

Oelschlägel, Anett C. 2004a . *Der Weiße Weg. Naturreligion und Divination bei den West-Tyva im Süden Sibiriens*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Arbeiten aus dem Institut für Ethnologie der Universität Leipzig 3). (142 Textseiten, eine Karte, mit zahlreichen Farbfotografien auf 16 Seiten)

Inhaltsverzeichnis:

<u>DANKSAGUNG</u>	3
<u>TRANSLITERATION</u>	4
<u>EINLEITUNG</u>	5
ZWEI WISSENSCHAFTLICHE AUTORITÄTEN	10
<u>I ASPEKTE DER TYVANISCHEN KOSMOLOGIE</u>	16
EINLEITUNG: DIE NATURRELIGION UND DAS PROBLEM DES HEILIGEN	16
DIE UNERSCHLOSSENE WELT	24
DAS WELTBILD	24
DIE VEREHRUNG VON HIMMEL UND ERDE ALS GOTTHEITEN	26
DIE VEREHRUNG VON SONNE, MOND, STERNEN UND STERNBILDERN	30
ZUSAMMENFASSUNG	36
DIE ERSCHLOSSENE WELT	37
SCHADENSGEISTER DER MITTELWELT	37
HERRENGEISTER	41
ËËREN: FAMILIENSCHUTZGEISTER/SCHAMANENHILFSGEISTER	66
ZUSAMMENFASSUNG	68
<u>II ZWEI ORAKEL DER TYVA</u>	71
EINLEITUNG	71
MEDIUM UND ORAKELAUTORITÄT	73
ORAKELKENNER UND KLIENT	76
INTERPRETATION DER ORAKEL	81
DAS CHUVAANAK-ORAKEL	81
DAS SCHULTERBLATTORAKEL	84
ZUSAMMENFASSUNG	87
<u>SCHLUß: EINIGE SYSTEMATISCHE BEMERKUNGEN</u>	88
<u>GESPRÄCHSPARTNER</u>	92

Danksagung

Interessen sind anfangs häufig diffus und benötigen Anregung und Zuspruch durch Dritte, wodurch sie nach und nach konkreter und schließlich zu einem Schwerpunkt im Leben ihres Trägers werden. Die Motivation, meine ersten Forschungen auf dem Gebiet Zentralasiens und Südsibiriens – vor allem aber in der Republik Tyva – durchzuführen, erfuhr weitreichende Unterstützung von meiner Lehrerin Erika Taube. Sie erschloß mir den Weg, der nur über die tyvanische Sprache und über ihre weitreichenden Kontakte vor Ort zu passieren war, und ermöglichte so das Zustandekommen dieser Arbeit. Ihr sei dafür herzlichst gedankt.

Die Mehrdimensionalität der Ansätze, die dieser Studie zugrunde liegen, verdanke ich vielen Hinweisen von Bernhard Streck, Hubert Seiwert und Bruno Illius. Vor allem Bernhard Streckes originelle Sichtweise der Naturreligion als qualitative Umweltwahrnehmung und Hubert Seiwerths Ausführungen zur Orakelautorität im alten China, öffneten mir zentrale Zugänge zu den Gedanken der Tyva auf dem Gebiet der Alltagsreligion.

Wissenschaftliche Kreativität kann den Schreibenden in einem Maße fesseln, daß er den Blick für alltäglich Naheliegendes verliert. Mit wertvollen assoziativen Gedanken und Ideen sorgte mein Lebensgefährte, Christian Bogen, regelmäßig für meine Erdung in der westlichen Wirklichkeit. Ohne Anspruch auf gedankliche Dominanz war und ist er mir außerdem einer meiner geduldigsten Zuhörer, wenn ich laut über die wesentlichsten Schwierigkeiten dieser Arbeit nachdachte.

Während der Niederschrift dieser Arbeit erfuhr ich eine weitreichende finanzielle Unterstützung durch meine Eltern und Großeltern, die meinem Berufswunsch zwar immer mit kritischer Distanz gegenüberstanden, mir aber dennoch eine unbeschwerte Arbeitszeit ermöglichten. Auch Ihnen möchte ich auf diesem Wege herzlich danken.

Transliteration

Ich verwende im Folgenden die in der Turkologie gängige wissenschaftliche Transliteration mit folgenden Zeichen:

Tyvanische Buchstaben	Wissenschaftl. Transliteration	Englische Transliteration	Aussprache
а	a	a	
б	b	b	
в	v	v	v: wie „Vera“
г	g	g	
д	d	d	
е	je	je	je: wie „jeder“
ё	jo	jo	jo: wie „jodeln“
ж	ž	zh	j: wie „Journal“ im Inlaut aber g: wie Gentleman im Anlaut
з	z	z	stimmhaftes s
и	i	i	
й	j	j	i: wie „Mai“
к	k	k	
л	l	l	
м	m	m	
н	n	n	
ң	ŋ	ng	ng: „ringen“
о	o	o	
ө	ö	oe	ö: wie „blöken“
п	p	p	
р	r	r	
с	s	s	stimmloses s
т	t	t	
у	u	u	
ү	ü	ue	ü: wie „Übel“
ф	f	f	
х	ch	kh	ch: wie „ach“
ц	c	c	z: wie „Zentrum“
ч	č	ch	tsch: wie „Tschechisch“
ш	š	sh	sch: wie „Schule“
щ	šč	shch	schtsch
ъ	"	"	nicht zu kennzeichnen
ы	y	y	im Rachen ausgesprochenes i: wie „girren“
ь	'	'	nicht zu kennzeichnen
э	è	e	e: wie „Elbe“
ю	ju	ju	ju: wie „Juli“
я	ja	ja	ja: wie „ja“

Problematisch gestalteten sich jedoch die Übertragungen aus verschiedensprachlichen Quellen. Um das Auffinden der von mir zitierten Quellen zu erleichtern, habe ich immer die Schreibweise der Namen im Original beibehalten. Deshalb erscheint z.B. der Name „Kenin-Lopsaŋ“, zitiert aus tyvanischen Quellen, neben demselben Namen in anderer Schreibweise („Kenin-Lopsan“), zitiert aus russischen oder englischen Publikationen dieses Autors, oder die Schreibweise „Wajnschtejn“, zitiert aus einer deutschen Quelle, neben der Schreibweise „Wajnsštejn“, zitiert aus seinen russischen Werken.

Einleitung

Die Ethnie, welcher ich meine folgenden Untersuchungen widme und deren Mitglieder sich selbst *Tyva kiži* (Südsibirien) oder *Diva giži* (Altai) nennen, taucht in der Literatur unter den vielfältigsten Bezeichnungen auf. In frühen Reiseberichten und wissenschaftlichen Publikationen werden die Tyva, diese Eigenbezeichnung werde ich in meinen folgenden Ausführungen verwenden, allgemein als Urianchai bezeichnet. Dieser Name wurde bis in die 30er Jahre am häufigsten gebraucht. Er ist zurückzuführen auf eine Fremdbezeichnung durch ihre mongolischen Nachbarn, die sich dabei am Namen des von den Tyva bewohnten Gebietes (*Urianchai*) orientierten, dem späteren Tuwa oder Tannu-Tuwa. Bezeichnungen wie Sojonen, Sojoten, Mončaq oder Gök Mončaq finden ihren Ursprung in den Eigenbenennungen territorial definierter Untergruppen, wurden jedoch in der europäischen Literatur auch übergreifend verwendet. Die aktuelle deutsche Namensform, Tuwiner, ist auf die in der heutigen russischen Literatur verbreitete Bezeichnung *Tuvincy* zurückzuführen, welche wiederum von *Tyva* abgeleitet wurde. (s. Taube, E. 1994) Heute nennt sich die ehemalige Autonome Sowjetrepublik *Republik Tyva*, und m.E. ist es auch hier besser, sich an der Eigenbezeichnung dieses Volkes zu orientieren.¹

Die Herkunft der Tyva ist, wie die der meisten kleinen Turkvölker Zentralasiens, bisher weitgehend unbekannt. Jedoch lassen archäologische Funde sowie zeitgenössische chinesische Quellen darauf schließen, daß auf ihrem heutigen Siedlungsgebiet vor ihnen bereits andere Völker lebten. (Wajnstejn 1972: 11ff; Nowgorodowa 1980) Das ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß durch Expansion und Regression einzelner Nomadenvölker, auf der ständigen Suche nach neuen und besseren Weiden, es zu einer permanenten Verschiebung der Lebensräume und Vermischung der verschiedenen Ethnien kam.

Die Tyva leben heute auf den Territorien von drei Staaten. Der weitaus größte Teil der Tyva konzentriert sich jedoch in der heutigen Republik Tyva innerhalb der Russischen Föderation. Im Jahr 1989 lebten in der südsibirischen Republik 308 557 Menschen, davon waren 198 446 Tyva, 98 831 Russen und 11 280 Menschen gehörten anderen Nationalitäten an. (Kenin-Lopsan 1993: 9) In der Republik Mongolei leben heute insgesamt 6000 Tyva. Wir finden sie auf dem Gebiet des Bajan-Ölgij-Aimak und des Chovd-Aimak, welche sich beide im

¹ Geschichte der Republik Tyva: 1921-1944 Narodnaja Respublika Tannu-Tuva (Volksrepublik Tannu-Tuva); 1944 Angliederung an die Sowjetunion; 1944-1961 Tuvinskaja Avtonomnaja Oblast' (Tuwinisch Autonomes Gebiet); 1961-1991 Respublika Tuva (Republik Tuva; heute Republik Tyva). (Monguš 1995: 30; Anajban 1995: 25)

mongolischen Altai, also in der Westmongolei befinden, sowie im Territorium des Chövsgöl-Aimak, im Norden der Mongolei, an der Grenze zur südsibirischen Republik Tyva. Weitere 2000 bis 4000 Tyva leben im chinesischen Teil des Altais, in Xinjiang (Kreis A-erh-tai). (dazu s. Taube, E. 1996)

Die Tyva selbst unterscheiden drei regionale Gruppen. Die *Tandy Tyvazy/Dyvazy* - "Tuwiner am Tandy-Gebirge/Tannu-Uul (-Oola)" umfassen in erster Linie, die in der südsibirischen Republik Tyva beheimateten Tyva. Zu ihnen gehört aber auch die kleine, ihnen unmittelbar benachbart im Chövsgöl-Aimak der mongolischen Republik lebende Gruppe, deren Mitglieder sich selbst Sojon-Urianchai nennen, die von den Mongolen aber als *Caatan* (Rentierleute) bezeichnet werden. In der Westmongolei finden wir dagegen die *Chomdu Dīvazi/Tyvazy*, die Tuwiner am Fluß Chovd (Kobdo) (tyv. *Chomdu chami*), sowie die in den Höhenlagen, beiderseits des Altaikammes lebenden *Aldaj Dīvazi/Altaj Tyvazy*, deren Siedlungsgebiet sich bis nach Xinjiang (China), Präfektur A-erh-tai erstreckt. (Ebd.)

Bis auf eine kleine Gruppe in der Westmongolei, welche von mongolischen Sprachwissenschaftlern als *Chalch-Urianchaj* oder *Urianchan* bezeichnet, in anderen Publikationen jedoch nicht weiter hervorgehoben werden und den sogenannten *Darchat*, welche im Norden der Mongolei in der Nähe des Sees „*Chövsgöl nuur*“ und in nächster Nachbarschaft mit den *Sojon Urianchai* leben (dazu s. Ottinger 1993), lassen sich die oben erwähnten Gruppen sprachlich eindeutig von ihren Nachbarvölkern abgrenzen. Während die sogenannten *Chalch-Urianchaj* und *Darchat* bereits sprachlich und kulturell mongolisiert sind, sprechen die restlichen Gruppen nach wie vor ihre tyvanische Sprache (tyv.: *tyva dyl/dīva dīl*), eine Turksprache.² (dazu s. Taube, E. 1994) Jedoch zeigt die Sprache der Tannu-Tyva (Bevölkerung der Republik Tyva) wesentlich stärkere Einflüsse des Russischen und Mongolischen als die Sprache der Dyva im Altai.³ (dazu s. Taube, E. 1996.) Diese Tendenz zeigt sich auch in ihrem Alltagsleben. Bei den Altai-Dyva der Mongolei und Chinas, welche den zunehmenden Einflüssen der kasachischen und mongolischen Kultur ausgesetzt sind, sowie bei den *Sojon Urianchai*, erwies sich die tyvanische Kultur und Lebensweise, auch zu sozialistischen Zeiten, als wesentlich stabiler, als bei den südsibirischen Tyva, welche in erster Linie einer grundlegenden sozialistischen Umstrukturierung auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet zum Opfer fielen. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, daß die Mehrheit der Bevölkerung Tannu-Tyvas bereits in Dörfern und Städten lebt, die Seßhaftwerdung praktisch

² Das die *Darchat* vor längerer Zeit noch tyvanisch gesprochen haben, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß ihre Schamanen noch bis in die heutige Zeit in der Sprache der Tyva schamanieren.

³ Seit 1991 existiert nun auch in der Mongolei die Möglichkeit, eine tyvanische Schule zu besuchen, was in der Republik Tyva bereits seit mehreren Jahren möglich war. Dies war ein wichtiger Schritt für die Anerkennung der Tyva der Mongolei als ethnische Minderheit. Mündliche Information von E. Taube.

vollzogen ist. (ebd.) Diese Situation scheint in den Jahren nach der Perestroika leicht rückläufig zu sein. Optimale Chancen, ihren Lebensunterhalt abzusichern sehen die Tyva heute, indem sie die Großfamilie geschickt in allen Wirtschaftsmöglichkeiten positionieren und innerhalb der Verwandtschaft in regen Austausch treten. Ein Teil der Familie betreut die Herden in alt hergebrachter nomadischer Lebensweise und produziert Fleisch und Milchprodukte. Die in den Dörfern der Republik siedelnden Familienmitglieder betreiben Gartenbau und versorgen so die Verwandtschaft mit Kartoffeln, Kraut, Möhren und anderem Gemüse. Dagegen bringt die Verwandtschaft in der Stadt Geld in die Haushalte und ermöglicht so den Kauf von Wirtschaftsgeräten, Kleidung, Transportmitteln und Benzin. Das Verwandtschaftsnetz, geschickt positioniert, ist heute unentbehrlich für die Absicherung der Existenz aller Familienmitglieder, die aufeinander angewiesen und bedingungslos füreinander da sind.

Der Hirtennomadismus der Tyva läßt sich in zwei wesentliche wirtschaftlich-kulturelle Typen untergliedern. Das wären zum einen die nomadischen und halbnomadischen Viehzüchter und Jäger der Gebirgssteppen und Gebirgswälder und zum anderen die Jäger und Rentiernomaden der Tajgazone. (dazu s. Taube, E. 1981b)

Zu ersteren gehören die Dyva des mongolischen, sowie chinesischen Altai, und die Tyva Südsibiriens, ausgenommen der in Tožu (Gebiet im Osten der Republik) lebenden Tyva. Die wirtschaftliche Grundlage der Nahrungsgewinnung dieser Gruppen bildet die nomadische oder halbnomadische Viehzucht. An Herdenvieh besitzen sie Yaks, Pferde, Kamele, Rinder, Schafe (Fettsteißschaf) und Ziegen, wobei jedoch nicht alle erwähnten Tierarten zusammen auftreten müssen und auch je nach den geographischen Bedingungen der prozentuale Anteil jeder Tierart variiert. Sie verstehen es, aus der Milch dieser Tiere eine breite Palette an Produkten herzustellen (dazu s. Oelschlägel 2000), welche vor allem im Sommer als Hauptnahrungsmittel dienen. Läßt die Milchproduktion in den anderen Jahreszeiten nach, rückt mehr und mehr das Fleisch in den Vordergrund der Ernährung. Außerdem bieten gesammelte Wildzwiebeln, Wurzeln, Baum- und Strauchfrüchte eine willkommene Abwechslung auf dem Speiseplan. Die Jagd dient in erster Linie der Gewinnung von Fellen, welche schon immer gern von Nachbarvölkern eingetauscht wurden, und spielt nur zweitrangig eine Rolle zur Fleischversorgung. (dazu s. Taube, E.1981a; dieselbe 1977: 65ff und Wajnstejn, S. I. 1972)

Zu den Jägern und Rentiernomaden der Tajgazone zählen die im Osten der Republik Tyva, im Einzugsgebiet des Bij-Chem, in Tožu und teilweise im Einzugsgebiet des Kaa-Chem, lebenden Tyva, welche auch Tožu Tyva genannt werden und die Sojon Urianchai, welche im

Norden der Mongolei zwischen dem Chövsgöl-See und der Grenze zu Tyva leben. Ihre unmittelbaren Nachbarn, die Darchat, könnten vor ihrer weitgehenden Mongolisierung auch dieser Wirtschaftsform angehört haben.

Diese verhältnismäßig großen Unterschiede in Wirtschaftsweise und Lebensform der Tyva beruhen auf einer geographisch und klimatisch bedingte Zweiteilung, der von ihnen besiedelten Gebiete, welche sich besonders stark innerhalb des Territoriums der Republik Tyva abzeichnet. Der von Lärchen- und Zirbelkiefer-Gebirgswäldern geprägte Ostteil steht im krassen Gegensatz zu dem steppenbeherrschten kleineren Westteil, worin sich das Vorkommen des paläarktischen Rentiers und des Elches in unmittelbarer Nachbarschaft von Yak und Kamel widerspiegelt. (Leimbach 1936: 65)

Für die Jäger und Rentiernomaden der Tajgazone spielt die Jagd eine bedeutendere Rolle als für die Viehzüchternomaden der Steppengebiete. Sie dient in erster Linie der Fleischversorgung, hat aber die ebenso wichtige Bedeutung als Pelzerwerb zum Tausch und Verkauf an Nachbarvölker und ist heute die einzige Möglichkeit vor allem der Sojon Urianchai, in den Besitz von Geld und somit von im Handel erhältlichen Produkten (Nahrungsmittel und Gebrauchsartikel) zu gelangen. (Ottinger 1993: 92ff) Die wichtigsten Fleischlieferanten vor allem in den Wintermonaten sind Cerviden wie Elch, Wildren, Maralhirsch und Reh. Wegen ihres Pelzes dagegen jagt man Eichhörnchen, Zobel, Füchse und Wölfe. Beliebte Handelswaren sind außerdem Geweihe, welche in ihrem Wert noch steigen, wenn sie fast ausgewachsen aber noch nicht gefegt sind, sowie das Moschus-Tier. Der Fisch dagegen tritt unter den Nahrungsmitteln nur selten auf und ergänzt nur gelegentlich den Speiseplan. (ebd.)

Die Bedeutung, die diese Tyva der Jagd als Nahrungsmittelerwerb beimessen, erklärt sich nicht zuletzt durch den Charakter der Rentierzucht. Der Rentierbestand einer Familie ist im allgemeinen sehr klein. Otto Mänchen-Helfen schreibt nach seiner 1929 durchgeführten Reise in das damalige Tannu-Tuva, daß eine durchschnittliche Familie über 10-15 Tiere verfügte, einzelne wohlhabende Leute Herden bis zu 400 Stück und ganz arme Familien dagegen nur 5 oder weniger Rentiere besaßen. (Mänchen-Helfen 1931: 43f) Auch in Ulrike Ottingers Buch "Tajga" berichtete eine alte Sojon-Urianchai-Frau, daß eine Familie vor der Verstaatlichung der Herden ca. 10-20 Rentiere besaß. (Ottinger 1993: 142) Die Rentiermilch ist zwar sehr fett und nahrhaft, jedoch gibt eine Rentierkuh pro Tag nur einen 3/4 Liter Milch. Sieben bis acht Monate im Jahr steht sie trocken. In den wenigen Sommermonaten, in denen die Rentiere Milch geben, ernährt sich die Familie in erster Linie von Milchprodukten, die durch Produkte der Sammelwirtschaft ergänzt werden. In den restlichen Monaten muß die Familie jedoch auf

Fleisch zurückgreifen. Da aber bei Schlachtung der eigenen zahmen Rentiere die Milchversorgung im nächsten Sommer gefährdet wäre, zumal jede Renkuh nur einmal im Jahr kalbt, wird die Fleischversorgung in erster Linie mittels Jagd auf Cerviden sichergestellt. Vor allem bei der Jagd auf das Wildren vermeidet der Tyva jedoch die Tötung, sondern versucht es vielmehr lebend zu fangen, um es zu zähmen und mit zahmen Rentieren zu kreuzen. Die Nachkommenschaft von Wildren und zahmen Ren gilt im allgemeinen als äußerst vorteilhaft. Die Tiere sind zwar kleiner und unbändiger als das zahme Ren, dafür aber kräftiger. Das Rentier ist für die Tožu-Tyva Milchlieferant, Reit- und Lasttier gleichermaßen und nimmt somit eine wichtige Stellung in ihrem Leben ein. (München-Helfen 1931: 40ff; Leimbach 1936: 65ff)

In meinen folgenden Ausführungen möchte ich zwei Orakel vorstellen, welche während zweier Feldforschungen im westlichen Teil der Republik Tyva untersucht wurden. Zwei Reisen (1995 und 1997) führten mich in die südsibirische Republik, in deren Zentrum der Jenissei seinen Ursprung hat. Insgesamt weilte ich ein reichliches halbes Jahr unter den Tyva, lebte zusammen mit den viehzüchtenden Nomaden im Westen der Republik und studierte ihren Alltag und ihre schriftlose Religion.

Für eine Darstellung der Orakel ist es zunächst notwendig, den naturreligiösen Hintergrund der beiden Divinationspraktiken zu beleuchten. In Teil I meiner Arbeit beschäftige ich mich deshalb mit der Alltagsreligion bei den Tyva. Es handelt sich um eine Einführung in die Naturreligion⁴ dieser Ethnie. Sie soll die gedanklichen Grundlagen der tyvanischen Divinationsmethoden vermitteln und wurde daher sehr ausführlich behandelt. Die Studie stützt sich in erster Linie auf schwer zugängliche russische aber auch auf tyvanische Quellen. Es ist hier nicht mein Ziel, diese Arbeiten kritisch zu beleuchten, sondern ich möchte die bisher zu diesem Thema erschienenen phänomenologischen und deskriptiven Werke, welche in Europa weitgehend unbekannt sind, zusammenfassend und thematisch geordnet vorstellen. Aus diesem Grund arbeite ich in Abschnitt I mit langen Zitaten und halte mich nahe an den Originaltexten. Ergänzt wird mein Exkurs durch die russische und tyvanische Literatur mit den Ergebnissen meiner eigenen Feldforschungen, so daß ein ausreichendes Bild des tyvanischen naturreligiösen Weltbildes möglich wird. Dabei sei noch zu bemerken, daß man die von mir beschriebenen Anschauungen bis auf den heutigen Tag in Tyva antreffen kann, wenn auch nicht bei allen Mitgliedern der Bevölkerung und dabei nicht immer in ihrer

⁴ Zu dem Begriff „Naturreligion“ s. Einleitung des ersten Teiles „Die Naturreligion und das Problem des Heiligen“.

Ganzheit. Der Ethnologe im Feld vermag aber, Fragmente aufzugreifen und diese zu einem Gesamtbild des naturreligiösen Wissens⁵ zusammensetzen.

Im einleitenden Kapitel „Das Problem des Heiligen“ versuchte ich die Grundzüge dieser Religion mit Hilfe der Thesen Eliades zu erschließen. Sie lieferten mir die wichtigsten Anregungen dazu, die von russischen und tyvanischen Autoren bisher kaum beachtete Qualität ‚heilig‘ in der tyvanischen Religion aufzuspüren und deren Wesensmerkmale kurz zu umreißen. Zunächst ging ich von der Existenz einer profanen und einer heiligen Sphäre aus, die jedoch nicht als völlig getrennt voneinander betrachtet werden können. Nach Abschluß meiner Arbeit zu diesem Thema stellte sich mir jedoch die Frage, ob es sich hier nicht eher um eine pansakrale Weltsicht handelt, in deren Kontext einige Subjekte als besonders heilig aus der Masse herausragen. Beantworten kann ich diese Frage jedoch erst nach weiteren Untersuchungen und Feldforschungen, die ich in den kommenden Jahren anstrebe.

Im zweiten Teil meiner Arbeit widme ich mich den beiden von mir untersuchten Divinationsmethoden. Dabei beleuchte ich mehrere Aspekte der Divination. Zunächst gilt mein Interesse den Medien beider Orakel und ihrer Bedeutung im Alltagsleben der Tyva sowie in der besonderen Situation des Orakelvorgangs. Die Medien führen uns schließlich zu der Orakelautorität, nämlich derjenigen Instanz, welche durch das Medium die Orakelfragen empfängt und beantwortet. Diese beiden Aspekte des Orakels begründen sich direkt in dem naturreligiösen Weltbild der Tyva und stellen den Bezug zum ersten Teil dieser Arbeit her. Die Gestalten des Orakel-Kenners und des Klienten und ihre Beziehungen untereinander werden im folgenden Teil ausführlich dargestellt. Er soll uns Auskunft darüber geben, wie sich die Praktik des Orakelns in den Alltag der Tyva einfügt und welche Bedeutung die Divination im sozialen Leben der Tyva hat. Schließlich werde ich mich den konkreten Divinationsmethoden und –interpretationen zuwenden und damit meine Ausführungen über die Orakel der Tyva abrunden.

Zwei wissenschaftliche Autoritäten

Die sowjetische und postsowjetische Ethnographie⁶ bietet reichhaltige Materialsammlungen auf dem Gebiet der Naturreligion der Tyva. Meines Wissens existiert jedoch kein

⁵ Ich spreche hier von „Wissen“ nicht von „Glauben“ oder „Vorstellungen“, da ich den Gebrauch des Begriffs „Glaube“ im Kontrast zu unserem „Wissen“, wie die Dinge der Welt zusammenhängen, als abwertend empfinde. Dabei verweise ich auf Ergebnisse der Diskurstheorie (z.B. Donati 2001), die alles Wissen in den Bereich des Diskurses verweisen. Wenn ich im Folgenden die Begriffe „Vorstellungen“, „Glaube“ usw. verwende, so geschieht dies im Bewußtsein einer Gleichwertigkeit von „Wissen“, „Glauben“ und „Vorstellungen“.

⁶ Darunter: Alekseev 1987; Arakčaa 1995; Budegeči 1994; D’jakonova 1976, 1977, 1981; Kenin-Lopsaj 1993, 1994a, 1994b; Kuular 1959; Monguš 1994; Potapov 1960, 1969, 1975; Šukovskaja 1996; Vajnštejn 1961, 1972, 1977, 1984, 1995, 1996; Bajaliev (1972) 2002.

zusammenfassendes Werk zu dieser Problematik. Es handelt sich bei dem bislang veröffentlichten Material um Aufsätze und einzelne Kapitel in Buchpublikationen. Die Arbeiten ähneln sich sehr in methodischer Herangehensweise und theoretischer Grundlegung. Eingesetzte Methoden sind Beobachtung, gezielte Interviews und Beschreibung. Theoretisch liegen vor allem den Werken aus sowjetischer Zeit die staatlich anerkannten und geförderten Theorien des wissenschaftlichen Atheismus zugrunde. Man ging von einer Evolution der Religion von Animismus über Totemismus und Polytheismus bis zu den monotheistischen Religionen aus und bewertete die untersuchten Religionen nach den theoretischen Grundlagen Ludwig Feuerbachs, nach dessen Ausführungen die Religion das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen auslöst, nicht nur von der Natur allgemein, sondern vor allem von der ihn umgebenden Natur und von der Situation, in der er leben und handeln muß. (Bajaliewa (1972) 2002: 33) In der Darstellung der Daten fällt eine stark positivistische Einstellung der Autoren auf, i. Allg. wird nur direkt Beobachtbares in der Beschreibung zugelassen. Es wird häufig nicht interpretiert und auf größere Zusammenhänge, die durch die Distanz des Forschers sichtbar werden, hingewiesen. Diese Art der Präsentation des Materials in Form einer detaillierten Wiedergabe von rituellen Handlungsweisen und vordergründigen Erklärungsmustern dieser Handlungen verführt den Leser dazu – was sicher auch im sowjetischen Interesse lag –, den autochthonen Religionen jede Logik abzusprechen und die damit verbundenen Handlungen leicht ins Feld der Magie und des banalen Aberglaubens einzuordnen, was auch teilweise von sowjetischen Wissenschaftlern wörtlich so formuliert wurde. Auffällig ist weiterhin die deduktive und etische Herangehensweise sowjetischer und häufig auch postsowjetischer Wissenschaftler. Das lebendige Beispiel im Feld wird oft durch ein Raster wissenschaftlich und politisch anerkannter Theorien betrachtet und zugeordnet. Gleichzeitig sind diese Arbeiten in ihrer Reinheit der Beschreibung eine ausgezeichnete Quelle für darauf aufbauende Untersuchungen. Ich halte es für unbedingt notwendig, Zusammenhänge zwischen den teilweise sehr isoliert dargestellten religiösen Phänomenen zu entdecken und zu untersuchen. Den einzelnen Ritualen liegen komplexe Vorstellungen über die Welt zugrunde, die es anhand einer Feldforschung zu ermitteln und herauszuarbeiten gilt.

Jedem, der sich mit den Völkern des Sajano-Altai beschäftigt, begegnet in seiner Arbeit der Name Leonid Pavlovič Potapov, dessen Lebensdaten und Werk ich hier kurz umreißen möchte. L.P. Potapov wurde am 6. Juli 1905 in der Stadt Barnaul im Altai geboren und zeigte seit seiner frühen Jugend großes Interesse für die ethnographische Erforschung seiner Heimat und ihrer Bewohner. (Abramzon und D'jakonova (1975) 1977: 13) Von sich selbst sagte er:

„... ich halte mich für einen Nachfolger [V.V.] **Radlovs** und glaube, daß es bei mir eine magische Verbindung zu **Radlov** gibt. (Hervorhebung im Original)“ (Taube, E. 1995: 235) Beide Wissenschaftler arbeiteten nicht nur auf den selben wissenschaftlichen Gebieten in der selben Region, sondern auch in den selben Institutionen. Radlov sollte von früh auf ein Vorbild L.P. Potapovs sein. In seiner Kindheit wollte Potapov Botaniker werden und begegnete bei einem seiner Streifzüge durch den Altai Anochin, über den er sagte: „Er wurde dann ein Freund unserer Familie, mein Förderer. Er war ein direkter Schüler und Mitarbeiter Radlovs.“ (ebd.) So führte er bereits vor seinem Studium als Schüler im Jahre 1922 unter Anleitung Anochins Feldforschungen zur Ethnographie des Altais durch und erlebte seine erste Schamanenseance, die sein ethnographisches Interesse begründete. (ebd.; Abramzon und D’jakonova (1975) 1977: 13) Die Unterstützung durch Anochin ermöglichte Potapov ab 1924 das Studium in Leningrad an der ethnographischen Abteilung der geographischen Fakultät der Leningrader Staatlichen Universität, das er 1928 beendete. (Taube, E. 1995: 236; Abramzon und D’jakonova (1975) 1977: 13)

Nach Abschluß der Universität schickte man Potapov in die Usbekische SSR, „wo er auf dem Gebiet der Wissenschaftsorganisation und der Forschung leitend tätig war und wertvolles Material zur Ethnographie der Usbeken sammelte...“ (Abramzon und D’jakonova (1975) 1977: 13). Dieses Material wurde 1995 von Jakob Taube herausgegeben. (Taube, J. 1995)

Mit Untersuchungen zur Geschichte und Ethnographie der Völker des Altai, dabei vor allem mit der Analyse der sozialen Beziehungen und der religiösen Vorstellungen dieser Völker, beschäftigt sich Potapov bereits in den Vorkriegsjahren und setzte seine Arbeit darüber auch nach dem Krieg fort. Für seine Werke verwendete er von ihm selbst gesammelte ethnographische Feldmaterialien und Archivquellen. So erschien 1948 sein historisch-ethnographisches Werk „Očerki po istorii altajcev“ (Novosibirsk, Skizzen zur Geschichte der Altaier). Darauf folgten fünf weitere Bücher monographischen Charakters: „Kratkij očerk kul’tura i byta altajcev“ (Gorno-Altajsk 1948, Kurzer Abriß der Kultur und der Lebensweise der Altaier), „Kratkie očerki istorii i étnografii chakassov“ (XVII-XIX vv., Abakan 1952, Kurzer Abriß der Geschichte und Ethnographie der Chakassen), „Proischoždenie i formirovanie chakasskoj narodnosti“ (Abakan 1957, Die Entstehung und Formierung der chakassischen Völkerschaft), „Étničeskij sostav i proischoždenie altajcev“ (Leningrad 1969, Die ethnische Zusammensetzung und Herkunft der Altaier) und „Ōčerki narodnogo byta tuvincev“ (Moskau 1969, Abriß der Lebensweise des tyvanischen Volkes). (ebd.: 14) Auch diese Werke beruhen weitgehend auf ethnographischer Feldarbeit.

Manche sowjetischen Ethnographen verweigerten sich partiell der ideologischen Doktrin des sowjetischen Evolutionismus, indem sie sich nur noch mit materieller Kultur beschäftigten. Dies hatte den Vorteil, daß die Gefahr, sich auf einen „ideologischen Irrweg“ zu begeben, eingeschränkt wurde. Man konnte sich so den Beruf eines Ethnographen erhalten, ohne sich in theoretischen Ausführungen völlig der Partei beugen zu müssen. (Johansen 1996: 182f, 185, 192f) In dieser Zeit erschien es fast ausgeschlossen, sich mit dem so bezeichneten überholt-reaktionären Aberglauben der Völker Asiens zu befassen, deren Publikation leicht als konterrevolutionäre Propaganda aufgefaßt werden konnte. Dennoch nahm die Erforschung der frühen Formen des Volksglaubens und des Schamanismus bei den Völkern Südsibiriens und Mittelasiens einen wesentlichen Platz in den Arbeiten Potapovs ein. Dabei beschäftigten ihn drei wesentliche Problemfelder, zu denen er umfangreiche Feldforschungen organisierte, gemeinsam mit anderen Wissenschaftlern, wie D’jakonova und Vainštejn, durchführte und die er in zahlreichen Artikeln diskutierte. Zum einen arbeitete Potapov über den Charakter und die Analyse des Schamanismus. Hierzu veröffentlichte er zahlreiche Artikel, in denen er sich tiefgründig mit der Schamanentrommel auseinandersetzte. (Abramzon und D’jakonova (1975) 1977: 18) Auch seine Publikationen über eine Reihe von Volkskulten „vorschamanistischer Herkunft“, in denen er seine These von einer „relativ späten Entstehung des Schamanismus bei den Völkern Südsibiriens“ (ebd.: 19) vorstellte, gehören zu seinen engeren Interessensgebieten. Gleichzeitig studierte und veröffentlichte er zahlreiche Artikel über die vorislamischen Glaubensvorstellungen bei den Völkern Mittelasiens. (ebd.)

Wie ich bereits betonte, basiert der Hauptteil der Publikationen Potapovs auf den Ergebnissen seiner eigenen Feldforschungen. Dazu schreiben Abramzon und D’jakonova:

„Seit 1949 leitete L.P. Potapov die große komplexe Sajjanisch-altaische Expedition, deren Arbeit den Hochaltai, das Gebiet der Schoren und Chakassen sowie der Tuwa umfaßte. 1959 wurde diese Expedition umgebildet zur „Tuwinischen komplexen archäologisch-ethnographischen Expedition“, der die Aufgabe gestellt war, archäologisches und ethnographisches Material zu den Problemen der Ethnogenese und der Geschichte der Tuwiner ausfindig zu machen, zu beschreiben und zu untersuchen. Diese Expedition führte ihre Arbeiten von 1957 bis einschließlich 1966 durch. ... Als Ergebnis der Arbeiten der Expedition wurden drei Bände der „Arbeiten der Tuwinischen komplexen archäologisch-ethnographischen Expedition“ (Trudy Tuvinskoj kompleksnoj archeologo-ětnografičeskoj ekspedicii) publiziert, die unter Leitung und Redaktion L.P. Potapovs erschienen, ...“ (sic! Schreibweise wie im Original; ebd.:19f)

Potapov war bis ins hohe Alter wissenschaftlich aktiv. In seinem 90. Lebensjahr erschien seine fundamentale Arbeit „Altajskij Šamanizm“ (Der altaische Schamanismus) und 2001, bereits nach seinem Tode, die letzte Monographie „Očotničij promysel altaicev“ (St.

Peterburg, Das Jagdgewerbe der Altaier) Er verstarb im Oktober 2000 in Kamarovo bei Sankt Peterburg. (mündliche Information von E. Taube)

Ein wesentliches Problem der Arbeiten sowjetischer Ethnologen über die religiösen Vorstellungen der Tyva bestand m.E. darin, daß sie sich kaum auf Werke tyvanischer Wissenschaftler stützen konnten. Bedeutende tyvanische Werke zu diesem Thema erschienen erst in den letzten Jahrzehnten. Beschäftigt man sich heute mit der Alltagsreligion der Tyva, insbesondere mit deren Naturreligion, stößt man unbedingt auf den tyvanischen Wissenschaftler Monguš Borachovič Kenin-Lopsaŋ, welcher bereits eine Vielzahl von Arbeiten zum Thema vor allem in tyvanischer aber auch in russischer Sprache verfaßte. Dazu gehören die Werke „Tyva chamnarnyŋ algyštary“ (Kyzyl (1992) 1995, Die Segenssprüche tyvanischer Schamanen), „Magija tuvinskich šamanov“ (Kyzyl 1993, Die Magie tyvanischer Schamanen), „Tyva čonnuŋ burungu uźurlary“ (Kyzyl 1994, Die frühen Glaubensvorstellungen des tyvanischen Volkes) und „Tyva čaŋčyl“ (Moskva 1999, Die tyvanische Tradition).

Während der Sowjetzeit sammelte Kenin-Lopsaŋ unter den Tyva Material zu den traditionellen religiösen Vorstellungen, die er lange Jahre nicht veröffentlichen konnte. Verfolgungen ausgesetzt und nur mit der Hoffnung ausgestattet, daß sich die Situation der Ethnographie in der Sowjetunion noch zu seinen Lebzeiten ändern würde, führte er Interviews mit ehemaligen Schamanen und den Ältesten seines Volkes durch und archivierte wortgetreu ihre Aussagen, ihre Schamanenlieder, Segenssprüche und Anrufungen in einem privaten Karteikasten. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, daß die oben angeführten Werke Kenin-Lopsaŋs alle erst nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erschienen. Kenin-Lopsaŋ schreibt in tyvanischer Sprache mit dem Anspruch, seinem eigenen Volk die einst verbotenen und fast verlorenen Traditionen zurückzugeben. Mit diesem Ansinnen gründete er in den 1990er Jahren auch die Gesellschaft der Schamanen „Düngür“ (Trommel) in Kyzyl. Mit Hilfe der von ihm gesammelten Informationen versuchte er den Schamanismus in Tyva wiederzubeleben und neue Schamanen auszubilden.⁷ Ich nenne den von Kenin-Lopsaŋ

⁷ Die von ihm ausgebildeten Schamanen arbeiten zeitweilig in Kyzyl im Gebäude der „Düngür“, wo sie Patienten gegen ein angemessenes Entgelt behandeln. Von den Geldern erhält sich die Gesellschaft und werden die Schamanen für ihre Tätigkeit bezahlt, was dazu führt, daß einige Schamanen ihre Arbeit in der Düngür als eine Nebenerwerbsquelle betreiben. Nach einigen Wochen kehren die Schamanen dann in ihre Heimat, in den Nomadenalltag zurück. Der Betrieb der „Düngür“ läßt sich mit einer Poliklinik vergleichen. Es gibt eine Vorzimmerdame, welche die Patienten nach ihren Wünschen befragt, ihnen einen Schamanen vermittelt und die Bezahlung kassiert. Je nach den Besucherzahlen kommt es zu einer kürzeren oder längeren Wartezeit, bevor man zu einem Schamanen vorgelassen wird. Die Schamanen arbeiten in getrennten Räumlichkeiten und führen die Behandlungen durch.

begründeten Schamanismus, d.h. den Schamanismus der zur Vereinigung „Düngür“ gehörigen Schamanen, modernen Schamanismus oder Neoschamanismus.

Kenin-Lopsan wurde am 10. April 1925 in der Gegend Chöndergej des Čöön-Chemčik-Bezirktes in Tyva geboren. Im Jahr 1952 beendete er sein Studium an der Ostfakultät der staatlichen Universität Leningrad. Er wurde Philologe und arbeitete als Lehrer der tyvanischen Sprache und Folklore, der tyvanischen Literatur und des Faches ‚Methoden der Lehre der russischen Sprache‘ an der pädagogischen Hochschule in Kyzyl. Lange Zeit war er leitender Redakteur der Abteilung Kinder- und Kunstliteratur in einem tyvanischen Verlag und leitete die Abteilung Geschichte der Tyvanischen Volksrepublik im tyvanischen Museum „60 Recken“ (*60 bogatyrej*). Bis heute arbeitet er dort als wissenschaftlicher Mitarbeiter. Er ist Kandidat der historischen Wissenschaften, verdienter Kulturarbeiter Rußlands und der Tuwinischen ASSR, Schriftsteller und Ethnograph. (Kenin-Lopsan 1993: 4)

I Aspekte der tyvanischen Kosmologie

Einleitung: Die Naturreligion und das Problem des Heiligen

Russische aber auch europäische und amerikanische Autoren, wie D'jakonova (u.a. 1976,1977), Taube (u.a. 1981), Potapov (u.a. 1969), Budegeči (u.a. 1994), Tryjarski (u.a. 2001), Vajňštejn (u.a. 1961,1984, 1996) oder Weiss (1997), bezeichnen die Religion der Tyva als Animismus, als Schamanismus oder als vorbuddhistische Glaubensvorstellungen, andere wieder vermeiden es gänzlich, die Alltagsreligion der Tyva zu benennen. Bezüglich der o.g. Begriffe hege ich jedoch berechtigte Zweifel, ob sie die Essenz dieser in Zentralasien und Sibirien weit verbreiteten Religion konsequent wiedergeben können. Bereits Eliade betont in seinem 1951 erschienen Werk: „Schamanismus und archaische Extasetechnik“:

„Die Religionen Zentral- und Nordasiens gehen auf allen Seiten über den Schamanismus hinaus, so wie jede Religion über das mystische Erlebnis einiger Privilegierter unter ihren Mitgliedern hinausgeht. ... Alle diese Elemente (Ideologie, Mythologie, Riten; A.Oe.) waren früher als der Schamanismus oder gehen ihm zum mindesten parallel, das heißt sie sind die Frucht des religiösen Erlebnisses *aller* und nicht einer bestimmten Klasse von Privilegierten, der Ekstatiker.“(Hervorhebung im Original) (Eliade (1951) 1975: 17)

Und wirklich zeigten die Beobachtungen des Alltags der Tyva, daß diese Religion *vom tyvanischen Volk* bis heute praktiziert und gelebt wird. Sie bestimmt das alltägliche Leben jedes Einzelnen und zur Umsetzung der vielen, scheinbar nebensächlichen religiösen Handlungen sind nur in besonders schwierigen Ausnahmefällen Schamanen nötig. Jeder Tyva hat ein gewisses Arsenal an Wissen über diese Religion, wenn auch naturgemäß der Schamane durch seine Seelenreisen und durch seinen Kontakt mit den Geistern mehr von den Zusammenhängen der Welt versteht. Aus diesen Gründen sollte man m.E. weder von Schamanismus noch von vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen sprechen.

Auch der Begriff Animismus (Kohl 1997: 52; Panoff und Perrin (Hg.) 2000: 27; Hirschberg (Hg.) 1988: 28) erklärt die religiösen Vorstellungen der Tyva nicht in all ihren Facetten. Denn ein wesentliches Kriterium tyvanischer Religion, wie anderer Religionen, ist das Wissen über die Existenz von Hierophanien.⁸ Man betrachtet die umliegende Natur mit ihren lebenden und

⁸ Eine Hierophanie ist für Eliade „jedes Beliebige, in dem sich sakrales manifestiert“ (ein heiliger Gegenstand, ein heiliger Ort, ein heiliges Wesen, die heilige Zeit, ein Gott oder eine Überlieferung) Dabei könne „jedes Beliebige“ durch eine Erwählung zur Hierophanie werden, indem es eine neue „Dimension“ annimmt, nämlich die des Sakralen. Sie kann aber diesen Status auch wieder verlieren. (Eliade (1949) 1998: 36f)

nichtlebenden Bestandteilen als beseelt, indem man den Bäumen, Bergen, Steinen usw. eine Seele zuspricht. Im Umgang mit allen diesen Naturphänomenen werden Regeln, d.h. Ge- und Verbote eingehalten. Aus der Masse der beseelten Naturphänomene ragen einige heraus. Die Tyva gebrauchen für sie das Attribut „*ydyk*“, das ich nach meiner operationalen Definition (s.u.) und nach ihrer eigenen Übersetzung (russ. *svjaščennyj*: geweiht, heilig; *svjatoj*: heilig) als „heilig“ übersetzen möchte. Ob sich diese These halten läßt, muß jedoch im Laufe weiterer Feldaufenthalte überprüft werden. Ich tue dies, um das Lesen meiner Arbeit zu erleichtern, man sollte sich jedoch darüber bewußt sein, daß hier nicht das „Heilige“, wie es uns aus dem Christentum vertraut ist, auf das „*ydyk*“ der Tyva übertragen werden kann. Was hinter dem Attribut „*ydyk*“ steht, dem kann man sich in den folgenden Seiten allenfalls annähern, ob es uns aber jemals ganz verständlich sein wird, das sei dahingestellt. Diese Naturphänomene sind jedenfalls Ziel des religiösen Handelns und Denkens der Tyva. So stellt sich m.E. der allgemeinen Beseeltheit der Natur noch ein weiteres Kriterium zur Seite, nämlich ihre Heiligkeit, die bestimmte Phänomene zum Ziel religiöser Handlungen (Rituale, Opfer, mündliche Tradition) macht.

Ein weiteres Hindernis, das den europäisch erzogenen Menschen am Verständnis der Alltagsreligion bei den Tyva hindert, ist die gedanklich unbewußte Verdinglichung der Natur. Sie findet ihren Ursprung bereits in der Bibel: „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und *machet sie euch untertan* und *herrschet* über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. Und Gott sprach: Sehet da, *ich habe euch gegeben* alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise.“ (Hervorhebung A.Oe.; Das Erste Buch Mose (Genesis) 1) Seither „nutzen“ wir die Natur, „gestalten“ die Natur und haben sie „geformt“, bis wir es für nötig hielten, sie vor uns selbst zu „schützen“. Woran wir keinen Anstoß nehmen, das klingt für einen Tyva absurd. Während wir als „Subjekte“ auf die „Naturobjekte“ einwirken, sieht sich der Tyva als „Objekt“ von „Natursubjekten“, die seinen gesamten Alltag gestalten und sein Leben leiten. Sein gesamtes Tun ist darauf ausgerichtet, in Harmonie mit den Natursubjekten zu leben, da eine Störung derselben existentielle Folgen für ihn haben kann. Harmonie aber heißt, ihrem Willen zu folgen. Nicht der Mensch zwingt die Natur oder formt sie nach seinen Vorstellungen, sondern hier formt die Natur den Menschen, und der Tyva ordnet sich ihr unter. Es wäre falsch, hier nur an Naturphänomene, wie Gewitter, Sturm und Überflutungen zu denken. Die Natur besteht für die Tyva nicht aus gesetzmäßigen Naturkräften, sondern aus einer Vielzahl von intelligenten Wesen, die über einen freien und

starken Willen verfügen. Sie sind in ihrer Art wie Geister und nur ihre Behausungen bzw. äußeren Hüllen (eine Landschaft, ein Baum, eine Quelle usw.) sind dem Menschen sichtbar. Der Leser sollte sich an die Flutkatastrophe (2002) in Dresden erinnern. In dieser Zeit hörte ich oft von Bekannten, die ein Lächeln auf dem Mund führten, die Sätze: „Die Elbe hat sich ihr altes Bett gesucht.“, „Die Natur kann man eben nicht zwingen, sie holt sich zurück, was ihres ist.“ oder „Die Natur hat zurückgeschlagen.“. Solche Gedanken, die in unseren Breiten nur noch durch Naturkatastrophen ausgelöst werden, beherrschen die Tyva in ihrem gesamten Alltag. Die Art des Sprechens hierbei kommt dem Denken der Tyva am nächsten: „Die Natur hat ...“. Hier ist die Natur Subjekt. Die Tyva lächeln dabei nicht, sie *wissen*, daß sich die Natur nicht beherrschen läßt, daß der Natur die Macht gehört, von der die Menschen allenfalls partizipieren können und auch wollen. Ist man sich darüber im Klaren, scheint der Begriff „Naturreligion“ die einzig wirklich adäquate Bezeichnung für das im Folgenden beschriebene Phänomen zu sein. Er bezieht sich nicht auf den zahlenmäßig hohen Anteil von Natursubjekten unter den verehrten Subjekten überhaupt und erst recht nicht darauf, daß die Tyva in ihrer Lebensweise der Natur näher stünden als andere Völker, er soll auch kein evolutionistisches Gedankengut transportieren, sondern er bezieht sich – so wie ich ihn verwende - auf dieses für uns nur schwer nachvollziehbare Weltbild der Tyva. Streck (2001: 108ff) nennt diese Weltanschauung „qualitative“ Umweltwahrnehmung, im Gegensatz zur westlichen „quantitativen“ Betrachtung der Natur und macht auf diesem Wege die Begriffe „Naturvölker“ und „Naturreligion“ wieder salonfähig. In seinem jüngst erschienen Aufsatz „Does Nature Strike Back?“ gibt Streck (2003) einen Abriß zur Geschichte der Idee eines *homo passionis*, wie ihn bereits Kramer (1984) in den Naturvölkern sieht. Sie sind die ergebenen Dulder einer launischen, mal zürnenden, mal schützenden aber immer willensstarken und überwältigenden Natur. Spricht man jedoch von „Natur“ bei den Tyva, so muß man sich darüber im Klaren sein, daß alle Geister und Mächte des tyvanischen Kosmos als Teil der Natur verstanden werden. Ein Tyva unterscheidet nicht zwischen religiösen Subjekten und natürlichen Objekten, beides bildet ein großes Ganzes, d.h. der Begriff „Natur“ ist wesentlich weiter zu fassen, als wir das gewöhnlich tun. Er läßt sich wie die deutschen Begriffe „Umwelt“ oder „Kontext“ eingrenzen und meint alles, was auf den Menschen wirkt.

Bevor wir uns jedoch den als heilig verehrten Natursubjekten zuwenden können, sollten wir den Begriff „heilig“ für das Weltbild der Tyva operationalisieren. Wie oben dargestellt attribuieren die Tyva einige Natursubjekte mit dem Begriff „*ydyk*“, der sich – folgt man den Wörterbüchern – sowohl als „geweiht“ als auch als „heilig“ übersetzen läßt. Dem Beobachter

des tyvanischen Alltags fällt auf, daß es ausschließlich *ydyk*-Subjekte sind, die – wie wir weiter unten sehen werden – in der tyvanischen Religion in regelmäßigen Abständen geweiht werden, und daß ausschließlich dieses Wort attributiv für geweihte Subjekte verwendet wird. So sind zwar alle geweihten Subjekte heilig, aber nicht alle heiligen Subjekte werden geweiht. Denn der Weihe geht das Erkennen eines heiligen Subjektes voraus, und dies beruht, wie wir vor allem in Bezug auf heilige Bäume sehen werden, häufig auf äußerlichen Merkmalen. So kann ein Baum als „*ydyk*“ erkannt werden und wird anschließend geweiht, ein Herdentier dagegen wechselt durch eine Weihe für einen Herregeist vom profanen Zustand in den heiligen Zustand über und gilt erst nach der Weihe als „*ydyk*“. Der heilige Baum hatte bereits vor seiner Weihe einen Herregeist und wurde deshalb als „*ydyk*“ erkannt und anschließend geweiht, das Herdentier dagegen wurde einem Geist zur Verfügung gestellt, indem man es ihm weihte und wurde durch die Weihe „*ydyk*“. Dennoch wird zwischen dem Herdentier und dem heiligen Baum in ihrer Qualität nicht unterschieden, beide sind „*ydyk*“.

Für uns bedeutet diese Erkenntnis: Es gibt in der Welt der Tyva Wesen und Dinge, in denen sich das Heilige manifestiert, „weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt“ (Eliade (1957) 1990: 14) und wie ich bereits betonte, sind es unter ihresgleichen ausgewählte, bestimmte Wesen und Dinge, so daß es „sich nicht um eine Anbetung des Steines oder des Baumes *als solche* handelt“ sondern um die Anbetung von Hierophanien, weil dieser bestimmte Baum und dieser bestimmte Stein „etwas ‚zeigen‘, was nicht mehr Stein oder Baum ist, sondern das *Heilige*, das *Ganz andere*“. (Eliade (1957) 1990: 14f)

Woran aber erkenne ich als Fremde in der tyvanischen Welt die Heiligkeit eines Natursubjektes und damit die Hierophanie? Als Wissenschaftler kann ich mich hier weder auf meine Intuitionen verlassen, noch auf die Gefühle der Einheimischen, da ich mich in sie nicht hineinversetzen kann. Mir bleiben ausschließlich die Beobachtung und die Befragung.

Dem Erkennen des Heiligen in einer fremden Kultur liegt ein dialektischer Erkenntnisprozeß zugrunde. Anhand des ethnographischen Materials lassen sich uns nicht sofort verständliche und scheinbar umständliche Handlungsweisen feststellen. Weiter bemerkt der Beobachter bald, daß sich diese Handlungsweisen nur auf bestimmte Subjekte beziehen und diese von anderen Gegenständen absondern, denen man mit wesentlich weniger Ehrfurcht begegnet und die ohne besondere Umstände den Alltag der Menschen mitgestalten. Es wird dem Beobachter nun bald ersichtlich, daß alle diese Subjekte, welche eine besondere Behandlung erfahren, mit dem Attribut „*ydyk*“ versehen werden, was sie gegenüber den anderen Bestandteilen der tyvanischen Welt heraushebt und was nun wiederum einen besonderen

Umgang mit ihnen begründet. Die Übersetzung des Wortes „*ydyk*“ als „heilig“, „geweiht“ durch die Tyva selbst führte die Autorin zu der Erkenntnis, daß dieses umständliche Verhalten gegenüber Gegenständen, die als „*ydyk*“ bezeichnet werden, ‚religiöses‘ Verhalten ist. Es teilt die Welt in zwei Sphären; die profane Sphäre und die Welt der heiligen Dinge, zu der wir alle Hierophanien zählen. Letzteren sind wiederum bestimmte Überzeugungen (Meinungen und Vorstellungen) zuzuordnen, die mittels einer Befragung der Gläubigen zugänglich sein können und das religiöse Verhalten derselben bestimmen. Dennoch erschließt sich die Welt der Hierophanien durch eine Befragung nur punktuell, was den Wissenschaftler zwingt, sich auch anderen Quellen, so z.B. den gesammelten mündlichen Überlieferungen zuzuwenden.

Hier befinden wir uns schon mitten in dem Versuch einer Operationalisierung der Qualität „*ydyk*“, nämlich sie der Beobachtung zugänglich zu machen und gleichzeitig auf sie durch Beobachtung schließen zu können.⁹ Beobachtbar sind die religiösen Praktiken, und durch Befragung sowie Konsultation oraler Traditionen können sich die religiösen Überzeugungen erschließen, welche dem religiösen Handeln der Gläubigen zugrundeliegen. Religiöses Handeln beinhaltet die verschiedenen Rituale, sowie bestimmte Verbote und Regeln im Umgang mit den Gegenständen, während die religiösen Überzeugungen in den vielfältigen Anrufungen und Segenssprüchen, aber auch in anderen Beispielen der mündlichen Tradition des tyvanischen Volkes zum Ausdruck kommen.

In der Art, wie diese Handlungen durchgeführt werden, deuten sich dem aufmerksamen Beobachter durchaus auch die von Otto ((1917) 1997) beschriebenen religiösen Gefühle an, die der Mensch dem Numinosen entgegenbringt. Es zeigen sich schauerndes Zagen und bestrickende Faszination im Umgang mit dem Ziel der Verehrung.

Hält man beim Verkehr mit einem Subjekt bestimmte Regeln ein und befolgt mit ihm verbundene Verbote, zelebriert man für dieses Subjekt Rituale, die mit Opfern verbunden sind, und wird es schließlich sogar zum Ziel von Anrufungen und Segenssprüchen, so muß man davon ausgehen, daß es für die betreffende Gruppe von Menschen eine Hierophanie darstellt, daß sie es als heilig betrachten. Genau diese Merkmale treffen auf alle von den Tyva als „*ydyk*“ bezeichneten Natursubjekte zu.

Möchte man die als „*ydyk*“ bezeichneten Natursubjekte in einer Systematik erfassen, muß man sich zunächst ein Bild über die Ordnung des Raumes bei den Tyva schaffen. Die Wanderoute einer Nomadenfamilie, die über Generationen hinweg identisch sein kann und

⁹ Zu den Begriffen „theoretisches Konstrukt“ und „operationale Definition“ siehe Seiffert 1996: 206f.

auf der die Zwischenstationen während der Wanderung und die festen Weidelager als wesentliche Zentren des Nomadenalltags liegen, kann man als eine ringförmige oder eine mehr oder weniger geradlinige Strecke betrachten, auf deren äußersten Punkten sich Sommer- und Winterlager der jeweiligen Familien befinden (s. **Abb.1**). Sie ist organisiert durch markante geographische Punkte, an denen man sich während der Wanderbewegung orientiert und sich entsprechend „entlang bewegt“. Die Gebiete in denen sich der Einzelne bewegt, bezeichne ich im Folgenden als „erschlossene Welt“. Das bedeutet nicht, daß den Mitgliedern einer *aal*¹⁰-Gemeinschaft nur die eigene Wanderroute bekannt und vertraut ist. Dennoch ist der Bereich der jeweiligen Wanderung das heimatliche und vertraute Zentrum des von dieser Wandergemeinschaft erschlossenen Raumes. Es wird umgeben von entfernteren und damit weniger vertrauten Gebieten, die man sich als nach außen hin schwächer werdende konzentrische Kreise der Raumerfassung vorstellen könnte. Man kann also bezüglich jeder Sippe von einer erschlossenen Welt und einer darüber hinausgehenden nichterschlossenen Welt sprechen, die wiederum von Menschen und noch weiter entfernt nur noch von Geistern und Göttern bewohnt wird. Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß die Begriffe „erschlossen“ und „nichterschlossen“ nicht als ein Erschließen im Sinne der russischen Kolonisierung oder als Eroberung verstanden werden dürfen. Gemeint ist die begangene, vertraute, erfahrbare Welt im Gegensatz zu der nicht begangenen, unvertrauten und nicht erfahrbaren Welt.

Abb. 1: Lineare und ringförmige Wanderweidebewegung. Das Gebiet der Wanderungen einer Familie stellt den erschlossenen Raum dar, wobei sein Zentrum der Mittelpunkt der Jurte ist. Das Zentrum der Welt wechselt demnach je nach Jahreszeit mit dem Umzug auf ein neues Weidelager. Um den erschlossenen Raum ordnet sich der unerschlossene Raum an. Zeichnung: Autorin.

D.h. der gesamte erschlossene Raum einer Sippe ist durch „Benennung“ aller seiner geographischen Gegebenheiten in eigener oder fremder Sprache erschlossen und organisiert. Sein Zentrum bildet das von einer Sippe durchwanderte Gebiet, der direkt genutzte Lebensraum. Auf der Wanderroute gibt es außerdem feste Punkte, die saisonal wiederum zum Zentrum des Sippengebietes werden, die Weidelager. Sie und ihre unmittelbare Umgebung sind konzentrisch organisiert und haben als absoluten Mittelpunkt der Welt den Mittelpunkt der Jurte. Ihm folgt der nicht begangene, nicht erfahrbare Raum, die unerschlossene Welt. Anregungen zu einem solchen Schema erhielt ich durch Shukowskaja (1996), die sich in ihrem Werk „Kategorien und Symbolik in der traditionellen Gesellschaft der Mongolen“ u.a.

¹⁰ *aal* – Jurtengemeinschaft.

mit der Erschließung des Raumes durch die Mongolen beschäftigte. Dabei stellte sie heraus, daß es sich hier um ein Zusammengehen von linearer und konzentrischer Raumauffassung handelt, die nach Shukowskaja typisch für die nomadisch lebenden Völker ist. (ebd.: 26)

Betrachten wir nun die Welt der heiligen Dinge bei den Tyva nach obigem Vorbild, nämlich als eine Vielzahl von konzentrischen Kreisen, die sich um den Mittelpunkt der Jurte anordnen. Die Jurte ist der Mikrokosmos, der den Makrokosmos symbolisiert und ihr Zentrum, die Linie zwischen Herd und Rauchöffnungsreifen, stellt die *axis mundi* dar. Außerhalb des direkten Wohnbereiches folgen entferntere Bereiche der erschlossenen Welt und diese wiederum wird umgeben von der nichterschlossenen Welt. Diese Unterteilung widerspiegelt sich auch in den religiösen Vorstellungen der Tyva (s. **Abb. 2**). Betrachtet man die erschlossene und die nichterschlossene Welt mit Hilfe meiner eingangs entwickelten operationalen Definition, so stellt sich folgendes Bild dar:

Abb. 2: Die Welt der heiligen Subjekte bei den Tyva. Zeichnung: Autorin.

Der gesamte nichterschlossene Raum wird als heilig verehrt, dazu gehören der Wald als Ganzes, die Tajga¹¹ als Ganzes, die irdische Welt als Ganzes, der Himmel mit Sonne, Mond, Sternen und Sternbildern, die Erde als Ganzes und nicht zuletzt die obere und die untere Welt (s.u.). Im nichterschlossenen Raum gibt es keine profanen Dinge. Seine Subjekte werden gefürchtet und verehrt. Es finden regelmäßig an sie gerichtete Rituale statt, ihnen werden Opfer dargebracht und es gibt eine Vielzahl von Anrufungen und Segenssprüchen, die sich ihnen widmen. Beispiele für das religiöse Verhalten der Tyva gegenüber Phänomenen des nichterschlossenen Raumes werde ich im Kapitel „Die unerschlossene Welt geben“.

Im erschlossenen Raum, dem von der Sippe direkt erfahrenen, weil durchwanderten Gebiet, könnte man dagegen zwischen profanen und heiligen Dingen differenzieren. Heilig nenne ich dabei nur das, worauf sich meine operationale Definition anwenden läßt. Danach muß man sich die profane Welt als unbedeutend klein und von Hierophanien durchwachsen vorstellen. Denn der gesamte Alltag der Tyva ist von der immerwährenden Beeinflussung durch heilige Subjekte geprägt, mit denen ein Tyva ständig in Berührung kommt. Hier finden sich im Umkreis der Jurten bestimmte Berge, bestimmte Pässe, markante Gelände, bestimmte Gewässer und bestimmte Bäume, die als heilig verehrt werden und die somit Hierophanien darstellen. Auch dem Jurtenplatz, der Jurte und dem Herdfeuer gelten Rituale und sie sind

¹¹ Tajga steht bei den Tyva für alle Arten von Gebirgen, ob bewaldet oder unbewaldet.

Gegenstand von Anrufungen und Segenssprüchen. Diese vermeintlich profanen Gegenstände des Alltags sind Hierophanien, mit denen der Mensch Tag für Tag in Kontakt kommt. So läßt sich bei den Tyva keine völlige Trennung des profanen Bereiches von den heiligen Subjekten finden, wie Durkheim (Durkheim (1912) 1999: 66) sie postuliert.

Abb. 3: Das Weltbild der Tyva aus westlicher Sicht. Zeichnung Autorin.

Setzt man sich mit den Hierophanien der erschlossenen Welt auseinander, fällt eine Gemeinsamkeit aller dieser auserwählten heiligen Subjekte auf. Die Tyva nehmen an, daß sie einen Herrengest haben, den sie *éézi* (wörtl. „sein Herr“) nennen. Es handelt sich hier um einen Geist, der über etwas Herr ist. So ist er nicht mit dem Subjekt identisch, aber doch mit ihm verbunden. Diese Art Geist haust in speziellen beseelten Naturphänomenen, die durch seine Gegenwart heilig werden. Neben den verschiedensten Natursubjekten haben der Jurtenplatz und die Jurte selbst einen Herrengest, dem die Bewohnern der Jurte regelmäßig opfern und Rituale widmen. Das Heiligste der Tyva befindet sich im Zentrum der Jurte, das die *axis mundi* zugleich für den Mikro- als auch für den Makrokosmos symbolisiert. Es ist das bereits erwähnte Herdfeuer. Auch darin lebt ein *éé*, dem das religiöse Handeln der Menschen gilt. Herrengester hatten nicht nur faß- und sichtbare Naturphänomene, sondern auch Märchen und der traditionelle tyvanische Kehl- und Obertongesang (*chöömej*). So verbot einst der *chöömej éézi* (Herrengest des *chöömej*), das ein Mädchen sich in dieser Kunst übt. Es zeigte sich im Vorangegangenen, daß man die Heiligkeit eines Subjektes in der erschlossenen Welt in Verbindung mit der Existenz eines Herrengestes sehen muß, der dieses Subjekt behaust. Denn nur in diesem Fall wird das Subjekt, im Gegensatz zu den „nur“ als beseelt vorgestellten Subjekten, von religiösem Handeln umgeben. Regeln und Verbote gibt es allerdings im Umgang mit allen Natursubjekten, d.h. bereits die Beseeltheit eines Subjektes legt den Menschen Zwänge auf, wie sie mit ihm umzugehen haben. Wenn man aber bereits die Regeln im Umgang als Kriterium für die Heiligkeit eines Subjektes annimmt, so stehen wir vor der Situation, die ich bereits in der Einleitung kurz erwähnt habe. Es gibt keine Welt des Profanen, wie Durkheim (ebd.: 62f) sie festgestellt hat, da alles beseelt ist und da der Mensch in der Begegnung mit allem, was ihm in seiner Welt gegenübertritt, bestimmten Regeln unterworfen ist. Aus dieser allumfassenden Welt des Heiligen würden dann einige bestimmte Natursubjekte als besonders heilig herausragen, da man im Umgang mit ihnen nicht nur Regeln beachtet, sondern sie auch in Ritualen verehrt und ihnen Opfer darbringt. Dies wiederum sind die Behausungen der Herrengester (*éé*). Wie bereits erwähnt, werde ich

mich mit diesem Problem im Verlaufe weiterer Feldforschungen beschäftigen und belasse es in dieser Arbeit dabei, nur die als *ydyk* gekennzeichneten Subjekte als „heilig“ zu bezeichnen.

Darüber hinaus gibt es nach Vorstellung der Tyva noch andere Geistwesen, welche die Grenzen zwischen dem erschlossenen und dem nichterschlossenen Raum überschreiten. Sie sind nicht an Lokalitäten gebunden, und man zelebriert für sie selten Rituale. Eine Ausnahme bilden die sogenannten *éèren*, die Hilfsgeister der Schamanen und Schutzgeister der Familien, für die man Behältnisse herstellt, um ihnen einen Wohnplatz zu schaffen, an dem man ihnen dienen kann. Diese werden an festgelegten Plätzen innerhalb der Jurten aufbewahrt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich die Welt der Tyva in zwei große Bereiche gliedert, die erfahrbare und erschlossene Welt einerseits und die nichterfahrbare und nichterschlossene Welt andererseits. Während letztere in ihrer Gesamtheit und mit allen ihren Bestandteilen als heilig verehrt wird, läßt sich erstere in profane und in heilige Elemente zergliedern. Die heiligen Subjekte der erfahrbaren Welt sind Wesen, andere Natursubjekte sowie Lieder, Gesang und Märchen, die sich dadurch auszeichnen, Wohnsitz eines Herrengestes zu sein. Seine Gegenwart macht die Wohnsitze zum Ziel der Verehrung, was sie von den gewöhnlichen Gegenständen unterscheidet. *Éé* ist demnach eine Personifizierung des Heiligen in Form einer Vielzahl von Herrengestern, die der Vielzahl der verschiedenen Natursubjekte und Lokalitäten entspricht. Wird ein Subjekt als Sitz eines Herrengestes erkannt, so ist es eine Hierophanie und wird mit religiösem Handeln umgeben.

Die unerschlossene Welt

Das Weltbild

Die dreigliedrige Welt als geographische Weite bezeichnen die Tyva als *oran delegej*. Darunter versteht man auch die Teile des Universums, die für den gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich und nicht sichtbar sind. Als personifizierte Gottheit wird *oran delegej* zum Gegenstand von Anrufungen und rituellen Handlungen, wie wir weiter unten sehen werden. (D'jakonova 1976: 274) Es handelt sich also bei *oran delegej* um beides, ein Gebiet und ein Subjekt, das ein Numen darstellt.

Das topographische Universum setzt sich aus drei verschiedenen Welten zusammen, die obere Welt (*üstüü oran*) oder Himmelswelt, die mittlere Welt (*ortaa oran*) oder irdische Welt und die untere Welt (*aldyy oran*) oder unterirdische Welt. (Budegeči 1994: 12) Diese Welten kann man sich – nach Harva – als Schichten vorstellen, die wie drei große Scheiben übereinander liegen und deren mittelste die Erde ist. (Harva 1938: 24f) Alle drei Welten gelten als bewohnt,

nicht nur die irdische. In ihnen leben Menschen und ihnen ähnliche Wesen sowie verschiedene Geister mit ihren spezifischen Besonderheiten. (Potapov 1969: 347)

Die obere Welt zergliedert sich in verschiedene Himmelsschichten, die man sich nach D'jakonova als übereinanderliegende Gewölbe, welche die Form einer Halbkugel haben, vorstellen sollte. (D'jakonova 1976: 275) Über deren Anzahl gehen die Meinungen der Informanten, und demnach auch der Autoren, auseinander. Angegeben werden 99, 33, 18 oder neun Himmelsschichten. (Harva 1938: 56; Alekseev 1987: 65; D'jakonova 1976: 275; Wajnschtejn 1996: 253) Alle zusammen, aber auch die einzelnen Himmelsschichten, nennt man *tengeri* oder *tengri*. (D'jakonova 1976: 275) Die Himmelswelt wird beherrscht von *Kurbustu Chaan*. (Wajnschtejn 1996: 253) Sein Name geht auf die alte iranische Religion zurück und ist die Bezeichnung des Lichtgottes. (Taube, E. 1974: 591f) In der oberen Welt ist auch der Schöpfer der Welt, *Burchan*, angesiedelt, was mit dem Wort „Gott“ übersetzt wurde. (Alekseev 1987: 65)

Die Unterwelt unterteilt sich in verschiedene Schichten, deren Anzahl in der Literatur stark variiert. Die meisten Informanten sind sich jedoch darin einig, daß die Anzahl der Himmelsschichten mit der Anzahl der Schichten der Unterwelt identisch ist. Der Herrscher der gesamten Unterwelt ist *Erlík Lovun Chaan*, wobei jede einzelne Schicht wiederum von einem Herrn namens *Erlík* beherrscht wird. (Harva 1938: 56; Alekseev 1987: 87; Wajnschtejn 1996: 253) *Erlík Lovun Chaan* oder einfach *Erlík Chaan* ist auch das Oberhaupt aller in allen unteren Welten lebender Geister und Wesen. (Alekseev 1987: 87) Nach anderen Informationen befand sich die 3. Welt, welche gemeinhin als Unterwelt bezeichnet wird, nicht unterhalb der irdischen Welt, sondern im Westen oder Nordwesten an deren Grenze. (Vajnštejn 1984: 354; D'jakonova 1976: 279) Die gesamte Unterwelt oder Teile von ihr betrachteten viele Informanten als Jenseits, in welchem sich die Seelen aller oder nur der schlechten Verstorbenen aufhielten. Im letzteren Fall sah man die Oberwelt als Jenseits der guten Seelen verstorbener Menschen. Hier haben sich jedoch – wie im gesamten Bereich der Kosmologie – die archaischen Vorstellungen sehr stark mit den jüngeren buddhistischen Vorstellungen vermischt (Tryjarski 2001: 70; Harva 1938: 248, 350, 355-360; D'jakonova 1976: 279ff; Vajnštejn 1984: 254; Budegeči 1994: 12; Alakseev 1987: 87). Umfassende Darstellungen des Jenseits finden wir bei Harva (1938: 355-360) und bei D'jakonova (1976: 279ff).

Alle Welten sind von Menschen, von menschenähnlichen Wesen und von Geistern besiedelt. Die Geister der Unterwelt gelten als böse und fügen nach Vorstellung der Tyva dem Menschen unter Anleitung von *Erlík Chaan* Schaden zu. Sie gelten als Krankheitsgeister,

denen nur der Schamane mit Hilfe seiner Hilfsgeister beikommen kann. (Alekseev 1987: 87f; Budegeči 1994: 13)

Kenin-Lopsaň schreibt, daß im „Weißen Himmel“ Völker leben, die *azalar* oder *choorlar* genannt werden. In der Zeit, als die Schamanen noch einen starken Einfluß auf die Bevölkerung ausübten, betrachtete man Schamanen, die von den *azalar* oder *choorlar* abstammten, als die stärksten. (Kenin-Lopsaň 1994a: 67)

Die menschenähnlichen Lebewesen der verschiedenen Welten haben besondere Erkennungszeichen, die ihre Zugehörigkeit eindeutig bestimmen läßt. So tragen die Bewohner der Himmelswelt ihren Gürtel auf der Höhe der Achseln, im Gegensatz zu den irdischen Menschen, die an den Lenden umgürtet sind. Die Bewohner der unteren Welt dagegen tragen ihren Gürtel sehr niedrig, auf der Höhe der Leisten. (D'jakonova 1976: 276f)

Die Verehrung von Himmel und Erde als Gottheiten

Den Himmel wie auch die Erde sieht man in der Vorstellungswelt der Tyva auf zwei Arten. Zum einen als ein regional gegliedertes Gebiet, zum anderen als Ganzheit und damit als personifizierte Gottheiten, von denen das Wohlergehen und das Schicksal der Erdenbewohner abhängen. Letzteres ist für meine weitere Arbeit in Bezug auf die von mir weiter unten vorgestellten Orakel von besonderer Bedeutung.

Sowohl der Himmel als auch die Erde sind für die Tyva heilig. Den Himmel (*dèèr*) stellt man sich männlich vor, er gilt als Vater der Menschen, während die Erde (*čer*) weiblich und die Mutter der Menschen ist. Der Himmel bringt Licht, Wärme und Feuchtigkeit, die Erde gebiert und schenkt allen Lebewesen Fruchtbarkeit und Nahrung. (Weiss 1997: 257; Budegeči 1994: 13; Harva 1938: 248) So sagen die Tyva: „*Dèèr adam!*“ (Kenin-Lopsaň 1994a: 67) – „Mein Vater Himmel!“ und „*Čer iem!*“ (ebd.: 70) – „Meine Mutter Erde!“ und sie sprechen voller Ehrfurcht: „Ich bin ein Mensch, ich habe einen Vater – den Himmel, eine Mutter – die Erde.“ (Kenin-Lopsaň 1993: 63) Ein Informant erzählte Kenin-Lopsaň:

„Was den Himmel betrifft, ist er der Vater der Menschen. Die Keime des Himmels sind die weißen Tropfen. Wenn diese Tropfen zur Erdmutter hinabfallen, nehmen die Nachkommen der Menschen und Lebewesen Gestalt an. Würde die Erde nicht mit dem Himmel in Verbindung stehen, so gäbe es keine Menschen. Bei der Entstehung der Menschen hatte der Himmelsvater großen Einfluß. Deshalb pflegen die Tyva seit alter Zeit den Himmel mit Ritualen zu ehren.“ (Kenin-Lopsaň 1994a: 68)

Von vielen Familien wurde und wird bis in die heutige Zeit täglich dem Himmel ein Opfer dargebracht. Sie erbitten Wohlergehen für die Menschen, indem sie etwas vom ersten

Morgentee in den Himmel verspritzen. Dazu ruft man: „*Dèer xajyrakan, örsèè!*“ (ebd.) – „Erhabener Himmel, beschütze (uns)!“ oder andere Anrufungen und Segenssprüche. Der Himmel gilt in diesem Zusammenhang als der Beschützer der Menschen.

Eine wesentliche Rolle spielt der Himmel auch bezüglich des Wetterzaubers. So reagieren die Menschen auf ein beängstigendes Gewitter, indem sie weiße Stoffbänder an einen Baum binden, sich vor dem Himmel verneigen und von ihm Heil erbitten.(ebd.) Ein Informant erzählte:

„Ich hörte diesen Bericht von meinem Großvater. Sobald der Himmel sich verdüstert, ein Sturm aufzog und viel Schnee fiel, schürte mein Großvater das Feuer an, schüttete Milch in einen Holzeimer, und verspritzte Milch in alle Richtungen des Himmels. Er führte ehrfürchtig die Opferhandlungen durch und sagte die vieldeutigen Worte:

Mein Vater-Himmel, vergib!

Mein Vater-Himmel, es ist genug!“ (Kenin- Lopsan 1993: 64)

Auch andere Zeugenaussagen beschreiben uns Zeremonien zur Beeinflussung des Wetters:

„Im Chöndergej des Čöön-Chemčik kožuun lebte ein Feuer- und Regenzauberer, der auch Schamane war und den man Sat Širtek nannte. Als einmal die dünnen Tage immer heftiger wurden und das ausgesäte Getreide von unten her austrocknete, ging der Schamane Širtek auf den Gipfel seines bewaldeten Čingirlèen hinaus und begann zu schamanieren, indem er den Himmel heiligte. Man ging mit Nahrungsmitteln und alkoholischen Getränken zu der Stelle, wo die Zeremonie vollzogen wurde. Nachdem er sich auf dem Gipfel des Čingirlèen eine verzweigte Lärche ausgesucht hatte, breitete er an ihrer Wurzel die Nahrungsmittel aus und als er an ihren Ästen strahlend weiße Stoffstreifen befestigt hatte, begann der Širtek-Schamane zu schamanieren. Dazu benutzte er seinen Spiegel. Er heiligte den Himmel, das habe ich gesehen. Nachdem Širtek schamaniert hatte, flaute die Dürrekatastrophe ab, und es kam Regen.“ (ebd.: 68)

Von demselben Schamanen wurde erzählt:

„Sat Širtek ist Feuer- und Regenmacherschamane. Früher war in Chöndergej eine große Dürre. Nachdem wir mit ihm auf den Čingirlèen gegangen waren, heiligte er den Himmel. Wir waren mehr als dreißig Leute zu Pferd. Wir hielten an der Wurzel einer großen Lärche, die auf dem Gipfel des Čingirlèen stand. Bei der Wurzel der Lärche wurden Lebensmittel verstreut und Milchbranntwein verspritzt. Nachdem der Schamane Širtek selbst zuerst Milch gegen den Himmel opfernd gespritzt, danach Heilwasser und Milchbranntwein auf die selbe Weise geopfert hatte, schamanierte er mit seinem Spiegel. Daraufhin kam Regen.“ (Kenin- Lopsaj 1994a: 100)

„Die zeremonielle Verehrung des Himmels ist sehr selten. In weit vergangener Zeit wurde sie vor allem in der Sommerzeit durchgeführt. ... Seither verehrt man den Himmel. Der Schamane Karaa Bagaj Čyrandaj ist auf den Gipfel des Üš-Tej hinausgegangen und ich sah, wie er den Himmel heiligte. Er hat Milch verspritzt, *araga* verspritzt, die besten der weißen Speisen auf einen großen Stein gelegt, das

sah ich. Karaa Bagaj Čyrandaj begann mit dem Schamanenspiegel zu schamanieren:

Das auf dem Feld in der Waldlichtung ausgesäte Getreide vertrocknet.
Mein wohlthätiger Himmel, laß es von Deinem Regen bitte regnen.
Das arme Getreide kommt von seinem Wasser (abgetrennt) vertrocknend um.
Verhänge gnädig das Auge der Sonne mit Wolken.

Die grünen Halme der Gerste vergilben,
verhänge gnädig die Augen des Mondes mit Wolken.
Die Gräser meines Landes der Vater-Ahnen vertrocknen,
vom weißen Regen, laß es gnädig regnen, mein weißer Himmel.

Wie Karaa Bagaj Čyrandaj den Himmel geweiht hatte, so habe ich seine Anrufung wiedergegeben. Etwas davon habe ich vergessen. Er hatte den Himmel beschworen, als Gräser und Getreide in einer Katastrophe verdorrten.“(ebd.: 99f)

Wie wir gesehen haben, werden dem Himmel Opfer dargebracht und es werden für ihn Rituale zelebriert. Die Rituale werden wiederum von Anrufungen und Segenssprüchen begleitet. Hierin ist eindeutig religiöses Handeln zu erkennen. Der Himmel, für uns ein Teil der Natur, wird hier in der mündlichen Tradition und in den Beschreibungen als selbständig denkendes und agierendes Wesen angesprochen, dem es obliegt, alle Wesen der Erde zu zeugen und der vielseitigen Einfluß auf das Leben der Menschen ausübt. Daher möchte ich ihn als Natursubjekt den Hierophanien zuordnen.

Auch die Erde gehört zu den Hierophanien. Sie wird als personifizierte Gottheit verehrt und steht für den Jurtenplatz, die Heimaterde, die alten Nomadenlager, die Plätze der Sippe, auf denen sie seit langer Zeit siedeln, die Bestattungsplätze, wo man die Knochen der „kräftigen“ Ahnen ließ und in einigen wenigen Gebieten auch für die weiten Steppen, wo man Getreide sät.(ebd.: 70) Die Ruhe der Erde darf niemand stören. Es ist eine schwere Sünde, wenn man die Erde aufreißt, umgräbt oder anderweitig verletzt, und man geht auf weichen Schuhen, deren vordere Spitzen nach oben gebogen sind (*kadyg idig* (s. **Tafel 7, 8**)). (Weiss 1997: 257; Budegeči 1994: 13; Harva 1938: 248)

Informanten von Kenin-Lopsaŋ erzählten über die Erde folgendes:

„Spricht man von der Erde, so meint man die Fläche, welche von der Sonne von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang überwandert wird. Die Heimat der Menschen befindet sich zwischen Erde und Himmel. Die Menschen sind in der Erde verwurzelt. Sie stehen in einem engen Zusammenhang mit der Erde, weil man die Nabelschnur des Menschen auf dem Platz vergräbt, wo er geboren wurde, selbst auf dem Jurtenplatz bestattet man sie.“(Kenin-Lopsaŋ 1994a: 69)

„Wenn man von der Erde spricht, so meint man den Platz, auf dem man seit neun Generationen gelebt hat, dies ist das Land der Ahnen. Man sagt, daß das Land der Ahnen gemeinsam mit Mond und Sonne entstanden ist. Die Heimat der Menschen darf nicht verlassen werden, denn sie ist die heilige Erde, wo man die Knochen der Väter liebt.“ (ebd.: 69f)

„Was die Erde betrifft, so liegt sie am Fuße des blauen Himmels, wo es die Flüsse, die Berge, die Steppen und die Lagerplätze der *čadir*¹² gibt. Wie sollten die Menschen ohne die Erde leben? Sie existieren, indem sie das Wild der Erde jagen und ihre Fische fangen. Die Rentierhalter der Tajga pflegen ihr *oran-tajdi*¹³ zu verehren. Wo gibt es etwas besseres als das Ahnenland der Menschen?“ (Kenin-Lopsan 1994a: 70)

Der Erde bringt man regelmäßig Opfer dar, wie uns folgende Aussage zeigt:

„Meine Großmutter brachte jeden Morgen der Erde ein Opfer dar, sie verspritzte frischen Tee mit dem Libationslöffel (*tos garak* – Neunauge; A.Oe.). Mit dem Spritzopfer wandte sie sich auch an alle hohen Berge der Tajga, an den Wald und an die Flüsse.

Dabei verwendete sie folgende Anrufung:

Mutter Erde, ich bitte, gib uns Glück!

Mutter Erde, ich bitte, gib uns Erfolg!

Mutter Erde, ich bitte, behüte meine Kinder!

Mutter Erde, ich bitte, beschütze meinen gesamten *aal*!

Die Tyva pflegen seit alter Zeit den Kult der Erde. Die Tyva führen auch heutzutage noch Zeremonien durch und flehen zur Erde. Auch ich vollziehe den Kult der Erde und nenne sie Mutter Erde.“ (Kenin-Lopsan, M. 1993: 66)

Die Erde vermag als Numen den Menschen zu schützen, ihm Glück und Erfolg zu schenken. Sie wird in der oralen Tradition als liebende Gottheit wahrgenommen, die zu den Menschen als Mutter zu ihren Kindern steht. Ihr Subjektcharakter kann nicht übersehen werden, doch ist sie im Gegensatz zum Vater Himmel keine zornige und launige Gottheit, sie straft nicht, sie schützt ihre Kinder und umgibt sie mit Liebe, schenkt ihnen Nahrung und Wohlergehen, während die Menschen es ihr danken, indem sie die Erde weder durch ihren Schuh noch durch Pflüge aufreißen und damit verletzen.

Gartenbau und Feldbau sind in geringem Maße vorhanden und wird es auch immer gegeben haben. Dennoch hört man unter den tyvanischen Nomaden obiges Argument sehr oft. Wie sich das Graben von Wurzeln und Zwiebeln durch die Nomaden und das Beackern von Land mit diesem Weltbild vereinbaren läßt, konnte ich jedoch leider bislang nicht herausfinden. Das Verhältnis der Menschen zu Himmel und Erde stellt sich sehr innig und insgesamt sehr liebevoll dar. Dies ist m.E. der intensiven Abhängigkeit zu verdanken, in der sich die

¹² Konisches Stangenzelt, das im Osten der Republik Tyva verbreitet ist.

Menschen zu Vater Himmel und Mutter Erde sehen. Der Mensch hat wohl die Möglichkeit im Laufe seiner Rituale und Opfer, Anrufungen und Gebete, den Himmel und die Erde um ihre Gunst zu bitten, doch sieht er sich als Objekt dieser beiden Mächte, ist ihnen ausgeliefert und immer darauf bedacht, sein Verhältnis zu ihnen nicht zu stören. Die Macht der Beeinflussung steht einseitig bei Himmel und Erde, sie sind die Subjekte denen der Mensch passiv oder zumindest nur mit begrenzten Möglichkeiten der Reaktion ausgeliefert ist.

Die Verehrung von Sonne, Mond, Sternen und Sternbildern

Mit der Verehrung des Himmels geht auch die Verehrung der Sonne, des Mondes, der Sterne und Sternbilder einher, denen, wie wir sehen werden, das religiöse Handeln der Tyva gilt. Parallel zu der geschlechtlichen Dualität in den Vorstellungen zu Himmel und Erde, werden auch Sonne und Mond als Elternpaar der Menschen angesehen. So erzählte ein Informant:

„Diese Erzählung entstand in alter Zeit. Die Sonne, das ist die Mutter, so sagt man. Allen lebenden Geschöpfen auf der Erde schenkt die Sonne Wohlergehen. Man sagt, wenn es keine Sonne gäbe, dann gäbe es auf der Erde auch keine Frauen, die Mütter wären, und dann würden auch keine Kinder geboren. Die Sonne oder die Mutter besitzt auch eine einzigartige Kraft für das Leben, deshalb sagen die Menschen, *chiin iem*, was soviel bedeutet wie, meine Mutter Sonne.““ (Kenin- Lopsan 1993: 60)

Ein anderer Informant teilte mit:

„Meine Oma erzählte dies. ... Meine Großmutter stand wie immer früh morgens mit dem Sonnenaufgang auf. Wenn es hell wurde, pflegte meine Großmutter den Morgentee zuzubereiten, sie füllte ihn sofort in einen hölzernen Eimer um und in die Hände nahm sie den Libationslöffel. Damit verspritzte sie Tee zuerst in das Feuer und danach verließ sie die Jurte und opferte der Sonne vom Tee. Dazu sprach sie sehr leise die betenden Worte in dem Rhythmus, mit dem sie Tee verspritzte:

Ich danke Dir, Feuergott, ja Du – göttlicher!
Ich danke Dir, Sonnen-Mutter, ja Du – göttliche!

Die frühen Tyva hielten auch das Feuer für eine Gottheit. Die frühen Tyva hielten die Sonne für die Mutter.““ (ebd.: 67)

Und wieder ein anderer Tyva berichtete:

„Die Entstehung dieser Geschichte geschah vor langer Zeit. Man sagt, die Sonne sei die Mutter. Alles Leben entstand auf der Erde, als die Sonne das Gedeihen schenkte. Man sagt auch, wenn es die Sonne nicht gäbe, dann wäre auf der Erde nichts Lebendiges. Sowohl die Sonne als auch die Mütter haben auf der Erde dieselbe Kraft für das Leben, deshalb begannen

¹³ Irdische Welt.

die Menschen, die Sonne als Mutter zu bezeichnen. Die Menschen höheren Alters des Gebietes Kara-Chöl sprechen bis in die heutige Zeit so von der Sonne.“(ebd.)

Der Sonne gilt das erste morgendliche Tee- oder Milchspritzopfer, denn von ihr hängen Wohlergehen und Glück der Menschen ab. Dabei betet man zu ihr und rezitiert Segenswünsche, wie den folgenden:

<i>„Aldaj Tanđym sirtinden</i>	Vom Gebirgskamm meines Altai Tanđy
<i>Ajas chünüm ünep keldi.</i>	kam meine klare Sonne hervor.
<i>Ak oruum čyryt chünüm.</i>	Meinen weißen Weg erhelle, meine Sonne!
<i>Aksym-kežiin bolгаа, chünüm.</i>	Glück möge (über uns) kommen, meine Sonne!
<i>Arbaj-taraa čaagaj bolzun, chünüm.</i>	Das Gersten-Getreide möge gut gedeihen, meine Sonne!
<i>Ak čem élbek bolzun, chünüm.</i>	Die „Weißen Speisen“ ¹⁴ mögen reichlich werden, meine Sonne!
<i>Aldyn chünnüg örtemčejim</i>	Meine Welt, die (Du) die goldene Sonne hast,
<i>Aška-čutka kirbes bolzun.“</i> (Kenin- Lopsaň 1994a: 66)	Hunger möge Dich nicht erreichen!

Budegeči notierte in ihren Aufzeichnungen folgenden Segensspruch für die Sonne:

„Noch niemand nippte von der Milch,
die ich Dir gebe.
Noch niemand rührte das Getränk an,
das ich Dir gebe.
Deine Gnade
ist ewig.
Aus meiner tiefsten Seele
wünsche ich mir ein gutes Leben
zusammen mit Dir.
Oh Sonne, meine liebevolle,
erfülle meine Wünsche!“ (Budegeči 1994: 12)

Wie die Sonne als weiblicher Ahne der Menschen gilt, so stellen sich die Tyva den Mond als Vater vor und nennen ihn „*aj adam*“ (Kenin – Lopsan 1993: 61) – „Mein Vater Mond!“ Dazu erzählte Körgen-oolom Čalčykovič Monguš:

„Das erzählte meine Großmutter. Die Tyva, welche auf der weißen Welt leben, haben als Ahnen den Mond. Die alten Tyva nannten bekanntlich die Sonne Mutter der Menschen. Deshalb lebt die tyvanische Mutter allezeit mit dem großen Hausherrn in einer Jurte, erzieht Kinder und arbeitet von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Die Tyva betrachten den Mond als Vater, weil der tyvanische Vater ständig auf Reisen ist und sich nur sehr selten in der eigenen Jurte aufhält,

¹⁴ Milchprodukte (dazu s. Oelschlägel 2000)

und auch der Mond ist nicht jede Nacht am Himmel. Wie festgelegt, mal strahlt er und mal verschwindet er in den himmlischen Gebieten.““ (ebd.)

Wie dieses Zitat zeigt, reflektiert man Sonne und Mond als Wesen, die ein dem menschlichen Leben ähnliches Schicksal erfahren. Der Alltag der Menschen wird direkt mit dem von Sonne und Mond verglichen und in Beziehung gebracht, wobei beiden geschlechtsspezifische Tätigkeiten zugeordnet werden. Der Glaube an den Vater Mond und die Mutter Sonne wird häufig auch in Volksliedern besungen, wie folgendes Beispiel zeigt:

*„Ajym yškaš, chünüm yškaš
Aldyn čüve kajda baryl?
Avam yškaš, ačam yškaš,
Avıraldıg ulus kajdal?“*

Wie mein Mond, wie meine Sonne,
wo gibt es ein solch goldenes Ding?
Wie meine Mutter, wie mein Vater,
wo gibt es solche schutzbietende
Leute? (Kenin- Lopsaŋ 1994a: 67)

In enger Verbindung mit dem Mond sieht man das Wetter. So wandte man sich an den Mond mit der Bitte um gutes Wetter (Budegeči 1994: 12) und sieht sich in der Lage, anhand des Mondes das Wetter für den zukünftigen Monat vorherzusagen. Aus dem Schein des Mondes erschlossen sich den Tyva die Niederschläge, Stürme und kommende heiße oder kühle Tage. (Kenin- Lopsaŋ 1994a: 67)

Auch das Ende des alten Jahres und das Heraufziehen des neuen Jahres brachten die Tyva mit dem Mond in Verbindung. Beides pflegte man mit Segenssprüchen zu begleiten:

*„Ajnyŋ čaazy üniüp keldi,
Buura deg čyl erte berdi.*

Der neue Mond kam hervor,
das einem Kamelhengst gleiche Jahr begann
vorüberzugehen.

*Ajnyŋ čaazy čurtta keldi,
Bodagan deg čyl keldi.*

Der neue Mond kam ins Land,
das einem Kamelfohlen gleiche Jahr kam an.

*San salyp baraalgaŋar.
Čažig čažyp čüdünjer.*

Das Rauchopfer entzündend stellt euch (ihm) vor!
Den weißen Trank verspritzend bringt Verehrung
dar!

*Ajdyŋ aj, čüdüp tur men.
Ajdyŋ aj, algap tur men.“*

Heller Mond, ich verehere (Dich)!
Heller Mond, ich rufe (Dich) an! (ebd.)

Die Vorstellungen der Tyva über Sterne und Planeten haben nicht nur mythologischen sondern auch religiösen Charakter. Die südlichen Tyva ordnen z.B. die verschiedenen Sternbilder und Sterne der ersten Himmelschicht zu. Aus der Vielfalt der Vorstellungen über Sternbilder und Sterne sind die Vorstellungen über das Sternbild des Großen Bären, das man *Čedi-Chaan*, d.h. die Sieben Chaane nennt, am weitesten verbreitet. Unter den südlichen Tyva erzählt man sich folgende Mythe.

„Einst lebten auf der Erde sieben Teufel. Sie waren fürchterlich und gefährlich. Als sie sich auf der Erde aufhielten, zerstörten sie die Erde und die Menschen.

Aber sie stiegen in den Himmel auf, und von da an nannte man sie Götter. Dort wurden sie sehr stark und bekamen übernatürliche Kräfte. Sie schauen von oben auf die Menschen und sehen alles, was sie tun. Die einfachen Menschen sollten beständig an sie denken und sich ihrer erinnern.“ (D’jakonova 1976: 285)

Eine weitere Mythe gibt uns andere Informationen über die Entstehung des Sternbildes:

„In der Zeit, als sich Himmel und Erde bildeten, als die Menschen entstanden, geschah folgendes: Ein Alter und seine Frau hatten sieben blonde Söhne. Da starben der Alte und die Frau. Eine große Pferdeherde graste am Kara-Özen, eben dort hatte man sich zum Übernachten niedergelassen.

Am frühen Morgen streiten sich die Geschwister. Es hatte sich noch niemand gefunden, der zu ihren Pferden am Kara Özen geht. Die jüngeren Brüder hörten nicht auf die Worte des älteren Bruders, der ältere Bruder hörte nicht auf die Worte der jüngeren Brüder.

Der große Bruder sprach:

„Wie haben unsere Pferde genächtigt, laßt uns gehen und nachsehen!“

Da antworteten seine jüngeren Brüder: „Ich bin ein Chaan, ich bin einer, der nichts tut (nicht arbeitet).“

Nun sprach ihr ältester Bruder zum Jüngsten von ihnen: Mein jüngerer Bruder! Wie haben die Pferde genächtigt, laßt uns gehen und nachsehen!“

„Ich bin ein Chaan, ich bin kein Mensch, der etwas tut.“; antwortete sein jüngerer Bruder und setzte sich in ihr *čadyr*¹⁵.

Nachdem die sieben blonden Brüder einander nicht beauftragen konnten, flogen sie zum Himmel auf, wurden zu dem Sternbild *Čedi Chaan* und ließen sich am blauen Himmel nieder. Obwohl die sieben Brüder sieben Sterne eines Sternbildes sind, unterhalten sie sich nicht und legen sich nicht die Hände auf die Schultern, sagt man.“

Nach Kenin- Lopsaŋ ist der tragende Gedanke dieser Geschichte, daß die Menschen ihre verwandtschaftlichen Beziehungen untereinander nicht abbrechen sollen. (Kenin- Lopsaŋ 1994a: 75f)

In den Liedern der alten Zeit hat man auch das Sternbild *Čedi Chaan* besungen:

„*Čedi-Chaan dep Dolaan-Burgan*
Čerde tur be, dèerde tur be?
Čerivistij uruglary
Četče tur be, mendi tur be?“
(ebd.: 76.)

Die *Čedi Chaan* genannten sieben Götter,
sind sie auf Erden, sind sie am Himmel?
Die Kinder unserer Erde,
sind sie vollzählig, sind sie wohlauf?

Die Tyva glauben, daß das Schicksal eines Menschen in Übereinstimmung mit dem Jahr seiner Geburt an einen bestimmten Stern dieses Sternbildes gebunden ist. Jeder der sieben Sterne hat einen Namen: *Samčajan-Amčak*, *Šugduržap*, *Dažyčap*, *Chrvončuk* (sic!), *Burgan Bašky*, *Sančy* und *O’tču*. (Budegeči 1994: 12) Abends, wenn sie alle am Himmel leuchten,

¹⁵ Konisches Zelt der Tožu-Tyva, Rentiernomaden und Jäger im Osten der Republik.

kann man ihnen Opfer darbringen – indem man von der am Abend gemolkenen Milch etwas verspritzt – und dem gesamten Sternbild oder seinem eigenen Stern ein Gebet widmen.

Behüte, behüte (uns)!
Meine Sterne,
die ihr immerzu über meiner Jurte strahlt.
Von allen Sternen
ist mir Čedi Chaan am teuersten.
Ihr seht alles,
ihr kennt alles mit Namen,
ihr seit ruhmreich und stark.
Gewährt meinen Segen und mein Glück,
gewährt Segen und Glück für alle,
Ihr, unsere Ahnen – Čedi Chaan! (ebd.: 12f)

Auch bei den Spritzopfern vom ersten Morgentee werden neben anderen auch die sieben Götter dieses Sternbildes angerufen:

„ <i>Tos dëerim, öršëè!</i> “	Meine neun Himmel, behüte (uns)!
<i>Dolaan burganym, öršëè!</i>	Meine sieben Götter (sieben Chaane – Großer Bär), behüte (uns)!
<i>Aldyn chünüm, öršëè!</i>	Meine goldene Sonne, behüte (uns)!
<i>Ajdyn ajym, öršëè!</i> “	Mein strahlender Mond, behüte (uns)!

(Kenin- Lopsaŋ 1994a: 75)

Neben diesen täglichen Opfern gab es auch ein spezielles Fest zur Verehrung des Sternbildes. Dazu berichtet D’jakonova Folgendes:

Bei den Tyva des Kara-Chöl führte man die Anbetung der Sieben Chaane *dolaan-dagyyr* einmal im Jahr in einer Winternacht durch. Die Zeremonie wurde auf Empfehlung eines Schamanen oder Lama durchgeführt, vor allem wenn ein Familienmitglied oft erkrankte. Sie konnte von einem Schamanen geleitet, aber auch ohne ihn durchgeführt werden. Für das Ritual stellte man in der Jurte in der Nähe des Herdes einen hohen Stab auf, der an seiner Spitze einen Querbalken hatte. Die Stange führte über den Rauchöffnungsreifen aus der Jurte hinaus. Man errichtete sie so, daß der Querbalken von der Seite des Sonnenaufgangs zu den *dolaan-burchan* (mong. für Čedi Chaan, A.Oe.) zeigte. Am Fuße der Stange entzündete man ein Rauchopfer, d.h. auf einen flachen Stein schüttete man etwas heiße Kohle und legte darauf Wacholder. Auf dem Querbalken befestigte man sieben (entsprechend der Anzahl der Sterne im Sternbild) wohlriechende Lämpchen. Der Hausherr hielt den Balken mit den räuchernden Lämpchen und die Hausherrin trat inzwischen aus der Jurte mit dem Libationslöffel und verspritzte Milchbranntwein (*araga*) oder Tee in die vier Himmelsrichtungen. (D’jakonova 1977: 178)

Der Zeitpunkt für diese Zeremonie war gekommen, wenn am Himmel die Sterne sichtbar wurden. In der Jurte entzündete man ein Lämpchen mit Butterschmalz und stellte es auf den Boden eines hölzernen Eimers (*chuun*), in den man Milch zu melken pflegte. Den Eimer mit dem brennenden Lämpchen stellte man in den

„Oberen Teil“ der Jurte, wo sich der Ehrenplatz befindet oder man hängte ihn an einen Holzpfeiler der Viehhürde (*kažaa*). Zu dieser Zeit brachte man ein Schaf in die Jurte, das zu einem *ydyk* geweiht wurde. An seinen Hals band man bunte Stoffbänder (*čalama*). Während der Weihezeremonie des Schafes und während man das Licht aus der Jurte trug, lasen der Hausherr oder die Hausherrin spezielle lamaistische Texte aus heiligen Büchern und richteten ihre Rede an die Sterne, vor allem aber an den Großen Bären¹⁶, dabei erbaten sie Erfolg für die Familie, die Vermehrung des Viehs und eine gute Ernte. (ebd.: 178f)

Für die südlichen Tyva gibt es nach Aussagen eines Informanten, den D'jakonova zitiert, andere Angaben. Hier führte man die Anbetung des Großen Bären¹⁷ am 22. jeden Monats in allen Familien durch.

An diesem Abend entzündet man sieben spezielle Bronzelämpchen, die mit Butterschmalz gefüllt wurden und stellte sie in die Jurte über den Eingang der Tür. Man entzündete den Docht, der in die ausgelassene Butter gesteckt war und irgendwer in der Familie zitierte ein spezielles Gebet, das er auswendig wußte. Das Gebet bestand aus sieben mongolischen Worten. Jedes von ihnen bezog sich auf einen konkreten Stern des Sternbildes. Sein Text, den man nur deutend übersetzen kann, ist folgender: 1. *argom-badu* – alle himmlische Schöpfung ist herrlich, erleuchtet die Erde; 2. *busku* – daß mit Hilfe dieses Lichtes alle Menschen auf der Erde gut arbeiten; 3. *divi* – damit alle arbeiten unter diesem Sternzeichen; 4. *algy-kandi* – mögen dort alle bleiben; 5. *nuvti*, 6. *šavta*, 7. *chom* – alles Böse möge verschwinden. Während das Gebet vorgetragen wurde, bewirtete man mit dem Libationslöffel das Sternzeichen. Ein solches Ritual soll, nach Meinung der südlichen Tyva, angeblich von der Familie alles Schlechte fernhalten und die Erfüllung der Wünsche fördern. (D'jakonova 1977: 178f)

Neben den Čedi Chaan werden auch andere Sternbilder verehrt, wie zum Beispiel der Orion, den man in Tyva *Üš myjgak*, Drei Maralhindinnen, nennt. Mit diesem Sternbild ist die Legende eines Jägers verbunden, der auf dem Pferd mit seinen Hunden hinter drei Maralhindinnen herjagte und dabei Pfeil und Bogen in den Händen hielt. Während der Hetzjagd geriet er in den Himmel und wird seitdem verehrt. An dieses Sternbild wenden sich vor allem Jäger. Unmittelbar vor der Jagd und während der Jagd schaut jeder Jäger zu ihm auf und opfert ihm von seinem Jägertee. Segen erhält er dabei besonders von jenem Stern, der den Pfeil des himmlischen Jägers darstellt. (dazu s. D'jakonova 1977: 179; dieselbe 1976: 285; Kuular 1959: 136)

Den Morgenstern (Venus) nennen die Tyva *šolban*. Wenn am Himmel der Morgenstern leuchtet, brechen Jäger und Reisende auf, nachdem sie diesem Stern Tee geopfert haben. Der Abendstern heißt *kamdyg*. Nach Vorstellung der südlichen Tyva wird der Stern mit der Gestalt eines Alten in Verbindung gebracht, der die ganze Zeit essen will. Ißt man abends fettes Fleisch und geht aus der Jurte, so wird dieser Stern, nach Meinung der Tyva, mit seiner

¹⁶ Gemeint ist das Sternzeichen Čedi Chaan.

Zunge die Lippen des Menschen belecken, bis er alles Fett abgeleckt hat. Man meint weiter, dieser Stern würde seinen Aufenthaltsort wechseln, am Morgen sieht man ihn auf der Seite des Sonnenaufgangs und am Abend an der westlichen Seite des Himmels. (D'jakonova 1976: 286f)

Die Gestirne, für unsere westliche Sichtweise Himmelskörper, identifizieren die Tyva in Gesprächen und in der mündlichen Tradition als lebende, menschliche oder menschenähnliche Wesen. Sie führen, wie Sonne und Mond, ein dem menschlichen ähnliches Leben oder sind, wie die Sterne, einmal Menschen gewesen, die durch bestimmte Umstände in den Himmel gerieten und dort zu heute verehrten Gottheiten wurden. Ihre Geschichten widerspiegeln vor allem menschliche Schwächen und Stärken, typische Charaktereigenschaften der menschlichen Existenz. Man erinnert sich ihrer als warnendes oder vorbildliches Beispiel, das für jedermann sichtbar am Himmel prangt. Doch scheinen sie weniger als Himmel und Erde in das menschliche Leben einzugreifen. Sie sind Subjekte und die Tyva bitten sie um Wohlergehen und Glück, d.h. auch sie verfügen über Mächte, an denen der Mensch durch Fürbitten partizipieren möchte, denen er sich als Objekt ihres Wohlwollens fügt. Doch scheint mir am Beispiel dieser Gottheiten eher der Vorbildcharakter wesentlich zu sein als ihre Fähigkeit positiv oder negativ in das menschliche Leben einzugreifen, ohne dies in einem gewissen Rahmen leugnen zu wollen.

Zusammenfassung

Im Vorangegangenen beschrieb ich die wesentlichsten Hierophanien der unerschlossenen Welt und umriß das religiöse Handeln, mit dem sie umgeben werden. Die angeführten Beispiele aus der mündlichen Tradition der Tyva und die Erzählungen der Einheimischen sollten das Bild dieser Objekte der Verehrung vervollkommen. Dabei ist deutlich geworden, daß sie von den Tyva als heilig verehrt werden.

Der nichterschlossene Raum betrifft den gesamten Bereich der sichtbaren und unsichtbaren Gegenden des Universums, die über das von einer Sippe durchwanderte Gebiet hinausgehen. Dazu gehören die Tajga in ihrer Ganzheit, Teile der irdischen Welt und die Erde als Gesamtheit, die untere Welt, die obere Welt und der Himmel mit Sonne, Mond, Sternen und Sternbildern. Alle diese Sphären umrahmen den der Sippe bekannten Raum. Personifiziert oder als von Geistern, Göttern und Menschen und menschenähnlichen Wesen besiedelte Gebiete gedacht, stellen sie Hierophanien dar, die in Ritualen verehrt werden und Gegenstand von Anrufungen und Segenssprüchen sind. Die Tyva sehen sich in enger Beziehung, sogar in

¹⁷ s. Fußnote 110.

Verwandtschaft mit diesen Bereichen des Universums. Immer wieder taucht in Erzählungen das Ahnenpaar der Menschen auf. Himmel und Erde, Mond und Sonne stellen Vater und Mutter der Erdenbewohner dar und werden als solche in den Gebeten der Tyva angerufen. Die Sternbilder *Čedi Chaan* (Großer Bär) und *Ūš myjgak* (Orion) sind Menschen, die vor Urzeiten in den Himmel gerieten.

Die Macht, das menschliche Leben zu gestalten, liegt mehr oder weniger in den Händen eben jener Gottheiten. Die Menschen fühlen sich ihnen ausgeliefert und reagieren mit Bitten und Anrufungen, um sich ihr Wohlwollen zu sichern. Sie verhalten sich nicht passiv, doch scheinen sie dennoch Objekte der Gottheiten zu sein und können nur beschränkt über regelmäßige religiöse Handlungen Einfluß auf ihr von Naturgottheiten bestimmtes Leben nehmen. Mit Gebeten an den Himmel versuchen sie günstiges Wetter zu erzielen. Mit dem morgendlichen Opfer vom ersten Tee des Tages und anderen Ritualen versuchen sie, sich die Gunst der Gestirne, des Himmels und der Erde zu sichern, so daß letztendlich deren Einfluß zu einem guten Leben der Menschen führe und Menschen und Vieh gedeihen.

Die erschlossene Welt

Schadensgeister der Mittelwelt

Die Mittelwelt oder Menschenwelt gilt als besiedelt von einer Vielzahl vor allem schädlicher Geister. „Nach N.F. Katanov kennen die Tyva 99 oder 88 böse Geister. Wahrscheinlich umfaßt diese Anzahl nicht nur die verschiedenartigen irdischen, sondern auch die unterirdischen Geister“; schreibt D’jakonova (1976: 284). Viele Jurten verfügen bis heute über einen Geisterschutz und die Bewohner vollführen verschiedene schützende Handlungen, um ihre Beziehung mit ihnen zu gestalten. So sucht man gegen die von ihnen ausgehenden Gefahren Schutz und Segen bei Geistern und Göttern, die dem Menschen in positiver Haltung gegenüberstehen. (ebd.; Taube, E. 1972: 137) E. Taube versuchte sowohl die Hilfsgeister als auch die Schadensgeister näher zu charakterisieren:

„Die Vorstellungen von den Geistern, mit denen die Schamanen umgehen, und von den Geistern überhaupt, orientieren sich – abgesehen von ihrer äußeren Erscheinungsform – stark am Menschen und an menschlicher Art: Sie brauchen Speise und Trank, sie rauchen, und sie sind mit der Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung ausgestattet, können also zum Beispiel durch Farben (Rot als abwehrende Farbe) oder unangenehme Gerüche ferngehalten oder vertrieben werden. Außerdem sind sie täuschbar, zum Beispiel durch das Wechseln der Bekleidung oder des Namens.“ (Taube, E. 1981: 54f)

Die bekanntesten Schadens- und Krankheitsgeister sind *Aza*, *Buk*, *Albys*, *Kajbyn-ku*, *Četker* und die *Šulbus*. Von den *Aza* glaubt man, daß sie sich in Tiere, z.B. Fische und Vögel,

verwandeln können und so nach Wunsch z.B. in die obere Welt fliegen. Nach Vajnštejn bestanden sie aus Menschenfleisch und Menschenblut, besaßen Lunge und Herz, konnten sich aber unsichtbar machen. (Vajnštejn 1984: 354f) D'jakonova dagegen schrieb, die *Aza* seien nach Vorstellung der Tyva unkörperlich, aber lebendig. (D'jakonova 1976: 282) *Aza* gelten als Krankheitsgeister. Wenn sie sich in einen Menschen hineinbegeben, dann erregen sie eine heftige Krankheit, und wenn der Besessene schließlich stirbt, so geht der böse Geist zu einem anderen über. (Vajnštejn 1984: 355) Nach D'jakonova bewohnen sie die Erde an Plätzen, wo Menschen begraben sind oder wo die Sachen verstorbener gewöhnlicher Leute oder von Schamanen aufbewahrt werden. Die westlichen Tyva sind dagegen der Ansicht, daß die *Aza* überall umgehen. Der Mensch kann die *Aza* manchmal sehen, in Form von kleinen umherspringenden Flämmchen. Bei den südlichen Tyva tauchen sie als Menschen, Fliegen, Eis und auch Filzstückchen auf. Manchmal kommt ein *Aza* in Form eines kleinen Wirbelwindes über den Rauchabzug in die Jurte. Geschieht dies, dann spucken die Tyva dreimal nach ihm aus. In einigen Fällen nennt man die *Aza* auch *Möge* (Recke). Den *Aza* spricht man die Fähigkeit zu, eine der Seelen des Menschen rauben zu können. Dies tun sie, wenn ein Mensch im Verlaufe des Jahres gesündigt hatte und sich nicht an einen Schamanen oder Lama wandte. Die Seele eines Menschen kann ein *Aza* auch dann rauben, wenn diese sich gerade auf Reisen befindet, d.h. sich außerhalb des Körpers aufhält. Er kann sie aber auch aus dem Körper locken, indem er die Person erschreckt. Hat ein *Aza* die Seele eines Menschen geraubt, so ist nur ein Schamane oder ein Lama dazu in der Lage, sie zurückzuholen. Während die Seele vom Menschen entfernt ist, wird er schwer erkranken und befindet sich in einem beunruhigenden Zustand, der bei längerem Fernbleiben der Seele tödlich endet. Gewöhnlich kann nur ein Schamane die *Aza* sehen, aber nach Vorstellung der südlichen Tyva auch ein Lama. Die südlichen Tyva glauben, daß die Seele eines Menschen im Moment des Todes manchmal nicht zu *Erlík-Lovun-Chaan* geht, sondern sich in ein *Chijum*¹⁸ verwandelt. Diese verwandelte Seele wohnt dort, wo sich der begrabene Mensch befindet, und sie bringt viel Leid über die Menschen. Manchmal ruft sie eine Person beim Namen und beklagt sich, daß sie hungrig sei, daß sie keinen Tabak, keine Nahrung und keine Kleidung hat. Deshalb begleiten die Schamanen und Lamas die Seelen zu *Erlík*. Der Platz, wo sich eine solche Seele ansiedelte, ruft gewöhnlich Angst unter den Lebenden hervor, und die Menschen pflegen ihn zu meiden. Die sogenannten *Naryn* waren z.B. Lamas, welche die Toten und ihre verwandelten Seelen vernichteten. Dafür gebrauchten sie besondere Gebete und spielten auf speziellen Instrumenten. Dies taten sie an dem Platz, wo der Verstorbene

¹⁸ Aus dem Mongolischen abgeleitete südtyvanische Bezeichnung für den Geist *aza*. Nach D'jakonova 1976:

begraben wurde. Die Vernichtung der Seele muß man dem Wortsinn entsprechend als ihre Auflösung verstehen, nicht als eine Umsiedlung zu *Erlík*. Wenn ein Mensch an den Zähnen erkrankte, sagte man, daß das Pferd, das sie verschlungen hat, dem Geist *Aza* geweiht werden müsse. (D'jakonova 1976: 282f)

Ein anderer weitverbreiteter bösertiger Geist ist *Buk*. Er hat die Fähigkeit, sich in verschiedene Tiere und Vögel zu verwandeln. Dazu gehören der Wolf, der Hund, der Zobel, der Uhu und das Kamel. (ebd.: 283)

„Nach dem Volksglauben der Tuwiner verwandeln sich Selbstmörder und Opfer tragischer Zwischenfälle in einen kleinen **puk** (=Buk; Anmerkung A.Oe.). Sie waren unsichtbar, und vereinzelt durch die Welt streifend, lebten sie unter den Menschen. Ihre Gegenwart wurde entdeckt, wenn Hunde ohne Anlaß bellten.“ (Schreibweise und Hervorhebung wie im Original) (Alekseev 1987: 109)

Besonders gefährdet wähnen sich die Menschen in der Abenddämmerung, da er zu dieser Zeit umgeht. Seine Bösartigkeit zeigt sich in seinem Verhalten gegenüber den Menschen. Ein von *Buk* befallener Mensch, muß sehr unter ihm leiden. Man schreibt diesem Geist jede Art von schwerer und nicht behandelbarer Krankheit zu. (D'jakonova 1976: 283) Ganze Familien und ganze Sippen können von *Buk* besessen sein.

„...schwollen bei jemandem die Füße ohne merklichen Grund an, hatten sich **puk** (*Buk*; Anmerkung von A.Oe.) bei ihm niedergelassen; erkrankte ein junges Mädchen an Wassersucht und die Arzneien des Lamas stellten sich als wirkungslos heraus, waren **puk** in ihr; sterben in einer Familie nacheinander mehrere Menschen, ist auch das der Einwirkung der **puk** zuzuschreiben.“ (Schreibweise und Hervorhebung wie im Original) (Alekseev 1987: 108f)

In Süd-Tyva herrschte der Volksglaube, ein *Buk* könnte von übelgesinnten Schamanen oder Lamas zu den Menschen geschickt werden. Dem mußte von einem anderen Schamanen oder Lama vorgebeugt oder Einhalt geboten werden. Geschah dies nicht, so glaubte man, daß Unglück in Form von Krankheiten und Viehseuchen über die Familie, die von *Buk* heimgesucht worden war, hereinbrechen würde. Gewöhnlich zogen die Nachbarn solcher Familien sofort mit ihren Jurten weiter und bemühten sich, nicht mit den Mitgliedern jener Familien zu verkehren, denn *Buk* konnte sich leicht über die gesamte Nachbarschaft, ja über die ganze Sippe ausbreiten. (D'jakonova 1976: 283)

Auch *Šulbus* sind bösertige Geister. Gekennzeichnet sind die *Šulbus* durch ihre Geschlechtlichkeit. So gibt es männliche und weibliche *Šulbus*. Sie belästigen jeweils den Menschen des anderen Geschlechts. Alekseev schreibt:

„Ein **šulbus** weiblichen Geschlechts richtet den Mann zugrunde und ein **šulbus** männlichen Geschlechts die Frau.“ (fett im Original) (Alekseev 1987: 109)

Šulbus nähert sich den Menschen in sichtbarer Form, wenn sie außer Haus sind, besonders wenn sie sich sehr weit von daheim entfernt haben. Er neckt und tötet sie in der Steppe oder auf dem Feld, indem er sie erschauern läßt. (ebd.; D'jakonova 1976: 284)

Das Wesen sah mit seinem einen Auge und der Kupfernase schrecklich aus und spie Feuer aus dem Mund, schrieb Vajnsštejn über *Šulbus*. (Vajnsštejn 1984: 355) Dieser Geist lebt auf Bergen und in Höhlen. (D'jakonova 1976: 284)

Ein anderer Geist, der sich dem Menschen sowohl in verkörperter Form als auch in nichtkörperlicher Form nähert, ist *Albys*. Diesem weiblichen Geist wird ebenfalls eine konkrete Gestalt zugeschrieben. In ihrem Äußeren stellt man sie sich als eine schöne Frau mit langen Haaren vor. Vorn hat sie einen Körper, wie ein gewöhnlicher Mensch, am Rücken dagegen hat sie keinen Leib und man sieht ihre Eingeweide. Einem Mann zeigt sie sich nur von vorn, so daß dieser leicht von ihr verführt werden kann. *Albys* wohnt an sandigen und steinigen Orten, wo man manchmal ihre Stimme hören kann, die einem Ziegenschrei ähnlich ist und mit der sie die Menschen zu sich heranlockt. Man meint gemeinhin, daß die *Albys* einen Mann und eine Tochter hat, nach anderen Anschauungen ist sie ein unverheiratetes Mädchen. *Albys* kann in oder außerhalb des Menschen leben. Will sie einem Mann oder einer jungen Frau schaden, so geht sie in diese Person ein, die somit von ihr besessen wird. Eine von *Albys* besessene Person wird geistig gestört. Die Krankheit nennt man *albystar* (wahnsinnig, verrückt werden). Sie gilt auch als die Schamanenkrankheit schlechthin und kann nur von bestimmten Schamanen, sogenannten *Albys-Chamy* (Schamanen der *Albys*), geheilt werden. (ebd.: 283f; Vajnsštejn 1984: 355) Von einer an *albystar* erkrankten Frau erzählte man mir in Mugur Aksy des Mönögün Tajga Gebietes. Sie hatte sich nach Kyzyl begeben, um sich dort in der Dünegür von einem Schamanen behandeln zu lassen. Zu Beginn des 20. Jh. schrieb F. Kon, daß ein Tyva während der Nacht im Wald ein wunderschönes Mädchen gesehen hätte. Sie verführte ihn, doch als sie sich später drehte, war sie eine *Albys*. Danach hatte er für nichts in der Welt mehr Interesse, eingeschlossen lebte er zu Hause, und er verlor den Verstand, berichtet Vajnsštejn. (Vajnsštejn 1984: 355) Im Gebiet Kara-Chöl gab es eine verbreitete Erzählung über eine wilde Ehe zwischen einem Jäger und einer *Albys*. Sie förderte den Erfolg bei der Jagd, und sie ernährte den Jäger mit ihrer eigenen Milch aus ihren langen Brüsten, die sie über ihre Schultern warf, und mit Fleisch, das sie sich von ihren eigenen Rippen abschnitt. Dieser Geist hat auch die Fähigkeit, sich zu verwandeln. Als eine Art Stein kann sie riesige Entfernungen zurücklegen, als Maus kann sie in Jurten eindringen. Sie kann auftreten als Bär, Wolf, Rabe, Uhu und als Kuckuck. (D'jakonova 1976: 284)

Im Süden Tyvas erhält man Informationen über den sogenannten *Četker*. Dieser sehr böse Geist hat nach D'jakonova einen Körper, ist aber für den einfachen Menschen unsichtbar. Hat er die Seele eines Menschen gefangen, so muß dieser sterben. Nur Schamanen können diese Geister sehen. (ebd.)

Die oben benannten Geister der Mittelwelt agieren im Gegensatz zu den im Folgenden beschriebenen ortsunabhängig. Sie gelten in erster Linie als böartige Wesen mit starken individuellen Zügen. Sie fügen den Menschen ausschließlich Schaden zu, weshalb sich auch kein Tyva an sie mit der Bitte um Segen und Wohlergehen wenden würde. Dennoch gelten ihnen Rituale, nämlich um Schaden zu verhindern, bereits eingetretenen Schaden zu beseitigen oder zumindest zu mindern. Als auf Menschen wirkende Geister gehören sie zu deren Subjekten in der Mittelwelt, doch ist ihr Wirken einseitig zum Negativen gerichtet, und der Mensch strebt mit all seinen auf diese Geister bezogenen religiösen Handlungen einzig seinen Schutz vor ihnen an. Die Tyva unterscheiden m.E. nicht zwischen diesen Krankheitsgeistern und anderen zu Naturphänomenen gehörigen, wohlwillenderen Geistern. Die Einen wie die Anderen sind ein Teil ihrer Umwelt, in der sie leben, und damit ein Teil der Natur und der Naturreligion. Zu erwähnen ist, daß diese Geister in unserem Zusammenhang eine Ausnahme darstellen. Sie sind die einzigen Subjekte der Mittelwelt, denen religiöses Handeln gilt, die aber nicht mit dem Attribut „*ydyk*“ geehrt werden. Sie bewegen sich im Grenzbereich der Hierophanien und bewirken auch nur eine Seite des sonst ambivalent erscheinenden numinosen Gefühls, Ottos *tremendum*, das Grauen.

Herrengeister

Wie bereits oben angedeutet, besteht ein wesentliches Kriterium für den erschlossenen Teil der Tyva-Welt in der Unterscheidung zwischen heilig und profan, die sich besonders am Beispiel der Verehrung von Natursubjekten feststellen läßt. Russische Wissenschaftler sprechen hier von einer Personifizierung der Natursubjekte, in Form von „Herren“, wodurch sie zum Ziel der Verehrung wurden. Ich möchte jedoch betonen, daß die Heiligkeit bestimmter Natursubjekte nicht allein einer Personifizierung zu verdanken ist. Dagegen sprechen zwei Gründe. Zunächst werden alle Natursubjekte als beseelt angesehen. Die Personifizierung besteht also schon in ihrer Beseeltheit, worauf die besondere Beziehung der Tyva zur Natur beruht. Die Seele ist dabei ein Teil des Natursubjektes. Wird dieses vernichtet oder zerstört, so zerstört und vernichtet man auch seine Seele. Die Herrengeister (*éé* sing., *ééler* pl.) spielen hier jedoch noch keine Rolle. Zum zweiten werden nicht alle Subjekte der Natur, wenn auch beseelt, zum Gegenstand der Verehrung, die sie als heilig aus den

gewöhnlichen Natursubjekten herausheben. Erst hier bekommen die *ééler* ihre tragende Rolle in der Religion der Tyva. Denn nur Natursubjekte, denen ein solcher Herrengest zugesprochen wird, gelten als heilig, werden zur Durchführung von kultischen Handlungen aufgesucht und sind Gegenstand von Gebeten, Anrufungen und Segenssprüchen. Dabei handelt es sich aber um eine Auswahl aus der Masse der durch ihre Beseeltheit bereits als persönlich gedachten Natursubjekte, und angebetet wird sowohl das Natursubjekt selbst als auch der in ihm lebende Herrengest. D.h. nicht die Personifizierung von Natursubjekten allein, sondern die Zuweisung der Qualität „heilig“ in Form von Herrengestern sind m.E. das tragende Element der tyvanischen Verehrung von Natursubjekten. Dabei sind die Herrengester nicht mit dem Naturphänomen oder seiner Seele identisch. Sie sind solitäre Geister, die dieses Subjekt als Behausung gewählt und so mit ihm verbunden sind. Wird das Subjekt entweiht oder gar zerstört, so kann es der Herrengest verlassen und sich ein neues Subjekt suchen, in welches er eingeht, ohne dabei größeren Schaden zu nehmen.

Diesen Herrengestern wird keine bestimmte Gestalt zugesprochen, dennoch denkt man sie sich manchmal in tierischer oder menschlicher Gestalt. Die Tyva stellen sie auch nicht dar. Man hält sie für sehr empfindlich, sie sind leicht und oft gekränkt. Andererseits lieben sie die verschiedenen Geschenke der Menschen, die Opfergaben, und vergelten sie mit Hilfeleistungen, um die sie während der Riten gebeten werden. Gewöhnlich dulden sie nicht das Eindringen in ihren Herrschaftsbereich und erzürnen bei der Entweihung ihres Gebietes. So glaubt man, daß sie auf alle Bereiche des menschlichen Lebens negativ oder positiv Einfluß nehmen können, d.h. auch hier finden wir das Subjekt gegenüber dem Objekt Mensch. Natursubjekte, denen solche Herrengester bis in die heutige Zeit zugesprochen werden, sind bestimmte Berge, Wälder, Bäume, Gewässer und verschiedene Plätze, wie Waldstücke, Bergschluchten und Pässe. Man glaubt, daß die Herrengester der Berge und Pässe über die größte Kraft verfügen. Es gibt jedoch keine Hierarchie unter ihnen. Sie erscheinen schon durch ihre gleichmäßige Benennung (*éé*) als homogene Spezies. Im Zentrum des menschlichen Lebens haben sowohl der Jurtenplatz als auch das Herdfeuer ihren Herrengest. Auch die Gebirgstajga (*oran tanđi*), in der die Menschen ihre Weidelager finden, sowie die irdische Welt als Ganzes gesehen (*oran delegej*) verfügen jeweils über einen *éé*. (dazu s. D'jakonova 1976: 281f; D'jakonova 1977: 174, 181; Wajnschtejn 1996: 244ff; Vajnštejn 1984: 354)

Oran delegej – die irdische Welt

Die irdische Welt als Ganzes hat ihren Herrengeist: *oran delegej èèzi*. Auch ihm gelten die o.g. Opfer nach dem Morgenmelken der tyvanischen Hausfrauen. Sie verspritzen etwas vom ersten Morgentee mit dem Libationslöffel in alle Himmelsrichtung und begleiten dieses Zeremoniell mit Segenssprüchen und Anrufungen. Es handelt sich hierbei um eine Bewirtung des Herrengeistes der umgebenden Welt, die das Wohlergehen der Familie und des dazugehörigen Viehs sicherstellen soll.

F. Ja. Kon machte bei den Tyva des Flusses Cholešoluk (sic! Schreibung wie im Original) folgende Beobachtung. Die dortigen Tyva steckten in die Erde nahe der Jurte Birken, die sie zu besonderen Anlässen mit Stoffbändern (*čalama*) schmückten. Die Birken symbolisierten den Schutz der Jurte, des Viehs und der Tiere der Tajga vor dem Verderben. Vor diesen Birken vollzog man Gebete zu Ehren von *oran delegej* und *oran tajdi* zum Wohlergehen der Menschen, des Viehs und des Wildes. Auch G. N. Potanin berichtete über die Verehrung von *oran delegej*. Die Tyva weihten dem Herrengeist der irdischen Welt Rappen und machten den Bäumen Geschenke in Form von Stoffstreifen (*čalama*). Dabei verneigten sie sich in die vier Himmelsrichtungen und sprachen „*Oran delegej öršëë*“ (*Oran delegej*, behüte (uns)!, A.Oe.) Solche Zeremonien wurden durchgeführt, wenn man z.B. um guten Jagderfolg bat. Dabei wurde nach den Worten Potanins *oran delegej* mit einem Gott assoziiert, den der Tyva anbetete. (D'jakonova 1977: 174f)

Ovaa – die Kultstätten am Beispiel heiliger Pässe und Berge

Wir können nach ihren Aufenthaltsorten zwei Arten von Herrengeistern unterscheiden. Die einen haben eine Behausung, während anderen eine Behausung in Form eines *ovaa* geschaffen wird. Feste Wohnstätte haben u.a. die Herrengeister des Feuers (den Herd), die Herrengeister der Jurtenplätze, die Herrengeister der Quellen und schließlich die Herrengeister der heiligen Bäume. Sie hausen in den Natursubjekten, denen sie zugeschrieben werden.

Anders ist es bei Herrengeistern bestimmter Gegenden, Täler, Schluchten, Pässe, Berge, Gebirge, Ebenen, Flüsse, Seen und anderer Gewässer. Sie halten sich zwar in ihrem Herrschaftsbereich auf, doch sind sie an keine bestimmte Lokalität gebunden, was die Ausführung von regelmäßigen größeren Ritualen und die Kommunikation mit ihnen erschwert. Opferzeremonien bedürfen eines festen Platzes. Man könnte vermuten, daß aus diesem Grund *ovaa* errichtet werden. Wie mir meine Informanten erklärten, sollen sie dem Herrengeist einer bestimmten geographischen Erscheinung eine Art Residenz bieten, bei der nun die Rituale durchgeführt werden können.

Abb. 4: *daš ova* (Stein- *ovaa*). Zeichnung: Autorin.

Zwei Varianten von *ovaa* finden sich in Tyva. Zum einen der *daš ovaa* (Stein-*ovaa*, s. **Tafel 10**). Er besteht aus Steinen, die zu einer konischen Form aufeinander geschichtet wurden. In dieser Steinaufschüttung stecken Holzstangen und Äste, die mit Opfergaben aus Stoffbändern geschmückt sind. Zum anderen gibt es den aus langen Holzstangen, Ästen und Reisen zu einem konischen Gebilde zusammengestellten *čadyr*¹⁹ *ovaa* (*ovaa* aus Holz). In dessen Zentrum befindet sich eine lange Stange, an deren oberen Ende ein geschnitztes Gebilde angebracht ist. (s. **Abb. 4 u. 5**) Der Eingang eines *ovaa* ist generell nach Osten ausgerichtet. Welche dieser beiden Arten errichtet wird, richtet sich danach, ob sich in der Umgebung genügend Steine befinden, die zu einem *ovaa* aufgeschichtet werden können. Handelt es sich um eine steinarme Gegend, so wird ein *čadyr ovaa* (s. **Tafel 11**) errichtet.

Über beide Arten von *ovaa* konnte ich während meiner Feldforschung in Tyva Material sammeln. Stein-*ovaa* finden sich vor allem im Gebirge. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß ich auf allen Pässen des Mönğün Tajga (Silbernes Gebirge), die ich 1997 passierte, Stein-*ovaa* vorfand, denen die Tyva entsprechend der alten Überlieferungen begegneten. Der Paß ist die höchste Stelle eines Weges durchs Gebirge sowie ein heiliger Platz, denn auf ihm wohnt ein starker Herrengest. Deshalb wird auf den Pässen weder Holz geschlagen, noch pflückt man dort Blumen. Bis in die heutige Zeit wird auf jedem Paß ein *ovaa* errichtet. Er zeigt dem Wanderer die genaue Stelle an, von der an sein Weg wieder abwärts verläuft, und er ermöglicht ihm bei einer kurzen Rast, die an einem solchen Ort unumgänglich ist, sich bei dem Herrengest über das glückliche Passieren des bisherigen Weges zu bedanken und um einen guten, ungefährdeten und glücklichen weiteren Weg zu bitten.

Wo genau der *ovaa* zu errichten ist, legt der Schamane fest, nachdem er sich von der Existenz eines Herrengestes überzeugt hat. Die Tyva sagen dazu: „*Čer èèzi bar.*“ (Es gibt einen Ortsherrn.). Der Herrengest eines Passes hält sich am liebsten an dessen höchstem Punkt auf. Daher gilt es für den Schamanen, nur diesen festzustellen und dort den *ovaa* errichten zu lassen. Bevor man unter Anleitung des Schamanen, später auch durch einen Lama, einen solchen *ovaa* zur Verehrung des Herrengestes dieses Ortes errichtet, muß der Platz belebt werden. Dabei handelt es sich um eine besondere Schamanenseance und um ein *saŋ*-Opfer (Rauchopfer), das mit einem großen Fest verbunden ist. Diese Weihezeremonie, *ovaa daggyr*, findet nach der ersten Belebung des Platzes in regelmäßigen Abständen, wenigstens aber einmal im Jahr statt. Weiter unten werde ich sie näher beschreiben. Während des Festes, das nach der eigentlichen Opferzeremonie beginnt, werden von den Teilnehmern nach und nach

¹⁹ *čadyr* – mit Rinde bedecktes konisches Stangenzelt der Ost-Tyva.

die ersten Steine zusammengetragen. Später wird der *ovaa* wie von Zauberhand wachsen, denn jeder Passant legt einen oder mehrere Steine hinzu. In das Zentrum des Platzes steckt man zunächst eine lange dünne Holzstange (*čanggyš*), die nach Angaben einer meiner Informanten von einem *kara sug* (schwarzes Wasser; gemeint ist hier eine sumpfige Quelle) bei einer besonderen Zeremonie geschnitten werden muß. Diese Stange stellt wie auch die Stange im Zentrum des Holz-*ovaa* nach Harva die *axis mundi* dar und wird als eine Gottheit verehrt. (Harva 1938: 46) Um diese Stange, die mit Stoffbändern (*čalama*) geschmückt wird, häuft man die Steine an und schließlich steckt man noch weitere Holzstangen in die Steinaufschüttung, so daß die längste Holzstange aufrecht im Zentrum des *ovaa* steht und die anderen sich um sie herum gruppieren. Auch an die anderen Äste hängt man Stoffstreifen, die als Opfergaben gedacht sind. Es handelt sich dabei im günstigsten Fall um Stoffstreifen weißer Farbe, aber auch andere Farben, außer schwarz, sind möglich. Keinesfalls dürfen die Stoffstreifen jedoch schmutzig sein.

Gelangt ein Wanderer zu einem *ovaa*, spricht er: „*Öršëë xajyakan!*“ – „Beschütze (mich), Erhabener!“ Bei dem Wort *xajyakan* handelt es sich um eine Umschreibung des Namens eines Herrngeistes. Es wird nach E. Taube auf die verschiedenen höheren und verehrungswürdigen Wesen angewendet, deren Namen tabu sind. (Taube, E. 1974: 592) Möglich ist auch der Ausruf: „*Öršëë burgan!*“ – „Beschütze (mich) Gottheit!“. Seltener verwendet man die Namen des Berges, des Gebirges oder der Tajga allgemein, wie in folgendem Segensspruch:

*„Chöndergejniň art kyry!
Chölgem mungaš, ünüp keldim.
A'dymdan düškeš, jöreelim saldym.
Ak oruumnu oruktadym, chajyakan.*

Paßgrenze des Chöndergej!
Mein Reitpferd geritten, gelangte ich an.
Von meinem Pferd abgestiegen, trage ich meinen
Segensspruch vor.
Meinen weißen Weg verfolgte ich, Heiliger.

*Kök dëerimniň adaanda sen.
Chörzünnüg čerimniň kyrynda sen.
Čortkan a'dymga čovag čok bolzun.
Čoraan bodumga chala čok bolzun.*

Am Fuße meines blauen Himmels liegst Du.
Über meiner Erde, die festen Boden hat, befindest
Du Dich.
Für mein langsames Pferd möge es keine
Erschöpfung geben.
Für mich Reisenden möge es keine Betrübnis
geben.

*Bediň teptim, chajyakan.
Berimčeňni diledim, chajyakan.
Savanyň bajyn čažyp tur men, ulug art.*

Deine Höhe betrat ich, Heiliger.
Dein Heil suchte ich, Heiliger.
Den Reichtum des Gefäßes bringe ich als
Spritzopfer dar, erhabener Paß.

Salym-čajanny bürgetpe, ulug art.

Laß das Schicksal sich nicht trüben, großer Paß.

Ulug arttyň bedii sen sen.

Du, des großen Passes Höhe bist Du.

Uzun chemniň bažy sen sen.

Du, des langen Flusses Anfang bist Du.

Uzun oruum kyzryp kör.

Meinen langen Weg verkürze doch!

Ulug üülem čogutčup kör.

Mein großes Schicksal laß sich doch vollenden!

Ulug Chöndergejim, örsëë.

Mein großer Chöndergej, beschütze mich!

Ulug Taňdym, örsëë.

Mein großes Taňdy (-Gebirge), beschütze mich!

Ulug artym, örsëë.

Mein großer Paß, beschütze mich!

Ulug éëzi, örsëë!“

Sein großer Herr, beschütze mich!

(Kenin-Lopsaň 1994a: S.72)

Man legt nun einen oder mehrere Steine auf den *ovaa*, die man bereits auf der letzten Wegstrecke gesammelt hat. Außer einem Stein können auch drei Steine (drei Steine hat die Feuerstelle), fünf Steine (fünf Sterne der Orion, hier *Üš myjgak* – die drei Maralhindinnen), sieben Steine (sieben Sterne hat der Große Wagen, hier *Čedi Chaan* – die sieben Chaane) oder neun Steine (man stellt sich am Mönğün Tajga neun Himmel vor) auf dem *ovaa* niedergelegt werden. Die meisten Passanten begnügen sich jedoch mit nur einem oder drei Steinen. Weiterhin bindet man bei solchen Anlässen als Opfergabe Stoffbänder an die im *ovaa* steckenden Stangen.

In früherer Zeit umkreiste man den *ovaa* drei 1/2 mal, indem man im Osten, wo die Sonne aufgeht, seinen Weg begann und im Westen, wo die Sonne untergeht, seinen Weg beendete. Mir wurde jedoch von dieser Sitte aus älterer Zeit nur noch erzählt, selbst konnte ich sie nicht mehr beobachten.²⁰

Am *ovaa* macht man eine obligatorische Pause und ißt etwas. Meist befindet sich in der Nähe des Kultplatztes eine Herdstelle, wo man seinen Tee kochen kann, von dem man den ersten Teil dem Herrn des Ortes durch Libation opfert. Auch von den mitgebrachten Speisen wird der erste Teil geopfert. Als Opfergaben beliebt sind *araga* (Milchbranntwein), den man verspritzt, *dalgan* (grob gemahlene Mehl), *kurut* (Trockenquark), selten gekochtes Fleisch von Fettsteiß oder Brustbein (keinesfalls rohes Fleisch), Brot u.a.m. Alles wird verstreut oder auf eine eigens dafür vorgesehene Opferplatte gelegt. Durch die Opfergabe würde der Geist auf seinen Besucher aufmerksam, erklärte man mir. Seine Aufmerksamkeit zeigt sich, wenn plötzlich ein leichter Windstoß den Anwesenden trifft.

Wo ein *ovaa* steht, wohnt ein Geist, der Herr des Ortes, bzw. die Lokalgottheit. Ihm gelten die Opfer, und er macht den Weg frei oder gewährt die Wünsche, die ihm vorgetragen werden.

²⁰ E. Taube teilte mir mit, daß sie auf einer 1993 durchgeführten Reise durch Tyva, das Umkreisen des *ovaa* noch beobachtete.

Meist handelt es sich um einen leichten und offenen weiteren Weg, der sich dem Wanderer unbeschwerlich und sicher zeigt. Bringt man keine Opfergaben dar, so wird der Herrengeist des Ortes gekränkt sein und der noch zu passierende Weg des Wanderers wird schlecht. Man kann einen *ovaa* auch aufsuchen, um besondere private oder öffentliche Wünsche vorzutragen. So besucht man einen *ovaa* in Dürrezeiten, um den Himmel zu weihen und gemeinsam mit ihm den Herrengeist des Ortes, wie folgendes Beispiel einer *ovaa*-Weihe zeigt:

<p>„<i>Ak-la dèèrim, kök-le dèèrim!</i> <i>Ajas turgar, chünnep turgar.</i> <i>Albaty čon čyglyp keldi,</i> <i>Agyn čašti, kögün tuttu.</i></p>	<p>Mein weißer Himmel, mein blauer Himmel! Seid klar, erstrahlt vor Sonne! Das untertänige Volk hat sich versammelt, es hat sein „Weißes“ (flüssige Milchspeisen, A.Oe.) verspritzt und sein „Blaues“ (<i>chadak</i>²¹, A.Oe.) überreicht.</p>
<p><i>Kara bulut dirgetpejer.</i> <i>Karžy diñmit chölzetpejer.</i> <i>Ovaa-Tejni dagyj berdi.</i> <i>Orgu čonum chöglej berdi.</i> <i>Čerim-čurtum kaanaj berze,</i> <i>Čedi chondur ča'stadyñar.</i> <i>Taraan taraa čaagaj bolzun.</i> <i>Dazir šölder čėčektelzin.</i> <i>Arga-aryg nogaan bolzun.</i> <i>Añnar-meñner özer bolzun.</i> <i>Ak-la dèèrim, kök-le dèèrim!</i> <i>Algan tur men, čörėèn tur men.“</i> (Kenin – Lopsaŋ 1994a: 113)</p>	<p>Laßt schwarze Wolken sich nicht versammeln! Laßt heftigen Donner nicht über den Himmel rollen! Wir haben den <i>ovaa</i>-Hügel geweiht. Mein Orgu-Volk hat sich vergnügt. Wenn mein Land zu verdorren beginnt, dann laß es sieben Nächte lang regnen! Das ausgesäte Getreide möge gedeihen! Die kahlen Felder mögen blühen! Die Wälder mögen grünen! Das Wild möge heranwachsen! Mein weißer Himmel, mein blauer Himmel! Ich preise (Euch), ich rufe (Euch) an!</p>

Ein anderer *ovaa*, den ich genauer untersuchen konnte, ist der *čadyr ovaa* des Berges Ak Baštyg (der Weißköpfige) im Mönğün Tajga-Massiv bei der Siedlung Mugur Aksy. (s. **Tafel 11**) Der *ovaa* des Berges Ak Baštyg wird nur zu bestimmten religiösen Anlässen aufgesucht. Verehrt wird hier ein sehr starker Geist, der Herrengeist des Ak Baštyg. Er gilt als gefährlich. Man sagt, er könne Übelwollenden die Seele nehmen. Daher muß man sich dem *ovaa* langsam und vorsichtig nähern. Die Grenze des heiligen Bezirkes wird durch fünf kleine *ovaa* markiert. Dort macht der Besucher halt und kniet nieder. Laien nähern sich dem *ovaa* ohne Aufforderung durch den Schamanen oder den Lama zu Hilfszwecken nicht weiter als bis zu dieser Grenze. Nachdem man sich niedergekniet hat, reinigt man sich über *artyš* (Wachholderrauch), opfert weiße Speisen oder Süßigkeiten, indem man sie verstreut und bleibt noch eine Weile sitzen. Dann erst bringt man sein Anliegen vor. Während man sich von dem

²¹ Geweihtes Tuch.

ovaa entfernt, bewegt man sich zunächst rückwärts, indem man dem *ovaa* weiterhin seine Vorderseite zeigt. Hat man sich so eine Strecke entfernt, kann man sich umdrehen. Zurücksehen sollte man allerdings nicht, auch das gilt als gefährlich.

Abb. 5: *čadyr ova* (*ovaa* aus Holzstangen). Zeichnung: Autorin.

Bei dem *ovaa* findet einmal jährlich im Frühling (Ende Mai bis Juni), wenn alles grün wird, ein großes Rauchopfer (*ovaa dagyyr*) statt. Man bittet dabei um allgemeines Wohlergehen, Glück, gutes Wetter, fettes Vieh, Gesundheit und unter buddhistischem Einfluß auch um gutes Karma. Nach anderen Angaben findet auch im Herbst ein solches Opferfest statt, in dessen Verlauf man sich bei dem Herrengest des Ortes für die erbrachten Wohltaten bedankt.

Frauen nähern sich dem *ovaa* nicht, nur Männer unterstützen die Lamas oder Schamanen bei den Vorbereitungen zum Opfer und während seines Verlaufes. Die Frauen bleiben am Fuße des Berges und schauen von da aus zu. Für sie ist es zu gefährlich, sich der Macht dieses Ortes und des dort hausenden Herrengestes auszusetzen. Man sagte mir, Frauen und Kinder könnten krank werden, wenn sie sich dem *ovaa* nähern. Andererseits befürchtet man auch, daß der Herrengest den Ort verlassen wird, den eine Frau betreten und dadurch entweiht hat.

Vor dem *ovaa dagyyr*, der Weihezeremonie, findet das *ovaa septëer* (das *ovaa* in Ordnung bringen) statt. Es ist eine Art Vorbereitung des Festes. Neues, frisches Holz wird zum *ovaa* gebracht. Einige Tage später beginnt das eigentliche *ovaa dagyyr* (*ovaa*-Weihe). Es wird mit dem *saŋ*-Opfer (Rauchopfer) eingeleitet und schließt mit einem rauschenden Fest.

Sind die Männer zum Rauchopfer beim *ovaa* angelangt, wird zunächst Tee gekocht und der Schamane eröffnet die heiligen Handlungen mit der Teelibation. Weitere Opfer sind Lebensmittel: Brustbein, Fettsteiß und Blutwurst eines bei der Vorbereitung geschlachteten Schafes, *dalgan* (grob gemahlene Mehl), *kurut* (Trockenquark in großen Stücken), *aaržy* (Trockenquark in kleinen Stücken), *čökpek* (der Rückstand bei der Herstellung von Butterschmalz), *byštak* (Käse), *taraa* (Hirse oder Getreide), *saržak* (Butterschmalz), *smetana* (Sahne) und *öreme* (Rahm).²² Parallel zu der *saŋ*-Opferzeremonie werden *süt* (Milch), *araga* (Milchbranntwein) und *süttüg šaj* (Milchtee) mit dem Libationslöffel (*tos karak* - Neunauge) verspritzt.

Bei dem *ovaa* befindet sich ein großer Opferstein. Auf diesem legt man Zweige zu einer Art hölzernen Rost zusammen, legt darauf die Nahrungsmittel und baut darum eine konische

²² Zur Herstellung der Weißen Speisen und zu ihrer Bedeutung als Opfer s. Oelschlägel 2000.

Holzkonstruktion. Das Feuer wird entzündet und die Nahrungsmittel werden auf diese Weise zusammen mit Wacholder verbrannt.

Während das Feuer brennt, schamaniert der Schamane bei oder im *ovaa* und singt dabei Anrufungen und Segenssprüche wie folgendes Beispiel, das dem Herrengest eines Hügels galt und von Kenin-Lopsaŋ 1973 aufgezeichnet wurde:

„*Avyraldyg Kyzyl-Tajgam!*
Ak südüm čažyp tur men!
Albatyŋny kèergen öršèè.

Taraa-bydaa düžütür bolzun.
O't-sigen čaagaj bolzun.
Aŋ-meŋ èlbek bolzun.
Kat-čimis töktür bolzun.
Ovaany dagyp tur men, Čajyrakan.
Oran-čurtum öršèè, Čajyrakan.
Dumaa-chanaani yrat, Čajyrakan.
Ažy-töldü kèerge, Čajyrakan.
Adam-ögbem čurtun charaan sen.

Ak oruum öršèè, Kyzyl-Tajgam.

Oran-čurtum èzi sen, Čajyrakan.

O't-sigenni saglaŋnat, Čajyrakan.“
(Kenin-Lopsaŋ 1994a: 113f)

Mein wohltätiger Roter Tajga!
Verspritzend opfere ich meine weiße Milch.
Deine Untergebenen sind gekommen, beschütze
(uns)!
Die Getreidearten mögen ertragreich sein!
Die Gräser mögen gedeihen!
Das Wild möge reichlich sein!
Beeren und Früchte möge es im Überfluß geben!
Den *ovaa* weihe ich, Erhabener.
Mein Heimatland beschütze, Erhabener!
Die Krankheiten nimm von uns, Erhabener!
Habe Mitleid mit Deinen Kindern, Erhabener!
Hast Du das Land meiner Ahnen von oben
gesehen?
Meinen weißen Weg beschütze, mein Roter
Tajga!
Du bist der Herrengest meines Heimatlandes,
Erhabener.
Bewege sacht die Gräser, Erhabener!

Begleitete ein Lama die Zeremonie, so las dieser während des Rauchopfers aus einem heiligen buddhistischen Text (tyv. *sudur* - Sutra). Der Lama oder auch der Schamane, seltener beide zusammen, hielten sich direkt beim *ovaa* oder in diesem auf, während die Männer ihnen aus gebührender Entfernung zusahen. Die Schamanen bitten in ihren Anrufungen um Gesundheit, allgemeines Wohlergehen, Reichtum der Menschen, Erfolg in der Viehzucht und bei der Jagd, Vermehrung des Viehs und des Jagdwildes. Einige Männer, die Schamanenhelfer, verspritzten Milch, Milchtee und Milchbranntwein, während der Schamane seine Anrufungen singt. Man müsse den Geist zum Trinken verleiten, um ihn so positiv zu stimmen, erklärte man mir zu dieser Sitte. Ist der Geist satt und hat der Opfer genug, geht das Feuer von selbst aus. Dies ist das Zeichen für den Beginn des Festes. Die Männer kehren zu dem Platz zurück, an dem die Frauen gewartet haben, die in der Zwischenzeit ein kleineres Rauchopfer durchgeführt haben können.

Während des Festes wird in großen Mengen gegessen und getrunken. Eine wesentliche Rolle dabei spielen auch die drei Wettkampfsarten der Tyva. Es finden ein Pferderennen,

Ringwettkämpfe (s. **Tafel 12**) und Bogenschießen statt, und schließlich wird getanzt und gesungen, wie z.B. folgendes Lied:

„*Tonum adaa toglap tōngen*
Tooruktug Koškarlignī.

Wo sich der Saum meines *ton*²³ abnutzte und verschleiß,
oh, dieser Koškarlyg (Wildschafe habende), reich an
Zedernüssen.

Èdeem adaa èlep tōngen
Èziriktig Čingirlèenni.
Ovaa dagaan ydyk čerge
Ooldar, kystar dojlaar čüve.
Oraj dünü düžüp kéerge,
Ottug cyldys čazar čüve.“
(ebd.: 114)

Wo sich der Saum meines Rockschoßes abnutzte,
Oh, dieser Čingirlèen, reich an Rehkitzen.
An dem geweihten Ort, wo man den *ovaa* verehrt,
feiern und zechen Jungen und Mädchen.
Wenn ihre späte Nacht herabkommt,
sprühen die feurigen Sterne.

Mänchen-Helfen und D’jakonova berichten von *ovaa*, deren Zentrum durch einen Altar charakterisiert war. So schreibt Mänchen-Helfen:

„...in der Mitte ist aus kleinen flachen Steinen ein Altar aufgeschichtet, auf dem allerlei Figuren stehen; meist aus Holz geschnitzt, aber auch, wie ich es in der Nähe der russischen Grenze fand, aus Brot geknetet: Bären, Vögel, Rinder, Schildkröten. An den Wänden hängen mitunter Holzschnitte, Götter darstellend, um den Altar sind kleine Fadenkreuze aufgestellt.“ (Mänchen-Helfen 1931: 90, 93)

Leider läßt er offen, was die vielen Accessoires zu bedeuten haben. D’jakonova trifft noch in den 70er Jahren auf die verschiedensten Kultgegenstände, die ich 1997 nicht mehr beobachten konnte. Sie erzählt von Darstellungen wilder Tiere und von Haustieren, die aus Holz geschnitzt wurden, von Opfergeschirr und Nahrungsmitteln, sowie von Darstellungen verschiedener Geister. Die Tierfiguren sollen die Vermehrung und die Gesundheit der dargestellten Haus- und Wildtiere absichern. (D’jakonova 1977: 190) Nach einer Information von E. Taube handelt es sich bei solchen Tierdarstellungen immer um Opfergaben, die dem jeweiligen Geist zur Nutzung übergeben werden, z.B. als Reittier.

Eine andere Möglichkeit, die Vermehrung und die Gesundheit der Herde sicherzustellen, ist die Tierweihe (geweihtes Tier - *ydyk*), die für Großvieh unmittelbar beim *ovaa* durchgeführt wird²⁴ und meist mit der Weihe des *ovaa* verbunden ist. Potapov hatte das Glück, eine solche Zeremonie beobachten zu können und schrieb dazu folgendes:

„Den zu weihenden Ochsen führte man zu einem *ovaa* und dort dreimal um eine Räucherpfanne mit Wacholder herum, die sich direkt vor dem Eingang des *ovaa* befand. Danach flößte man ihm Heilwasser (*aršaan*; Anmerkung A.Oe.) in sein Maul ein und reinigte ihn mit Hilfe eines brennenden Bündels Wacholderzweige vom Kopf bis zum Schwanz. Die Hörner und die Beine des Ochsen salbte man mit Butter ein und räucherte sie mit einem Bündel getrocknetem Wacholder. Dann

²³ Traditionelles tyvanisches Gewand in der Art eines Mantels (s. Tafelteil).

²⁴ Kleinere Tiere, wie Ziegen und Schafe werden dagegen beim Herdfeuer geweiht. Information von E.Taube.

band man Stoffstreifen an seinem Halsband aus Haarstrick fest und entließ ihn wieder in seine Herde. Der Schamane oder Lama spritzte ihm Heilwasser hinterher und bat den Ochsen zu helfen, daß sich das Vieh gut vermehre und gedeihe, und daß die Bewohner des Aales (Jurtengemeinschaft; Anmerkung A.Oe.), die ihn geweiht hatten, gut und in Wohlergehen lebt und von Krankheiten verschont bleiben.

Nach diesem Ritual stiegen alle hinab zum Fuße des Berges und begannen mit den Gelagen und Unterhaltung, wie Pferderennen, Ringkämpfe und Bogenschießen. ... Das Ritual der *ovaa*-Weihe fand jährlich statt. Man brachte jährlich den geweihten Ochsen (*ydyk*; A.Oe.) vor Ort, reinigte ihn genau wie das erste Mal und weihte ihn erneut dem Herrengest des Berges. Man band ihm Stoffbänder an und entließ ihn wieder in die Herde. Wenn der geweihte Ochse alt geworden war, weihte man einen neuen Ochsen. Man wusch den alten Ochsen mit Heilwasser und reinigte ihn mit einem Bündel Wacholderzweigen. Danach wurde er geschlachtet. Er wurde enthäutet, so daß die Beinknochen bis zum Knie nicht abgezogen wurden. Auf diese Art enthäutet hängte man das Fell des Ochsen an eine lange dünne Stange, die man in der Nähe des Aales an einem Baum anlehnte, wo der Herrengest der Herde wohnt, zu der der Ochse gehörte. Sein Fleisch aßen alle Bewohner des Aal, und die Knochen vergrub man in der Erde nahe der Stelle, wo sich die Haut befand. Nun trug man Sorge, einen entsprechenden neuen Ochsen auszuwählen.“ (Potapov 1969: 361f)

Bei dieser Beschreibung Potapovs handelte es sich um eine kollektive Tierweihe. Solche Weihen wurden aber auch individuell von einem oder mehreren Familienoberhäuptern vorgenommen, um den familiären Wohlstand und das Wohlergehen der Familie sicherzustellen. Außerdem weihte man einen Ochsen, häufig auch ein Pferd, bei schwerer und langanhaltender Krankheit des Hausherrn oder eines anderen Familienmitgliedes.²⁵ Individuelle Weihezeremonien werden wie die kollektiven Weihezeremonien durchgeführt, wobei ein Schamane oder ein Lama die Leitung des Rituals übernimmt. Durch die Nähe eines geweihten Tieres zu dem Herrengest, erhoffte man sich wahrscheinlich, über dessen Fürsprache die Wünsche erfüllt zu bekommen. (Taube, E. 1972: 134-136)

Geweihte Tiere werden nicht nur mit Stoffbändern gekennzeichnet und geschmückt, es sind mit ihnen auch einige Verbote verbunden. Sie sind als Reittier des Herrengestes bestimmt. So dürfen weder Frauen noch Fremde die Tiere berühren. Ein privates geweihtes Pferd, das im Falle einer Krankheit geweiht wurde, darf nur von seinem Besitzer berührt, geritten oder zu Arbeiten eingesetzt werden. Jeglicher anderer Kontakt kommt einer Entweihung gleich und muß mit einer speziellen Zeremonie gesühnt werden.

Heilige Seen, Flüsse, Quellen, Kanäle

²⁵ Die Weihe eines Pferdes im Falle einer Krankheit des Hausherrn beschreibt Potapov ausführlich in Potapov 1969: 362ff, 368.

Gewässer, aber auch das Wasser an sich, werden als heilig verehrt. Ihnen wird ein Herrengeist (*sug èèzi*) zugesprochen. Dies zeigt sich im Umgang mit den Gewässern und in den damit verbundenen Ge- und Verboten. Gelangt ein Tyva zu einem Fluß oder See, begrüßt er zunächst dessen Herrn. Dies geschieht, indem er die Hände ins Wasser taucht und aneinander reibt, als würde er sie darin waschen. Danach benetzt er das Gesicht mit dem Wasser und streicht mit der angefeuchteten Hand über die Haare. Dieses Tun kann von Anrufungen und Segenssprüchen begleitet werden. Flüsse, Seen und Quellen werden peinlich sauber gehalten. Jede geringfügige Verschmutzung könnte den Herrn dieses Gewässers kränken und das Wasser versiegt oder der Herr des Gewässers bringt Krankheiten über die Menschen. Daher holt man sich für alle Arten von Waschungen das Wasser in Eimern vom Fluß und wäscht auch nicht das Geringste direkt im Flußwasser aus. In der Nähe der Gewässer darf man nicht sein Wasser abschlagen. Das Gewässer überträgt seine Heiligkeit auch auf seine direkte Umgebung, in der man kein Holz schlagen darf. Selbst trockene Äste und Zweige werden nicht in der Umgebung von Gewässern gesammelt. Auch darf man in unmittelbarer Nähe von Seen, Flüssen und Quellen nicht jagen und keinen Lärm verursachen. Die große Wertschätzung des Wassers und die mit ihr verbundenen Tabus zeigen sich in folgendem Spruch der Tyva:

„Sug čüdedip bolbas – aaryg typtyr.

Das Wasser darf man nicht verschmutzen – sonst entstehen Krankheiten.²⁶

Sugže bok oktap bolbas – avazynyň èmiiniň südü boglur.

Ins Wasser darf man keinen Kehricht werfen – sonst versiegt die Milch in der Mutterbrust desjenigen.²⁷

Sug čanyndan yjaš kezip bolbas – boostaazy yžar.

Man darf keinen Baum aus der Umgebung des Wassers fällen – sonst schwillt sein Rachen an.²⁸

Sug bažyndan öl yjaš kespes – čaš amyttannar sylđanyr.

Bei einer Quelle fällt man keinen im Saft stehenden Baum – sonst werden die Kinder erkranken.

Sug boop balyktavas kižiniň keži čajlaar.“

Das Wasser stauend fischt man nicht – sonst macht sich das Glück der Menschen davon.

(Kenin – Lopsaň 1994a: 105)

²⁶ Der Herrengeist straft mit Krankheiten.

²⁷ Das Wasser wird versiegen.

²⁸ Gemeint ist der Rachen dessen, der es doch tut.

Auch für die Herrengester der Gewässer wurden, wie für die Herren bestimmter Berge, Pässe und Gegenden regelmäßig Zeremonien abgehalten. D'jakonova konnte eine solche Zeremonie festhalten:

„Im Gebiet Baj-Tajga (Reiche Tajga; A.Oe.) gelang es, Angaben über eine Zeremonie zu Ehren des Sees Kara Chöl (Schwarzer See; A.Oe.) zu sammeln. Sie wurde früher von Schamanen durchgeführt, aber aus Mangel an solchen kam man auch ohne sie aus. Die Zeremonie zu Ehren des Sees hatte Gemeinschaftscharakter und schloß die Verehrung von Bäumen ein. Im Sommer strömen auf Anweisung des Schamanen große Mengen Leute am See zusammen. Wenn am See ein Schamanenbaum wächst, so gingen sie zuerst zu ihm. ... Die Gruppen, die an der Zeremonie teilnahmen, gingen zunächst zu ihrem geweihten Baum und brachten ihm Opfer in Form von weißen und blauen Stoffbändern dar. Unter dem Baum führte man ein *say*-Opfer durch. Dabei verbrannte man Nahrungsmittel und Wacholder, umkreiste den Baum in Sonnenrichtung und näherte sich darauf dem See. Beim See angekommen, ging man ins Wasser und vollzogen eine Waschung, wie man die Zeremonie nennt. Die Zeremonie hängt mit der Verehrung des Herrengestes der entsprechenden Lokalität zusammen, in diesem Falle des Sees. Man bittet, daß er dem Volke Wohlergehen bringe.“ (D'jakonova 1977: 197)

Die Herrengester von Seen und anderen Gewässern können ebenfalls Hilfsgeister der Schamanen sein.

Reichhaltig sind die Angaben der tyvanischen und der russischen Literatur zu den Quellen (*sug bažy*) und Heilquellen (*aršaan*). Ein Informant Kenin-Lopsaŋ erzählte 1954:

„Was die Quellen betrifft, so sind sie die Adern der Erde. Man sagt, wenn in der Nähe des Winter- oder Sommerlagers eines beliebigen Menschen eine Quelle austritt, so wird er reich werden. Man sagt auch, daß ein Mensch, der eine Quelle erblickt hat, einen Weißen Weg haben wird, wenn er, nachdem er drei Handvoll daraus getrunken hat, sich dreimal verneigt.“ (Kenin – Lopsaŋ 1994a: 71)

Ein anderer Informant erzählte 1985 über den Herrengest einer schwarzen Quelle (gemeint ist hier eine sumpfige Quelle – *kara sug*):

„Man sagt, das Wasser habe einen Herrn. Die männliche Schwarzwasserquelle sprudelt aus dem Inneren der Erde sowohl in der Nacht als auch am Tag. Die Quelle beginnt am Tage zu murmeln, und es heißt, daß dabei ihr Herr sich vor dem Auge der Sonne versteckt. In der Nacht beginnt die Quelle zu rauschen, und es heißt, daß da ihr Herr sich die Nacht zu nutze macht und ganz ungezwungen unterhält. Wenn man die Quelle verschmutzt, erzürnt der Herr der Quelle und Hände und Beine des Menschen, der ihn gereizt hat, werden krumm, sagt man. Deshalb verehrt man die Quellen und pflegt sie auch nicht zu verschmutzen.“ (ebd.)

Nicht jede Quelle ist eine Heilquelle. Doch werden alle Quellen als Sitz eines Herrengestes verehrt und gelten als heilig. Das Wasser von Heilquellen gilt darüber hinaus als heilsam bei

bestimmten Krankheiten. Ein Schamane oder ein Lama kann die wesentlichen Empfehlungen zur Nutzung des Wassers und zum Umgang mit seinem Herrengest geben. Gegen welche Krankheiten bestimmte Quellen helfen, zeigt die Erfahrung der Menschen. Auch das wird vom Schamanen oder Lama ermittelt. So gibt es in dem von mir besuchten Tal Toolajlyg („wo es Hasen gibt“) eine Heilquelle, von der es heißt, sie helfe gegen Rheuma.

Quellen, besonders aber Heilquellen, werden zu verschiedenen Anlässen geweiht (*aržaan dagyyr*). Wenigstens einmal im Jahr führt man eine öffentliche Weihezeremonie, ein Rauchopfer (*san salyr*) durch. Man bittet darum, daß das Wasser nicht versiegen möge und daß Bäume und Wald in seiner Umgebung gedeihen mögen. (ebd.: 105) Eine solche Zeremonie beschrieb 1995 Arakčaa:

Die „Einladung des Heilwassers“ war eine der größten Festlichkeiten mit Pferderennen und traditionellem Ringkampf. Es fand im Mitsommer statt, wenn nach Meinung der Alten das Heilwasser reif war und seine größte Heilkraft besaß. Bei Sonnenuntergang versammelten sich die Aalbewohner in der Nähe von Kara-Dag (Schwarzer Berg), wo die heilige Quelle unter der Erde hervorkommt. Auf die dort befindlichen großen schwarzen Steine legte man Fleischstücke und andere Nahrungsmittel und entzündet ein Opferfeuer. Es war das Ritual *san salyr*, eine Gabe an den Geist der Quelle, wobei es sich nach schamanistischen Vorstellungen um eine Personifikation handelte. Jedes Heilwasser (*aržaan*) hat seinen eigenen Herren, wobei dieser ein männlicher aber auch ein weiblicher Geist sein kann. Die Menschen beten kniend mit zusammengelegten Händen und geschlossenen Augen und preisen den Geist der Quelle, bitten um Heilung und um Wohlergehen für ihren Clan und für sich selbst. Dann binden sie weiße, rote und blaue Stoffbänder an Bäume und Büsche, die in der Nähe der Quelle wachsen. Danach schöpft ein Mädchen, das als die fleißigste und arbeitsamste in dieser Gemeinschaft gilt, Wasser mit einem silbernen Schöpflöffel und schenkte davon an alle Umstehenden aus. Das Geschirr, mit dem geschöpft wird, kann sehr verschieden sein, aber einige Familien besitzen einen speziellen silbernen Kessel für diese Gelegenheit. (Arakčaa 1995: 2)

Quellen werden auch von Privatleuten aufgesucht und geweiht, um allgemein Wohlergehen und Reichtum zu erbitten. Zu diesem Zweck findet ein privates Opfer der Familie statt. (Kenin–Lopsaj 1994a: 105)

Der häufigste Grund, eine Heilquelle zu weihen, ist jedoch die Krankheit eines Familienmitgliedes, die man mit Hilfe des Heilwassers und des Herrengestes der Quelle zu besiegen trachtet. Ist ein Kranker mit seiner Familie oder anderen Begleitern bei einer solchen Quelle angelangt, führt man zunächst ein Rauchopfer (*san*) durch und nutzt erst danach die Heilkraft des Wassers. Der Kranke stellt sich ins Wasser und begrüßt auf schon beschriebene Art und Weise den Herrn des Heilwassers.

Die Heilkraft des Wassers nutzt man, indem man es trinkt. Hat ein Kranker eine solche Quelle aufgesucht, wird er drei, fünf, sieben oder neun mal von dem Wasser trinken, niemals aber

öfter bei einem Besuch. Es kommt jedoch vor, daß man sich etwas Wasser mitnimmt, doch glaubt man, daß das Wasser nur vor Ort seine optimale Wirkung entfaltet.

D'jakonova hatte die Gelegenheit, den Besuch einer Heilquelle im Krankheitsfall mitverfolgen zu können. Sie schreibt darüber folgendes:

„Kalte und heiße Quellen (*aržaan*) wurden von den Tyva seit alter Zeit zu Heilzwecken genutzt. Nach Vorstellung der Alten, betrachtete man sie als Gabe der Götter. Das Wasser aus solchen Heilquellen kann nicht nur den Menschen von Krankheiten befreien, sondern auch von Unglück. Auf dem Weg zur Heilquelle bemühte man sich, bei einem Lama etwas über den Charakter der Krankheit zu erfahren. Bei der Quelle angekommen, wandte man sich zunächst an den Herregeist der Heilquelle oder aller Heilquellen, teilte ihm die Krankheit mit und bat ihn, den Betroffenen von ihr zu befreien. Nach dem Gebet führte man ein Rauchopfer durch, bei dem man Wacholderzweige verbrannte. Bei der Quelle hängte man an die Zweige der Sträucher Stoffbänder und kochte Tee; vom ersten Tee opferte man dem Herregeist des *aržaan*. An Nahrungsmitteln opferte man ihm Käse, *smetana* (Rahm) und Butter. ... Während man das Wasser der Quelle trinkt oder in ihm badet, muß man die ganze Zeit an seine Wünsche denken. Vom Wasser trank man gewöhnlich zunächst nach sieben und das nächste mal nach 14 Tagen. Danach führte man wieder ein Rauchopfer durch, hängte Bänder auf, kochte Tee und opferte Nahrungsmittel. Damit drückte man seine Dankbarkeit für die Genesung aus. Dies geschah meist nach Verlauf von 21 Tagen. Heilquellen befanden sich, nach Vorstellung der Alten, gewöhnlich an sehr sauberen Plätzen. Die Menschen wagen es nicht, das Wasser irgendwie zu verunreinigen. Sie wurden als heilig und geweiht betrachtet. Die Nutzung der Heilquellen begann im mittleren Sommermonat; in dieser Zeit erreicht die Natur ihre Blütezeit, und das Wasser gilt zu diesem Zeitpunkt als gereift. Man hält das Wasser für „reif“, wenn sich zwischen den Flußkieseln Sand zeigt und wenn die Steine glitschig werden. Zu diesem Zeitpunkt beginnt man in dem Fluß zu baden. Als die Menschen kamen, um in dem Heilwasser zu baden, nähten sie für diesen Zweck aus weißem Stoff Hose und Hemd. Die weiße Farbe gilt bei den Tyva als sauber, man wählte sie deshalb aus Ehrerbietung gegenüber dem Heilwasser aus. Kinder von sieben bis zu zehn Jahren war das Bad nicht gestattet, da man das Wasser für sehr kräftig erachtete, so daß es dem Organismus der Kinder schaden könne.“ (D'jakonova 1977: 196f)

Zum Abschluß des Abschnitts über heilige und geweihte Quellen möchte ich noch einige Informantenaussagen, die Kenin–Lopsaj in den 50er und 70er Jahren sammelte, aufführen. Sie beziehen sich in erste Linie auf die Tabus, welche mit der Verehrung der Quellen in Verbindung stehen und zeigen die große Wertschätzung der Quellen durch die Tyva.

„Man fällt keine im Saft stehenden (lebenden; A.Oe.) Bäume, die bei den geweihten Quellen stehen und man pflegt, seine Jurten dort nicht aufzustellen. Zu den geweihten Quellen treibt man das Vieh nicht, sagt man. Man pflegt auch an den Oberläufen der Flüsse keine Fische zu fangen. Man jagt nicht bei den geweihten Quellen, so ist der Glaube. Die Kinder pflegten sich den geweihten Quellen unserer Ahnen nicht zu nähern.““

„In der Nähe der heiligen Quellen darf man nicht schreien, denn man sagt, der Herr des Wassers würde dann zornig werden. Man darf auch keine wilden Tiere in der Nähe der geweihten Quellen jagen.“

„An heiligen Quellen treibt man kein Vieh zur Tränke, das würde Kummer bringen, sagt man. Das Reh mit Jungen, welches zu einer geweihten Quelle gekommen ist, darf man nicht verscheuchen, seine jüngeren Geschwister würden ihre Lebenskraft verlieren, sagt man. Es heißt auch, daß man bei einer heiligen Quelle nicht einen einzigen Ast abbrechen darf.“ (Kenin–Lopsan 1994a: 105f)

Im zentralen und westlichen Teil Tyvas gibt es seit langer Zeit Ackerbau. In diesen Gebieten wurden auch die Anfänge der Bewässerungskanäle (*buga bažy*) geweiht. Kenin–Lopsan konnte als Augenzeuge an einer solchen Zeremonie, der Weihe des Anfangs eines Bewässerungskanals (*buga bažy dagyry*) teilnehmen. Er schrieb:

„Wenn die Aussaat beendet war, war das der Abschluß der Sommerwanderung. Die Menschen arbeiteten an der Reinigung des Bewässerungskanales Chöndergej. Danach, wenn das Wasser floß, begann die Zeremonie der Weihe des Kanals. Ich sah, wie der Schamane Duluš Donduk, der in der rechten Hand eine weißes Stück Stoff hielt, mit geschlossenen Augen schamanierte. Er stand unter einer Pappel. Er wandte sich mit sehr ausdrucksstarken Worten an den Geist, den Herrn des Flusses. Das Fest war sehr reich und feierlich. Die Alten tranken tyvanischen *araga* (Milchbranntwein) und aßen Schaschlyk. Eine Lederflasche mit *araga* band man an die Zweige einer zweiten Pappel. Die Erwachsenen sprachen, daß es ein Opfer für den Herrn des Flusses sei, damit er immer Wasser brächte für das Bett des alten Kanals. ... Das Fest des Kanals kann ein Schamane oder eine Schamanin durchführen. An anderen Orten bittet man um Regen, Wasser und um reiche Ernte.“ (Kenin–Lopsan 1993: 44f)

Heilige Bäume

Bäume gelten bei den Tyva allgemein als beseelt. Ein Tyva würde niemals einen noch im Saft stehenden Baum als Brennholz fällen oder grüne Äste von ihm abbrechen. Allein trockenes Geäst wird zum Verheizen aufgesammelt, und trockene Bäume werden zersägt und zerkleinert. Die Tyva sind auf Holz als Brennmaterial nicht angewiesen, da sie zu diesem Zweck getrockneten Dung bevorzugen. Der deutsch schreibende tyvanische Dichter Galsan Tschinag schreibt über die Bedeutung der Bäume bei den Tyva:

„Wir haben eine eigenwillige Beziehung zu den Bäumen. Denn in jedem von ihnen sehen wir einen Bruder. Wir sprechen von den Bruderbäumen. Ganz besonders wichtig ist für uns die Lärche. Für den Wald sagt man *arga*, das ist auch die Lärche. Die steht schlechthin für den Baum, für den Wald. Der Tuwa sägt keinen lebenden Baum ab, er darf das Holz nur nehmen, wenn ein Baum tot ist, am Boden liegt. Damals haben wir nur Reisig gesammelt oder umgefallene Bäume fortgeschleppt. Wurde dennoch ein fester Baumstamm gebraucht, hat man sich bei ihm, dem Bruder, entschuldigt, bevor man die Säge an ihn legte. Dies ist eine feierliche Handlung wie beim Schlachten eines Tieres.“ (Schenk und Tschinag 1999: 17)

Abb. 6: Gerät zum Destillieren von Milchbranntwein (*araga*). Im unteren Kessel auf dem Herd kocht *chojtpak* (gegorene Milch). Der Alkohol verdampft und schlägt nieder am Boden des oberen Kessels, der mit kaltem Wasser gefüllt wird. Von dort tropft er innerhalb des gut abgedichteten (hier aufgeschnitten gezeichneten) Destillierzylinders auf ein Holzblatt und läuft über eine Rinne nach außen in ein Gefäß. Zeichnung: Autorin.

Einige Bäume haben nach Vorstellung der Tyva einen Herreng Geist. Sie gelten damit als heilig. Ihnen bzw. ihrem Herreng Geist werden regelmäßig Rituale abgehalten und sie werden zum Gegenstand von Segenssprüchen und Anrufungen. Bäume, die Wohnort eines Herreng Geistes sind, erkennt man an ihrem Aussehen oder an ihrem Standort. Es handelt sich dabei um sogenannte *ydyktyg yjaš* (geweihter Baum), *cham yjaš* (Schamanenbaum; s. **Tafel 13**), *baj yjaš* (reicher Baum) und *tel yjaš* (nicht übersetzbar; s. **Tafel 13**). Der Begriff *ydyktyg yjaš* (oder einfach *ydyk yjaš*) steht für alle geweihten Bäume, wozu auch die o.g. Arten heiliger Bäume zählen. Über diese hinaus zählen zu den *ydyktyg yjaš* einzeln stehende Bäume, von imposantem Wuchs, die auf Bergen, in der Steppe, an Quellen oder Flußzusammenläufen wachsen. Man sucht sie jährlich zu einem Ritual auf, und der Wanderer, welcher an einem *ydyktyg yjaš* vorbeikommt, verweilt ein wenig in seiner Nähe, opfert von seiner Wegzehrung, hängt Stoffbänder oder Haare aus dem Schweif seines Pferdes in seine Zweige und spricht einen Segensspruch, mit dem er um eine weitere erfolgreiche Reise bittet. Heilige Bäume müssen nicht unbedingt Lärchen sein. Auch Zirbelkiefern, Tannen, Zedern, Birken, Pappeln, Espen und Weiden können, wenn sie die nötigen Merkmale aufweisen, als heilige Bäume, d.h. als Wohnsitz eines Herreng Geistes, erkannt werden (s.u.).

Zu den *ydyktyg yjaš* gehört u.a. der *cham yjaš*, der Schamanenbaum. Er trägt seinen Namen, weil er zu einem Schamanen gehört, der dessen Herreng Geist zu seinen Hilfsgeistern zählt. Es handelt sich hierbei um Bäume, die in ihrem Äußeren Besonderheiten aufweisen. Sie haben kugelförmige Zweiggeflechte und dichte Wucherungen in der Krone oder sehr grüne Zweige. In Möngün Tajga sah ich eine Schamanenlärche, deren gesamte Krone kugelförmig gewachsen war und die dichtes Zweigwerk hatte, was für Lärchen sehr untypisch ist (s. **Tafel 13**). Sie war mit Stoffbändern geschmückt und bei ihrer Wurzel lagen die verschiedenartigsten Opfergaben. Mein Begleiter bat mich, mich der Lärche nicht allzusehr zu nähern, da man davon ausgeht, ihr Herreng Geist könne den Fremden, der sich ihr arglos nähert, mit der Schamanenkrankheit schlagen. Das Berühren solcher Bäume, oder gar das Abbrechen von Ästen und Zweigen ist natürlich nicht gestattet. Es rufe den Zorn seines Herreng Geistes hervor, erklärte man mir. Man weis, daß ein Mensch, der den Baum beschädigt, sicher erkranken wird.

Wie bereits oben erwähnt, wählt sich jeder Schamane einen Schamanenbaum, dessen Herrengest er seinen Hilfsgeistern zugesellt. Bei seinem auserwählten Baum sollte der Schamane entweder eine spezielle Seance durchführen oder sich schlafen legen. Während des Schamanierens erfährt der Schamane, ob der Baum über einen Herrengest verfügt, wenn er aber unter dem Baum schlief, so traf er den Herrengest des Baumes und konnte sich mit ihm bekannt machen. Während des Schamanierens bei dem ausgewählten Baum trägt der Schamane weder Schamanenkleidung noch Trommel. Er vertieft sich in ein Gespräch mit seinem Hilfsgeist und bittet ihn um Unterstützung bei seinen Unternehmungen. Bei den südlichen Tyva gibt es auch Schamanen, die ihre Schamanengabe von dem Herrengest eines Baumes erhielten. Über sie sagt man: „Der Mensch wurde Schamane mit Hilfe des Baumes.“ Solche Schamanen hält man nicht für sehr stark, da ihnen beim Schamanieren nur der Herrengest des Baumes als Hilfsgeist zur Verfügung steht. Diesen stellte man sich in Gestalt eines wilden Tieres, Vogels oder Drachens vor. Er wird jedoch nie dargestellt. In jedem einzelnen Fall kennt der Schamane selbst die äußere Erscheinung des Herrengestes seines Baumes, dem er verpflichtet war und von dem er eventuell auch seine Schamanengabe erhalten hatte. Zu ergänzen ist, daß starke Schamanen auch ihren *cham yjaš* haben, doch ist der Herrengest dieses Baumes nur einer ihrer Hilfsgeister.

Alle Schamanen führten nach D'jakonova einmal jährlich bei ihrem heiligen Baum ein Ritual durch. (D'jakonova 1977: 199) Nach Informantenangaben aus Mõngün Tajga fand die Weihe des Schamanenbaumes nur aller drei Jahre statt. D'jakonova schreibt über das Ritual bei den Süd-Tyva:

„Seine Vorbereitung und der Charakter seiner Durchführung sind reich an Details. Zunächst schlachtete und kochte man ein Schaf, brannte *araga* (Milchbranntwein, s. **Abb. 6**) und bereitete verschiedene Arten von Milchprodukten vor. Die Vorbereitung der Milchprodukte war die Aufgabe der Familie des Schamanen. Wenn man sich bei dem heiligen Baum versammelt hatte, steckte man unmittelbar vor ihm Zweige des Spierstrauches in die Erde. An sie band man weiße Stoffbänder (*čalama*). Der Schamane legte von allen mitgebrachten Speisen ein wenig auf einen Teller unter den Baum. Vom Schaffleisch opferte man obligatorisch den Fettsteiß (*uža*). Danach begann der Schamane mit seinem Ritual und warf Stücke der Opferspeisen in alle vier Himmelsrichtungen, mit dem Osten beginnend nach dem Verlauf der Sonne. Zum Himmel verspritzte er *araga*. Nach dem Opfer verteilte der Schamane die übrigen Speisen an alle Versammelten. Einer solchen Zeremonie konnte jeder beiwohnen, unabhängig von der Sippenzugehörigkeit. Nach der Verteilung der Nahrungsmittel begann das Fest, die Versammelten tranken gemeinsam mit dem Schamanen *araga*, aßen Fleisch und vergnügten sich.“ (ebd.)

Auch ein Informant Kenin – Lopsaņ erzählte über die Weihe des Schamanenbaumes:

„Soviel ich weis, ließen die Leute dieser Gegend die Schamanenlärche durch einen Schamanen weihen, als der Klassenkampf herrschte. Mein Vater erzählte, daß man den Schamanenbaum weiter weihte. Wenn die Leute dieser Gegend das Tapsy (-Tal) hinaufgingen oder abwärtszogen, hielten sie am Fuße dieser Schamanenlärche, verspritzten ihre Milch, verspritzten ihren *araga*, legten das Beste der Nahrungsmittel nieder, diese Ausübung ihres Glaubens blieb so wie immer. Wenn ein Reiter sich auf dem Weg durch Tapsy befand und auf diese Schamanenlärche traf, stieg er vom Pferd, sagte seinen Segensspruch, rauchte seinen Pfeifentabak und ließ irgend etwas von den Dingen, die er mitgenommen hatte, neben den Opferstreifen zurück.“ (Kenin – Lopsaŋ 1994a: 107)

Wenn der Schamanenbaum eingeht, so sagt man, der Herrengest habe ihn verlassen. Wenn dies zu Lebzeiten des Schamanen geschieht, so meint man, daß er seine Schamanengabe verlieren würde. Man erklärt sich gewöhnlich das Eingehen des Schamanenbaumes damit, daß ein Schamane oder irgend eine andere beliebige Person ihm Schaden zugefügt habe, wodurch der Herrengest des Baumes seinen Zusammenhalt mit ihm verlor, daß aber der Urheber mit dem Eingehen des Baumes um den Verstand käme. Wenn ein Herrengest einen bestimmten Baum bewohnt, kann er ihn auch zeitweilig verlassen, irgendwohin weggehen und danach wieder zurückkehren. Als Hilfsgeist nimmt er an den Seancen des Schamanen teil, hilft, Kranke zu heilen, und begleitet ihn auf seinen verschiedensten Schamanenreisen. (D’jakoŋova 1977: 199)

Zu den heiligen Bäumen gehört auch der *baj yjaš* (reicher Baum). Auch er zeichnet sich durch sein Äußeres aus. Es handelt sich hier um einen Baum, dessen Stamm sich sehr stark verzweigt. Auch dieses äußerliche Merkmal ist untypisch für Lärchen. Ein Informant Kenin–Lopsaŋs erzählte über einen *baj yjaš*:

„Am Rande unseres Dorfes Chöndergej gibt es eine *baj*-Lärche. Als ich noch klein war, wurde die *baj*-Lärche von einem Schamanen geweiht. Nachdem die dort versammelten Leute die Besten der „Weißen Speisen“ auf einem Holzbrett ausgebreitet hatten, ließ man sie an seinen Wurzeln liegen. Durch die Weihe der *baj*-Lärche wird das Vieh fett und die Nachkommen wachsen gesund und wohlbehalten auf, sagt man. Die Bäume in der Nähe des großen Chöndergej-Dorfes und des neuen Chöndergej-Dorfes hat man völlig abgeholzt, jetzt steht nur noch die *baj*-Lärche und schaut herab auf das Land der Ahnen.“ (Kenin – Lopsaŋ 1994a: 110)

Auch dieses Zitat zeigt, daß ein *baj yjaš* in regelmäßigen Abständen geweiht wird, wobei man dessen Herrn um Glück, Wohlstand im Lande und um Wohlergehen für die Kinder bittet. Eng mit dem Nachwuchs der Menschen verbunden wird auch der *tel yjaš* gedacht, Bäume, aus deren Wurzel scheinbar mehrere Baumarten wachsen und deren Stamm entsprechend sehr stark verzweigt ist. Ein besonders schöner *tel yjaš*, den ich 1997 sah, vereinigte drei Baumarten (Lärche, Tanne und Pappel). Die Bewohner ehrten den Baum und seinen

Herrengeist, indem sie ihm Stoffbänder und Roßhaar in die Zweige hingen und vom Proviant einiges an seiner Wurzel verstreuten.

Die Wurzel des *tel yjaš* hält man für sehr stark, und häufig sieht man den *tel yjaš* als ein Sinnbild einer interethnischen Ehe. Sie ist wie die Wurzel des *tel yjaš* und die aus ihr hervorgehenden Kinder werden so stark und zahlreich wie die Stämme und Äste des *tel yjaš* sein. Der menschliche Nachwuchs wird häufig mit den Ästen des *tel yjaš* verglichen, wie folgender Segensspruch, den ich 1995 bei einer tyvanischen Hochzeit aufzeichnen konnte zeigt:

*Delgej čėčėė deg kaas bolzun,
Tel yjaš būrüzü deg öner bolzun,
čüzünün tanyvas maldyg
čüvürün syjmas töldüg bolsun.*

So schön, wie die Blumen der Welt mögen sie sein!
So zahlreich, wie die Blätter eines *tel yjaš* möge sie sein!²⁹
Mit (soviel) Vieh, daß man seine Farben nicht kennt,³⁰
mit (soviel) Kindern, daß sie nicht in die Hose passen, mögen sie versehen sein!

Man wendet sich auch mit Bitten an den Herrengeist eines *tel yjaš* und läßt einen solchen Baum von einem Schamanen weihen, wenn zum Beispiel ein Elternpaar ohne Kinder bleibt oder wenn ein kleines Kind plötzlich erkrankt. Auch wenn sich die Entbindung einer schwangeren Frau nähert, bittet man bei einer Weihezeremonie den Herrengeist eines *tel yjaš* um eine leichte Entbindung und um Gesundheit für Mutter und Kind. (Kenin–Lopsaŋ 1994a: 109)

Auch die Umgebung eines *tel yjaš* steht unter besonderem Schutz. So wird man nichts Natürliches, nicht einmal Gras, in seiner Nähe abreißen. Der Herr des *tel yjaš* könnte erzürnen und Krankheiten schicken. Überhaupt reißen die Tyva nach Kenin–Lopsaŋ keine Blumen ab: „Man sagt, wenn man eine Blume abreißt, so verläßt eine Seele ein kleines Kind“; schreibt er. (ebd.)

Herrengeister der Jurte und des Herdfeuers

Viele Wissenschaftler, die sich mit dem Paar „heilig-profane“ beschäftigen, betonen die Unvereinbarkeit beider Zustände. Das Profane darf sich ohne rituelle Vorbereitung, die es selbst in einem gewissen Maße heilig macht, dem Heiligen bei Gefahr gegenseitiger Verunreinigung nicht nähern. Durkheim begründet diese Sichtweise mit dem numinosen

²⁹ Sie mögen so reich an Kindern sein, wie der *tel yjaš* an Blättern.

³⁰ Ihre Herden mögen so groß sein, daß man nicht in der Lage ist, die verschiedenen Farben der einzelnen Tiere zu erkennen.

Gefühl, das „ganz anders“ ist, als alle Gefühle, die von Profanem ausgelöst werden. Entsprechend würde Heiliges auch „ganz anders“ gedacht und dürfe mit Profanem nicht in Berührung kommen. (Durkheim (1895) 1999) Ähnlich formuliert Eliade diesen Antagonismus und verweist dabei auf Caillois ((1950) 1988): „... das Sakrale ist dem Profanen entgegengesetzt“ (Eliade 1949: 14). Wie das Sakrale den Menschen sowohl anzieht als auch abstößt, so ist es auch zugleich „sakral“ und „unrein“ oder in anderen Worten, was unrein ist, ist auch geweiht. Das Sakrale unterscheidet sich von allem Profanen. Daher ist es dem profanen Lebenskreis verboten und der profane Mensch kann sich ihm nicht gefahrlos nähern, solange er in profaner Verfassung, d.h. nicht rituell vorbereitet ist. (ebd. 39) Ich habe hier nur zwei, wenn auch bedeutende Vertreter dieser weit verbreiteten Meinung angeführt. Eliade sieht in dem Antagonismus zwischen „heilig“ und „profan“, der völligen Trennung zwischen beidem, das einzige Allgemeingültige, was man über das Heilige sagen kann. Nach meinen Feldstudien gibt es Regeln im Umgang mit allen Hierophanien, bis hin zum Verbot einer Annäherung an bestimmte Natursubjekte, und doch ist unter bestimmten Umständen eine Annäherung möglich. Am Auffälligsten ist der alltägliche Umgang mit Hierophanien an den Beispielen des Jurtenplatzes und des Herdfeuers. Folgt man meiner operationalen Definition auf der einen Seite und übersetzt man auf der anderen Seite das tyvanische Wort „ydyk“ als „heilig“, dann gehören beide Phänomene eindeutig zu den Hierophanien. An beide möchte ich in meinen weiteren Ausführungen heranzuführen.

Nur wenige Informationen gibt es über den Herregeist des Jurtenplatzes. Sie beschränken sich lediglich auf das Gebiet des Altai. E. Taube schreibt darüber:

„Auch dem ‚Herrn des Jurtenplatzes‘ (*baj chonaš*) werden Opfer dargebracht, das heißt dem Herrn der Stelle, auf welcher die Jurte steht und ihrer unmittelbaren Umgebung, wo verschiedene Dinge des Haushalts aufbewahrt sind, zum Beispiel Säcke mit Wolle, Salz, Holz, Trockenmist, und das Stück Erde, wo die Jungtiere angehängt werden; dieses Areal wird *chonaš* genannt.“ (Taube, E. 1972: 122)

Galsan Tschinag erzählt über das Schlachtopfer, welches dem Herrn der Jurte dargebracht wird:

„Ist ein Hammel geschlachtet, wird das Fleisch nach bestimmten Regeln zerlegt. Nachdem die Innereien gekocht sind und ehe man anfängt zu essen, trennt man als erstes das Herz von der Lunge, macht darin zwei tiefe Längsschnitte, schneidet vom dünnen Fettsatz des Magens eine Scheibe ab, und die kommt nun ins aufgeschnittene Herz. So gelangt es dann auf die Truhe im Norden als Opfer für den Jurtengeist. Dann opfert man von dem gegarten, dampfheißen Fleisch noch

zwei Scheiben dem Feuergeist, indem sie in den Herd gelegt werden. Erst jetzt darf der Vater als erstes vom Fleisch kosten.“³¹ (Schenk und Tschinag 1999: 117f)

Umfangreicher sind die Informationen über die Herdgottheit, den Herrengest des Feuers (*ot éézi*). Jede Jurte hat ihren Herd (*suugu*) und in dem Herd ist der Sitz des Herrengestes (*éé*) des Feuers. Es handelt sich hier nicht um eine allgemeine abstrakte Feuergottheit, sondern um den individuellen Herrengest eines jeden Feuers in jeder Jurte. Dieser Geist hat seine Behausung nicht nur im Zentrum des Mikro- und des Makrokosmos, nämlich im Zentrum der Jurte, er gehört auch zu den meistverehrten Geistwesen der Tyva. Regelmäßig vor jeder Mahlzeit wird dem Herrengest des Feuers der erste Teil geopfert. Seine Opfer bestehen in erster Linie aus „Weißen Speisen“. Bringt ein Gast Lebensmittel als Geschenk mit, so wird vor deren Verzehr zunächst die Herdgottheit mit ihrem Anteil bedacht. Außerdem ist das Verhalten der Jurtenbewohner gegenüber ihrer Herdgottheit bis heute mit Ge- und Verboten verbunden. So darf man nicht die Füße mit den Sohlen zum Herd strecken und sein Messer oder andere scharfe Gegenstände nicht mit der Spitze zum Feuer ausgerichtet ablegen. Beides gilt als Beleidigung des sehr empfindlichen Herrengestes und kann negative Konsequenzen für die Familie der Jurte haben.³² Die mit dem Feuer in Verbindung stehenden Tabus faßt folgender tyvanischer Spruch zusammen:

- „Otče dükpürüp bolbas – aksy bužartaar.* Ins Feuer darf man nicht spucken – sonst wird der Mund desjenigen verunreinigt.
- Otče sug kutpas – sünezinining odu öžer.* Ins Feuer schüttet man kein Wasser – sonst wird das Feuer der Seele desjenigen erlöschen.
- Otče bok oktavas – karaa sogurarar.* Ins Feuer schüttet man keinen Kehrlicht – sonst werden die Augen desjenigen erblinden.
- Ottu arta xalyp bolbas – čurtun karartyr jadaraar.* Das Feuer darf man nicht überspringen – man verdüstert dadurch sein Land und wird arm.
- Ot ornun bazıp bolbas – kežii čajlaar.* Das Feuerbett darf man nicht niedertreten – sonst geht das Glück desjenigen fort.
- Köšken kiži odunuñ ornun aryglap kaar – setkili ak bolur.* Der, der weiterzieht, säubert das Bett seines Feuers – seine Seele wird weiß werden.
- Ot chajyrakan, örséézin!* Feuer Erhabenes, mögest Du (uns) beschützen!
- Ot čajaačy bolgaazyn!“* Feuer, möget Ihr (uns) ruhen Feuergeist zu sein! (Kenin–Lopsaj 1994a: 104)

Das Feuer wird regelmäßig im Herbst geweiht (*ot dagyyry*). Damit soll der Feuergeist gegenüber der Familie positiv gestimmt werden. Werden die zeremoniellen Vorschriften

³¹ Einen ähnlichen Brauch beschreibt E. Taube in bezug auf das Herdfeuer. Dazu Taube, E. 1972: 130.

³² E. Taube beschreibt diese Tabus bei den Aldaj Dyva. Dazu s. E. Taube 1972: 131.

eingehalten, so hilft das Feuer, daß es im Winter keinen Hunger gibt, daß die Kinder gesund und stark aufwachsen und daß alle Jurtenbewohner einen „Weißen Weg“, d.h. ein glückliches Schicksal haben und gesund bleiben. Über Jurten, die ihr Feuer nicht weihen, kommt dagegen Unglück, denn der Herr jedes Jurtenfeuers ist zornig und launisch, schreibt Kenin–Lopsan. (ebd.)

D’jakonova beschrieb 1977 mehrere Weihezeremonien für den Herregeist des Feuers in den unterschiedlichen Gebieten Tyvas. Der Umfang dieser Arbeit gestattet es mir nicht, hier alle Varianten anzuführen. Ich werde mich also auf das Beispiel aus dem Gebiet des Flusses Chemčik beschränken.

„Bei der Gruppe am Chemčik bereitete man die Zeremonie sehr sorgfältig vor. Am Tage der Zeremonie reinigte man in der Jurte die Herdstelle von der alten Asche und brachte Holz von einem anderen Platz. In dem gereinigten Herd entzündete man dann ein Feuer. Zu ihm brachte man eine Ziege von roter Farbe und mit weißen Streifen auf dem Kopf. Dann fertigte man aus Mehl eine Darstellung der Ziege und stellte sie auf ein Brettchen in das Modell einer Hürde (*kažaa*; A.Oe.), die aus Spänen hergestellt wurde. Der Schamane schamanierte zu Ehren des sauberen, neuen Feuers. Während der Seance übergab der Hausherr der Jurte dem Schamanen einen *ok ydyk* (geweihter Pfeil, Ritualpfeil; A.Oe.), den man früher in jeder Jurte hatte. Danach warf man die Darstellung der Ziege und ihre Hürde in das Feuer. Schließlich gab der Hausherr seinem jüngsten Sohn *kurgultaj*³³ oder *andyryškan*³⁴. Der Junge sollte die Herdstelle damit von Osten begonnen umkreisen und in jeder Himmelsrichtung ein Stück von der Wurst abbeißen und essen. Dann gab der Schamane, in der östlichen Seite beginnend, seine Trommel an die Leute weiter, die in allen vier Himmelsrichtungen um das Feuer saßen. Jeder nahm die Trommel in seine Hände und rollte sie auf dem Fußboden weiter zum Nächsten und schlug sie einige mal. Danach glaubte man, daß das Feuer ein heiliges Tier (*ydyk*) bekommen habe (die rotfarbene Ziege). Man entließ sie wieder in die Herde. War die Ziege alt geworden, wechselte man sie gegen eine Jüngere aus.“ (D’jakonova 1977: 202f; dazu auch s. Taube, E. 1972: 135f)

Neben der jährlichen Weihezeremonie fanden auch im Krankheitsfalle Zeremonien zu Ehren des Feuers statt, wenn der Schamane oder der Lama die Ursache der Krankheit in der Kränkung des Feuergeistes sah. Eine solche Weihezeremonie schildert Potapov:

„Haustiere, die man dem Feuer geweiht hatte, nannte man *ot ydyk*. Das konnten nur gelbe, kastrierte Ziegenböcke mit einem weißen Streifen auf der Stirn sein. Man weihte ein solches Tier dann, wenn in der Familie Kinder schwer erkrankt waren. In solchen Fällen sprach gewöhnlich der Schamane oder der Lama, die Krankheit rühre von einer Kränkung des Feuers her, z.B. wenn man ihm keine Nahrungsmittel geopfert hatte oder wenn man scharfe Metallgegenstände mit der Spitze ihm zugekehrt hingelegt hatte. Sie empfahlen, dem Herregeist des Feuers ein Tier zu weihen, womit der Vater der Familie gewöhnlich einverstanden war.

³³ Gefüllter Mastdarm (*kurguldaj*).

³⁴ Ein Nationalgericht aus Fleisch in der Art von Wurst.

Die Weihezeremonie eines Haustieres für das Feuer mußte gut vorbereitet werden. Zum Ritual kamen viele Menschen aus den näher gelegenen Jurtenlagern und erst recht Verwandte und Nachbarn. Die Vorbereitung der Weihezeremonie endete damit, daß man das Schaf für die Schlachtung auswählte. Am Tag der Weihezeremonie für das Feuer band man an die oberen Enden des Wandgitters bunte Wollschnüre mit verschiedenen Darstellungen. Dabei handelte es sich um Miniaturdarstellungen des *kögerzik* (Lederflasche für Branntwein; A.Oe.), hölzerner Mörser mit Stößel, hölzerner Melkeimer, Schmuck mit Bändern und andere verschiedenfarbige Bänder. Man dachte, je schöner die Wollschnüre ausgestattet waren, um so glücklicher und wohlhabender würde das Leben der Hausfrau sein. Dann begann man mit der Weihezeremonie.

Unmittelbar vor der Weihe schlachteten die Tyva ein Schaf, sein Fleisch kochten sie, sie nahmen die besseren und höher geschätzten Fleischteile, wie die sehr fette Brust (*töš*; A.Oe.) und warfen sie mit einigen Fleischstücken ins Feuer und verbrannten sie vollständig auf gutem, trockenem Holz im Herd, der sich in der Jurte befand. Das verblieben Fleisch aßen sie bis auf das letzte Stück. Die Knochen legten sie in ein besonderes Säckchen, das sie *kežik kaby* oder *kežik chavy* (Segensbeutel, A.Oe.) nannten, in das auch, wer wollte und die Möglichkeit hatte, Geld legte oder beliebige Milchprodukte als Geschenke für die Hausfrau. Dieses Säckchen band man an einen hölzernen Ritualpfeil, den man *ydyk ok* nannte und der sich als häusliche Schutzgottheit (*éëren*; A.Oe.) in jeder Familie befand. Während des Rituals hängte man Pfeil und Säckchen im hinteren Jurtenteil (im Ehrenbereich; A.Oe.) an den Spitzen der Wandgitter der Jurte auf. Nach der Beendigung der Zeremonie kam der Pfeil in ein besonderes Futteral (*ydyk chomdu*) und man legte ihn in die Truhe. Wenn die Zeremonie der Weihe begann, brachte man den Ziegenbock in die Jurte und zwang ihn, sich nach allen vier Himmelsrichtungen zu verneigen, danach gab man ihm Milch zu trinken, beräucherte ihn mit Wacholder und wusch ihn mit Heilwasser. Die Beine und die Hufe schmierte man mit Butter ein und an den Hals band man ihm rote Stoffbänder. Im Laufe aller dieser Prozeduren stand der Ziegenbock auf einem Filzteppich bei der Schwelle der Jurtentür, danach brachte man ihn zu dem kranken Kind. Der Schamane sprach nun Segenssprüche (*alkyš*³⁵ *sös* (sic!)), führte die Zeremonie ein Lama durch, so las dieser aus heiligen buddhistischen Büchern vor. Nach dieser Prozedur entließ man das geweihte Tier in die Freiheit.

Wie wir schon sagten, ist es den Frauen strengstens untersagt, geweihte Tiere zu berühren. Wenn der Besitzer des geweihten Tieres arm war und nichts anderes mehr hatte, konnte er sein Tier essen. Er mußte jedoch den Kopf vom Jurtenplatz wegbringen und ihn an einen Baum hängen oder ihn in einem Felsen verbergen. Wenn der geweihte Bock alt geworden war, tauschte man ihn gegen einen neuen, jüngeren Ziegenbock aus. Die Zeremonie der Weihe eines neuen Ziegenbockes begann damit, daß man den alten Ziegenbock in die Jurte brachte, ihn zwang, sich in alle vier Himmelsrichtungen zu verneigen und zu ihm sagte, er sei alt geworden, man werde nun einen neuen weihen. Danach brachte man den alten Ziegenbock aus der Jurte, bespritzte ihn mit Heilwasser und begann nun, den neuen Ziegenbock zu weihen. War die Zeremonie der Weihe für das Feuer beendet, schlachtete man den alten Ziegenbock und aß ihn, wobei man auf jeden Fall das Feuer mit dem Bruststück und mit Blutwurst bewirtete. Den Kopf des alten Ziegenbockes brachte der Hausherr aus dem Aal und hängte ihn an einen Baum.“ (Potapov 1969: 365f)

³⁵ *algyš*

Allen in den oberen Kapiteln erwähnten, beseelten Natursubjekten werden Geister zugeordnet, die Herr über dieselben sind. Ich übersetzte ihre Bezeichnung als „Herrengeister“, da es sich sowohl um solitäre Geister als auch um Herren über ein Naturphänomen handelt, mit dem sie fast zu verschmelzen scheinen. Natursubjekt und Herrengeist bilden eine Einheit, die getrennt voneinander nicht vorstellbar ist. Das Wirken der Herrengeister bezieht sich jedoch nicht nur auf das Naturphänomen, welches sie besetzen und bewohnen und das durch ihre Gegenwart „*ydyk*“ (heilig) wird, sondern der Mensch fühlt sich in seinem gesamten Dasein stetig von ihnen beeinflusst, ihrer Macht ausgesetzt. Dies geschieht im positiven wie im negativen Sinne. Die Herrengeister bestrafen „zu recht“ Vergehen der Menschen und schenken ihnen auf der anderen Seite die Lebensumstände, welche die Menschen anstreben. In ihrer Macht liegen das Glück und der Wohlstand der Tyva, die sich deshalb von den Herrengeistern und ihren Natursubjekten in direkter Abhängigkeit wissen. Auch hier finden wir das besessene Natursubjekt als Wirkungsfaktor neben dem ihm ausgesetzten Menschen. Zwar hat der Mensch die Möglichkeit, an der Macht der Herrengeister und ihrer Natursubjekte zu partizipieren, indem er um ihre Gunst in zahlreichen, komplizierten Ritualen wirbt, doch hängt es letztendlich vom Wohlwollen der launischen mit Herrengeistern verschmolzenen Natursubjekte ab, ob sie diese auch gewähren. Darüber ist sich der Tyva stets bewußt, weshalb er häufig und in regelmäßigen Abständen die verehrten Naturphänomene aufsucht und mit religiösen Handlungen umgibt.

Ein zweites Moment ist bei der Betrachtung der Einheit Natursubjekt und Herrengeist auffällig. Es drängt sich der Verdacht auf, daß die Ritualstätten, welche die Residenz eines Herrengeistes markieren und teil von ihm sind, über diese Funktion hinaus, Tore zu noch wesentlich mächtigeren Gottheiten, wie z.B. dem Himmel und der Erde sind. Sie dienen als Orte, an denen man Verbindung zu den höchsten und fernsten Mächten der unerschlossenen Welt aufnehmen kann, und dies gilt m.E. vor allem für *ovaa*. Sie bilden Fenster der Heiligkeit in die profanen Welt, die aufgrund dieses Zustandes in dauernder Verbindung mit der insgesamt heiligen unerschlossenen Welt stehen. Dies gilt auch für heilige Bäume. Ihnen zu Füßen finden Zeremonien statt, die dem Himmel gelten und das Wetter beeinflussen sollen, wie Kenin Lopsan (1993: 64,68) berichtete. Durch unsere räumliche Wahrnehmung sind Natursubjekte wie Bäume als Tor zum Himmel schwer vorstellbar, dennoch lassen sie sich mit Motiven aus unserem Kulturkreis vergleichen. Zum Beispiel gelten Kirchen, obwohl von profanem Raum vollständig umgeben, als heilige Räume mit direkter Verbindung in die Welt des Heiligen. Ein beliebtes mythisches Motiv ist bis heute der Spiegel als Tor oder Fenster

zum Jenseits. Der abendländische, rational denkende Geist wird feststellen, daß sich hinter dem Spiegel nur die Wand befindet und doch hängen ihn viele Familien bis heute im Trauerfall zu, damit die Seele des Verstorbenen nicht in das Haus zurückfindet. Denn das Wesen des Spiegels selbst ist ein Übergang zur jenseitigen Welt.

Warum aber sind gerade Bäume und *ovaa* als Ritualorte, für religiöse Handlungen, die dem Himmel oder der Erde gelten, beliebt? Im Bezug auf den *ovaa* bemerkte ich bereits, daß seine Mittelachse, ein langer Holzstecken, die *axis mundi* symbolisiert. Für die Tyva ist anzunehmen, daß er nicht nur die *axis mundi* symbolisiert sondern auch ist. Es widerspricht nicht der tyvanischen Logik, daß die mittlere Achse der *transportablen* Jurte Weltachse ist, weshalb sollte dann nicht auch der *ovaa* über eine Weltachse verfügen, die ja auch Übergang zwischen den Welten ist. Auch der Baum spielt eine wesentliche Rolle als *axis mundi*, da seine Wurzeln in die untere Welt und seine Krone in die obere Welt reichen. Was uns hier Kopfzerbrechen bereitet, ist die Vielzahl der Weltachsen, die hier angesprochen werden, für die Tyva stellt sie aber kein logisches Problem dar.

Èèren: Familienschutzgeister/Schamanenhilfsgeister

Neben den Herregeistern verschiedener geographischer und natürlicher Gegebenheiten (Gebirge, Berge, Wälder, Gewässer, Bäume, etc.) und den schädlichen Geistern, den Urhebern aller Krankheiten, glauben die Tyva noch an eine Untergruppe von Geistern, welche den Menschen wohlgesinnt sind und als Familienschutzgeister und Schamanenhilfsgeister auftreten. Diesen Hilfs- und Schutzgeistern werden vielerlei Funktionen zugeschrieben. Sie schützen die Familie vor Krankheiten, ungewöhnlichen Ereignissen und anderen Unbilden, können Diebe ausmachen und gestohlenes Vieh zurückbringen, kämpfen mit den bösen Geistern, die den Menschen Krankheiten schicken, suchen als Kundschafter den vom Schamanen zu beschreitenden Weg und helfen dem Schamanen, Krankheiten zu heilen. Wie man den Herregeistern der Natur einen *ovaa* als Behausung errichtet, um an einem festen Ort die Kommunikation mit ihnen zu erleichtern, so schafft man auch diesen *èèren* genannten Schutzgeistern eine Behausung in Form von kleinen figürlichen Darstellungen, die in den Jurten aufbewahrt werden und an welche man die Gebete richtet und die Opfer darbringt. (Alekseev 1987: 127ff) Diese Darstellungen werden von Schamanen oder unter deren Anleitung hergestellt. Sie bestehen aus Holz, Filz, Fell, Metall und Stoff. Unter der Bezeichnung *èèren* versteht man beides, die Trägerfigur und den Geist selbst. Die Geister lassen sich zwei verschiedenen Gruppen zuordnen, den zoomorphen und den

anthropomorphen *éèren*. Die größere Gruppe bilden die zoomorphen *éèren*, deren Behältnisse Teile von Tieren, Nachbildungen von Tieren, ausgestopfte oder lose Bälge, aber auch durch geweihte domestizierte Tiere repräsentiert werden können. Die am häufigsten auftretenden zoomorphen *éèren* sind Schlange, Bär, Krähe, Hase, Zobel, Schwan, Kuckuck, Igel, Eule, Ente, Falke, Pferd und Stier. Bei meinem Besuch in der Mõngün Tajga (1997) sah ich in einem Haushalt in Kyzyl Chaja (Roter Fels) am Mõgen Büren-Fluß ein Bären-*éèren*. Es handelte sich dabei um den Balg eines jungen Bären, der im Eingangsbereich des Hauses aufgehängt war. Die Hausherrin erklärte mir, sie hätte ihn von einem Schamanen bekommen, da ihr jüngstes Kind oft erkrankte. Die kleinere Gruppe bestand aus den anthropomorphen *éèren*, denen menschenähnliche Puppen als Wohnstatt dienen. Die einzelnen *éèren* stellte Vajnštejn ausführlich dar. (Vajnštejn 1996: 167-177; ders. 1984: 354-357)

Den *éèren* wird regelmäßig geopfert. Die Methoden dieser Opfer sind jedoch unterschiedlich. Einige *éèren* erhalten lediglich ein Spritzopfer (Milch oder Tee), während man andere mit Butter einschmiert und regelmäßig mit Wacholderrauch reinigt. Auch die Plätze, an denen man sie aufbewahrt, sind unterschiedlich. Einige *éèren*, dafür bestimmt, kranke Personen zu heilen, wurden an der Bettseite aufgehängt, andere hängt man im Eingangsbereich auf und wieder andere liegen in einer der Truhen. Den Platz, wo die *éèren* aufgestellt oder aufgehängt werden, bestimmt der Schamane. (Vajnštejn 1996: 169)

Wie man sich die *éèren* bei den Süd-Tyva vorstellte – hier nannte man sie *ongut* (<mong. *ongod*) – beschreibt D’jakonova:

„Man stellte sich alle *ongut* als lebende Wesen vor und glaubte, daß sie fähig seien, zu erzürnen. Eine Frau (63 Jahre) erzählte uns 1973 von einem solchen Fall. Als eine Bewohnerin der Siedlung Naryn noch ein kleines Mädchen war, band sie einem *ongut* die Beine zusammen. Danach erkrankte ein Familienmitglied an den Beinen. Man konnte die Ursache der Krankheit nicht erkennen und so rief man den Schamanen zu Hilfe. Während des Schamanierens drückte es dem Schamanen die Beine nieder, und er fühlte sich krank. Da schaute man nach und fand, daß dem *ongut* die Beine zusammengebunden waren, und das Familienmitglied genas. Der *ongut* konnte auch erzürnen, wenn man ihm nicht die Sachen gab, die ihm gefielen. In derselben Familie hing vor dem *ongut* einmal das Fell einer Zieselmaus und in der Familie erkrankte das Baby. Als man das Fell wegnahm, wurde es sofort wieder gesund.“ (Kursiv von A. Oe.) (D’jakonova 1977: 209f)

Bei den südlichen Tyva führt man für die Familienschutzgeister einmal im Jahr ein Fest durch. Dazu berichtet D’jakonova:

„Er kam in die Jurte ohne Schamanenkleidung und ohne Trommel und schamanierte ausschließlich mit Hilfe eines Bündels Wacholder, das er in einer speziellen Metallkelle (*chamiš*; A.Oe.) verbrannte. Der Hausherr fällt an diesem Tag eine kleinere Lärche und brachte sie in die Behausung. Der Baum wurde hinter dem Herd vor dem Ehrenplatz aufgestellt. An den Baum hängte der

Schamane Stoffbänder (*čalama*, südtyv. *čalim*; A.Oe.) und stellte vor die Lärche verschiedenelei Nahrungsmittel (aus Milch, Fleisch und Mehl), nahm den *ongut* und band an ihn ein *chadak kambu* (*chadak* – schärpenartiges Zeremonialtuch; A.Oe.) Nach dem Schamanieren wurde die Lärche um den Herd getragen, danach brachte man sie in östlicher Richtung aus der Jurte und lies sie dort draußen zurück.“ (Kursiv von A.Oe.) (ebd.: 210)

Die südlichen Tyva weihten ihren *ongut* Tiere. Informanten erzählten D’jakonova, sie weihten jedem *ongut* ein *setir* (<mong. *seter*; tyv. *ydyk*). Die Zeremonie führte ein Schamane durch. Das *setir* des *ongut* ist sein Reittier. Man weis, daß der *ongut* auf dem geweihten Tier während seiner Reisen reite. Die Weihezeremonie für das Reittier des Familienschutzgeistes *ongut* führt der Schamane ohne spezielle Schamanenkleidung und ohne Trommel, nur unter Zuhilfenahme eines Bündels Wacholder und der Kelle durch. Nach einer speziellen Seance gibt in der Nacht der *ongut* bekannt, wie sein Reittier aussehen solle. Jede Art von *ongut* erhält so sein eigenes Schaf, wie er es bestimmt. Die Wünsche der *ongut* beziehen sich auf Farbe, Alter und bestimmte Zeichen (z.B. ein weißes Schaf mit schwarzem Hinterteil oder ein weißes Schaf mit schwarzen Flecken auf dem Kopf). Wenn das geweihte Tier alt geworden ist, tauscht man es gegen ein jüngeres aus. Auch den Austausch führt ein Schamane mit bestimmten Ritualen durch. (ebd.)

Die *èèren* erscheinen wie der Gegenpol zu den krankheitserregenden Geistern (s.o.). Wo letztere dem Menschen ausschließlich Schaden zufügen, haben die *èèren* die Aufgabe, Menschen nicht u.a. vor Krankheitsgeistern zu schützen. Doch sind auch sie autonome Wesen, deren Gunst man sich mit regelmäßigen Opfern und Ritualen sichern muß. Vernachlässigt man sie oder kränkt sie gar, können sie sich rachsüchtig zeigen. Sich die Gunst der *èèren* regelmäßig zu erbitten, heißt aber auch, sie als Wesen zu betrachten, die das menschliche Geschick in einem Rahmen bestimmen, wie es der Mensch selbst nicht vermag. Für uns bedeutet diese Erkenntnis, der Mensch ist ihnen ausgeliefert, ist ihr Objekt. Er holt sich die *èèren* in die Jurte, indem er ihnen eine Behausung herstellt und dennoch stellen sie einen Teil seiner Umwelt und damit auch der Natur dar. Sie sind Natursubjekte, deren Willen sich der Tyva unterordnet, ihnen gibt, was sie verlangen, und dafür ihren Schutz erfleht. Denn Natur ist die gesamte Umwelt der Tyva, und alles, was ihn umgibt, betrachtet der Tyva als natürlich, was ihn veranlaßt die Geister, welcher Art sie auch immer sind, als Teil der Natur zu betrachten.

Zusammenfassung

Das vorangegangene Kapitel sollte den Leser mit den Hierophanien des erschlossenen Raumes bekannt machen. Als erschlossenen Raum betrachteten wir die von Menschen bewohnten Gegenden, am Fuße der Berge, im Vorland der Wälder, das Ahnenland. Im Gegensatz zur nichterschlossenen Welt sind diese Gebiete nicht in ihrer Ganzheit heilig. Es gibt in ihnen aber heilige Wesen und Subjekte. Die heiligen Wesen sind dabei nicht allein auf die erschlossene Welt beschränkt, sie dringen aus den unbekanntem Räumen in die Menschenwelt ein und erweisen sich dieser als hilfreich oder richten allerlei Schaden an. Bei den heiligen Subjekten handelt es sich meist um natürliche, wie bestimmte Berge, Wälder oder Waldgebiete, Gewässer, Bäume, Bergschluchten und Pässe, aber auch der Jurtenplatz und das Herdfeuer gehören dazu. Sie sind den Bewohnern der Umgebung bekannt, werden in Ritualen verehrt und sind Gegenstand von Segenssprüchen und Anrufungen. Ihre Heiligkeit besteht in ihrem Zusammensein mit einem Herrengest, der ihnen innewohnt. D.h. sie sind Aufenthaltsort eines Herrengestes und durch seine Gegenwart werden sie heilig. Einen solchen Herrengest schreibt man nicht jedem natürlichen Ding zu, wenngleich man alles Natürliche als beseelt betrachtet. Nur für besondere Subjekte, meist durch Äußerlichkeiten zu erkennen, nimmt man einen solchen an. Der Herrengest ist demnach nicht mit dem Natursubjekt identisch, sondern das Natursubjekt ist seine Behausung, es ist mit ihm für eine gewisse Zeit eins geworden. Fügt man der Behausung Schaden zu, so bereitet man auch dem Herrengest Ungemach und ist seinem Zorn ausgesetzt.

Vor allem in der Verehrung des Feuers zeigt sich ganz im Gegensatz zu Durkheims Feststellungen ([1912] 1998: 66), wie wenig ausgeprägt die Grenzen zwischen Heiligem und Profanem manchmal sind. Das Herdfeuer ist ein gewöhnlicher Alltagsgegenstand, der von allen Personen der Familie, besonders aber von der Hausfrau genutzt wird. Täglich kocht und bäckt sie auf ihm und die von ihm erzeugte Heizwärme ist im Herbst, Winter und Frühjahr für die gesamte Familie lebenswichtig. Er befindet sich im Zentrum des profanen Bereiches, im Zentrum des Mikro- und des Makrokosmos, nämlich in der Mitte der Jurte. Dennoch wird er als heilig verehrt, ja er ist geradezu das Heiligste der Familie. Ihm gelten vielerlei Rituale, Ver- und Gebote schützen vor Entweihung und täglich werden ihm Opfer zelebriert. Wie der Herd, so wird auch der Jurtenplatz als heilig verehrt, ihm wird ein Herrengest zugesprochen, dem bis in die heutige Zeit das tägliche Morgenopfer dargebracht wird. Dennoch handelt es sich hier um ein Gebiet, auf dem man alle Verrichtungen des Tages durchführt, wo man Gäste empfängt und Vieh schlachtet. Im Gegensatz zu heiligen Orten, die man nur unter Vorkehrungen und mit besonderer Vorsicht betritt, findet hier der Alltag statt. Es zeigt sich uns an diesen Beispielen, daß die Grenzen zwischen heilig und profan innerhalb einer

Religion stärker und schwächer ausgebildet sein können, was nicht bedeuten muß, daß es eine solche Unterscheidung nicht gibt.

II Zwei Orakel der Tyva

Einleitung

Eine von Herzeleid gequälte Dame rät ihrer Mutter, die alles versucht, um ihrer Tochter zu helfen: „Röste nicht Schildkrötenschalen, um wahrzusagen, denn umsonst ist dies alles.“
(Florenz 1906: 122)

Das Orakel kann den Menschen von dem Übel nicht befreien, das ihn befallen hat, doch ist es ihm Fenster und Wegweiser. Mit der Lösung von Problemen sind in jeder Kultur Spezialisten betraut. In der traditionellen Kultur der Tyva fällt diese Aufgabe den Schamanen und den Lamas zu. Der Schamane z.B. agiert, befähigt durch seine Hilfsgeister und seine Kenntnisse über die Welt – welche für den Nichteingeweihten unergründlich bleiben – als Wahrsager, Seelenführer und Heiler. Dagegen gewähren die Orakelkenner Entscheidungshilfen und Einblicke in die Zukunft, die den Menschen im harten Alltag erwünscht sind oder sogar notwendig scheinen. Vielleicht findet sich hierin der Grund für die heute wieder allgemeine Verbreitung dieser Kunst im tyvanischen Volk. Sie ermöglicht dem einfachen Menschen ohne Konsultation eines religiösen Spezialisten, Entscheidungen zu fällen und innerhalb enger gefaßter Grenzen die Zukunft zu ergründen.

Die Lebendigkeit der Orakeltradition in einer ehemaligen Autonomen Republik der Sowjetunion erscheint auf den ersten Blick verwunderlich. Hat doch die Sowjetdiktatur zu ihrer Zeit alles unternommen, jegliche religiöse Abschweifung vom Gedanken des kommunistischen Aufbaus zu ersticken. Wie die Wiederbelebung des von seinem Adoptivbruder getöteten Recken Scharaldaj Mergen (Taube, E. 1978: 121ff) erscheint nun dem Beobachter der Wertewandel: Eine Rückbesinnung auf alte Traditionen, welche die Doktrinen des Sowjetregimes ablösen. Nachdem die Divination bereits seit längerer Zeit wieder fester Bestandteil im Alltagsleben der Jurten- und Čumbewohner³⁶ war, erfreut sie sich nun zunehmend auch im städtischen Milieu großer Beliebtheit. So ist das Praktizieren des Orakels aus dem Stadtbild der Hauptstadt Kyzyl nicht mehr wegzudenken.

³⁶ *čadyr* (tyv.), *čum* (russ.): Konisches Stangenrundzelt, ursprünglich mit Rinden und Fellen, heute mit Zeltplanen bedeckt, Behausung der Jäger und Rentierhalter in Tožu, dem Osten der Republik Tyva und den Sojon Urianchaj am Chövsgöl-nuur (Mong. Rep.).

Am Rande des Marktgeschehens treffen sich Tradition und Moderne. Vor einem hellen Tuch mit 41 erbsengroßen Steinen sitzt ein älterer Mann³⁷, der bedächtig an seiner Zigarette saugt. Eine für tuwinische Verhältnisse verblüffend gut gekleidete Dame, die man ohne Bedenken den „Novye Tuvincy“³⁸ zuordnen kann, hört gebannt auf seine Worte, steckt ihm schließlich eine Rubelnote zu und geht ihres Weges. Sie wird bei der nächsten Gelegenheit wiederum das Orakel konsultieren. Die Orakelkenner werden nur im städtischen Milieu von ihren Klienten bezahlt. Dabei handelt es sich um eine freiwillige Entlohnung, deren Höhe vom Kunden selbst bestimmt wird.

Die Faszination, welche die Divination wohl bei jedem Menschen auslöst, und das Gefühl der Hilflosigkeit, das eine angehende Ethnologin allein in einer für sie fremden Welt empfindet, bewogen mich zu einer näheren Betrachtung der Divinationspraktiken in dem von mir bereisten westlichen Teil der Republik Tyva. Die beiden häufigsten Orakelmethoden, das *chuvaaanak*-Orakel (Orakel mit 41 Steinen) und das *čaryn salyr*-Orakel oder *čarynnaar*-Orakel (Schulterblattorakel=Scapulimantik), werde ich in diesem Kapitel vorstellen.

Ich beobachtete in erster Linie zahlreiche Befragungen des *chuvaaanak*-Orakels und hatte damit reichlich Gelegenheit, mich mit den Einzelheiten der Technik und Interpretation vertraut zu machen. Meine Untersuchungen zu diesem Phänomen beruhen auf direkter Beobachtung und Befragung. Das Konsultieren eines besonderen Informanten war nicht nötig, da ich bei Unklarheiten von fast jedem Erwachsenen Auskunft erhalten konnte.

Weitaus schwieriger gestaltete sich das Sammeln von Material über die Scapulimantik. Das Wissen über den Ablauf einer Schulterblattbefragung ist allgemein im tyvanischen Volk verbreitet. Dennoch sind mit dem Beherrschen der Schulterblatt-Divination große soziale Anerkennung und Prestige verbunden, was zu einer fast ängstlichen Geheimhaltung der Interpretationsmethode gegenüber Fremden führte. Ich fand trotz langen und intensiven Suchens nur einen Scapulimantiker, der bereit war, mich an seinem konkreten Wissen teilhaben zu lassen. Daher sei festgestellt, daß ich meine Informationen über die Interpretation eines Schulterblattorakels vorläufig nicht in genügender Weise verifizieren konnte. Das hier angeführte Beispiel soll jedoch in diesem Rahmen ausreichen, uns ein Bild über die Art und Weise der Schulterblattinterpretation zu machen.

³⁷ Vor allem männliche Rentner nutzen die Möglichkeit, mittels Orakelkenntnissen ihre außerordentlich geringe Rente zu ergänzen. Ältere Frauen schaffen sich dagegen ein kleines Nebeneinkommen mit dem Verkauf von Piroggen.

³⁸ Novye Tuvincy (Neue Tyva), vergleichbar mit Novye Russkie (Neue Russen), bezeichnet die Mitglieder der neuen wirtschaftlichen Elite, die zu großen Teilen mit der alten und auch mit der neuen politischen Oberschicht identisch ist.

*Medium und Orakelautorität*³⁹

Ist man auf der Suche nach ethnographischem Material wieder einmal im Begriff, eine gastliche Jurte zu verlassen, kann es sein, daß der Hausherr bittet, noch ein wenig zu verweilen. Er nimmt ein liebevoll in Stoff gehülltes Päckchen aus der Truhe und begibt sich ins Freie. Da die wertvollste Veranlagung des Ethnologen die Neugier ist, wird er ihm folgen, und dann sieht er, wie der Tyva das Päckchen öffnet, ein Tuch ausbreitet, Steine sortiert, abzählt, zusammenschiebt und endlich auf dem Tuch wieder neu anordnet. Hat er die Steine zur Genüge studiert, teilt er seinem Gast mit, ob es an der Zeit ist weiterzuziehen und ob den kommenden Unternehmungen Erfolg beschieden sein wird. Der Ethnologe schließlich wird nicht nur aus Pietät gegenüber seinem Informanten den Rat befolgen. Er fragt sich – in seinem eigenen Weltbild etwas verunsichert – was dieses Orakel wohl ausmacht und was die Menschen veranlaßt, ihr Leben von ihm bestimmen zu lassen.

Das *chuvaanak*-Orakel besteht aus 41 etwa erbsengroßen Steinen, die vom Orakelkenner selbst gesammelt wurden und als *chuvaanak* bezeichnet werden. Bei der Zusammenstellung seines *chuvaanak* läßt er sich von zwei wesentlichen Gedanken leiten. Einerseits ist jeder Orakelkenner bemüht, ein besonders schönes und beeindruckendes *chuvaanak* zu besitzen. Es sind also ästhetische Gründe, die ihn veranlassen, besonders farbenfreudige, rundliche und glatte Steine auszuwählen, die bei der Zuschauerschaft ehrfürchtige Bewunderung auslösen. Um die Farbigkeit der Steine zu steigern, reibt der Besitzer sie regelmäßig mit Butterschmalz ein⁴⁰ und gibt ihnen so einen matten Glanz. Solche bunte und runde *chuvaanak*-Steine gehen häufig von Hand zu Hand und man opfert gern ein paar Minuten, sich über ihre Schönheit schwärmerisch auszutauschen. Hierin gründet sich jedoch nicht die Ernsthaftigkeit des Orakels, die sich allerdings leicht aus der Mühsal ablesen läßt, der sich der *chuvaanak*-Sammler unterwirft. So wird er die Steine nicht einfach im nächsten Fluß aufsammeln, sondern er begibt sich auf eine beschwerliche Reise zu 41 verschiedenen Orten, die weitab vom menschlichen Siedlungsgebiet liegen und daher als besonders wild und kraftgeladen gelten. Bei mehreren Konsultationen verschiedener Orakelkenner wurde mir ausführlich über die Herkunft jedes einzelnen der von ihnen verwendeten Steine berichtet. Bevorzugte

³⁹ Der Begriff Orakelautorität bezeichnet jene Instanz, welche vom Orakelkenner während des Divinationsprozesses befragt wird und über das Medium, nämlich Steine oder Schulterblatt, Antwort gibt. Nehmen wir das Orakel von Delphi als Vorbild, so wäre hier der Priester ein Orakelkenner, der über das Medium, die Pythia, eine Orakelautorität, in diesem Fall Apollon, befragt. Apollon gibt Antwort über den Mund der Pythia, deren Äußerungen wiederum für den Klienten von dem Priester übersetzt werden.

⁴⁰ Das Einreiben der Steine mit Butterschmalz könnte man als eine – den Tyva heute nicht mehr bewußte – Opferhandlung verstehen. Mir wurde jedoch von mehreren Informanten erklärt, daß diese Geste nur der Schönheit der Steine diene.

Sammelorte sind Berge, Quellen und Flüsse, Orte, die ich in den vorangegangenen Kapiteln als Hierophanien geschildert habe, und an denen die Natur in ihrer ganzen Gewaltigkeit zum Ausdruck kommt. Die dort aufgefundenen Steine tragen die Kraft und die Heiligkeit dieser Natursubjekte und ihrer Herrengeister in sich. Daher besitzt ein solcherart gesammeltes *chuvaanak* – nach Ansicht der Tyva – ein Maximum an Wahrheitswert und ist untrüglich. Es liegt also nahe, in der Kraft der von den Tyva als heilig verehrten Berge, Flüsse und Quellen selbst die Orakelautorität zu sehen.⁴¹ Die mühselige Reise und die damit verbundene Begegnung mit Hierophanien befähigen den *chuvaanak*-Sammler, die 41 Steine als Orakel zu betrachten, ihnen Wahrheitswert zuzusprechen und sie als ‘Leitstern’ seines und des Lebens anderer zu verstehen. Für die Orakelteilhaber wird die Macht und die Kraft der in den Steinen und Hierophanien wohnenden Orakelautorität durch ihr bloßes Anschauen aus der Ferne bewußt. Allein das Wissen um den Ursprung der Steine in den Hierophanien ermöglicht ihnen das Vertrauen in die Gültigkeit des Orakelbildes, das vom Orakelkenner interpretiert wird. Ohne die Orakelautorität, die man im europäischen Sinne problemlos als Seele des Orakels betrachten kann, wäre das *chuvaanak* nicht mehr als eine Ansammlung von 41 runden, bunten Steinen. Die besten Orakelkenner könnten sie in ihre Hände nehmen, doch der Versuch ihrer Belebung bliebe immer erfolglos.

Diesen Sachverhalt bestätigt auch eine zweite Variante der Zusammenstellung eines *chuvaanak*. Man wies mich mehrfach darauf hin, daß die Steine im Magen des *Ular*-Vogels⁴² ein geradezu ausgezeichnetes *chuvaanak* ergeben. Der *Ular*-Vogel ist nicht nur selten, er lebt auch weitab vom menschlichen Siedlungsgebiet in höheren Gebirgslagen und kann demnach als ein Teil dieser Hierophanien betrachtet werden. Nur selten hat ein Jäger das Glück, einen solchen Vogel zu erlegen. Sein schmackhaftes Fleisch gilt als eine außergewöhnliche Delikatesse.

Die Orakelsteine können vor ihrer ersten Benutzung und danach in unregelmäßigen Abständen über einem kleinen Wacholderrauchopfer gereinigt und geheiligt werden. Hier liegt jedoch keine Verpflichtung und mir scheint dieser Brauch sekundär hinzugekommen zu

⁴¹ W. Radloff berichtete von der Existenz des ‘*chuvaanak*-Orakels’ bei den Kirgisen (Kyrgyz). In seiner Beschreibung dieses Orakels, welches die Kirgisen *kumalak aschady* oder *bal aschady* nennen, fiel mir eine verblüffende Ähnlichkeit zu der Vorgehensweise der Tyva auf. Allerdings nutzen die Kirgisen nach W. Radloff keine Steine, sondern Schafdungskügelchen, was auf eine andere Vorstellung über die Orakelautorität hinweisen könnte. (s. Radloff 1968: 473f.) Bei meinem Besuch in Kyrgyzstan 2002 begegnete ich auf den Marktplätzen in Biškek einigen Frauen, die dieses Orakel vorüberkommenden Passanten anboten. Sie verwendeten entgegen Radloffs Aussage Steine und die Ähnlichkeit ihrer Vorgehensweise beim Orakeln zu der Vorgehensweise der Tyva ist verblüffend. Auch das Sammeln der Steine unterliegt Regeln, man sammelt sie aus Gewässern weit ab vom menschlichen Siedlungsgebiet, kann jedoch – im Gegensatz zu den Tyva – alle Steine von einem Ort nehmen.

⁴² Das Königshuhn (*Tetrao gallus*), nach A. E. Brehm auch Königsrebhuhn oder Haldenhuhn genannt, gehört zur Familie der Fasane. (s. Brehm (1876) 1982: 92ff)

sein. Mit dieser Reinigung kann das Lesen buddhistischer Texte oder einfaches Sprechen von Beschwörungsformeln einhergehen. Das kleine Ritual dient der Krafterhaltung der Steine und wird in besonderen Fällen von einem *cham* (Schamanen) durchgeführt.

Einige *chuvaanak* enthalten zusätzlich zu den 41 obligatorischen Steinen noch einen besonders schönen und großen Stein. In seltenen Fällen handelt es sich hierbei um eine kleine Specksteinfigur. Dieser zusätzliche 42-ste Stein – vermutlich eine modernere Erscheinung – ist nur in wenige Orakel integriert und für den Orakelprozeß selbst überflüssig. Man erklärte ihn mir als eine Art Talisman des Orakels.

Schwieriger zu ergründen ist die Orakelautorität bei der Schulterblattdivination. Für die Scapulimantik verwendet der Orakelkenner die Schulterblätter mittelgroßer Haus- und Wildtiere, wobei unwesentlich ist, von welcher Körperseite die *scapula* stammt. Handelt es sich um ein Haustier, muß es nicht aus dem eigenen Besitz stammen, und handelt es sich um ein Wildtier, muß es nicht vom Ratsuchenden selbst erlegt worden sein. Bevorzugt werden Ziege, Schaf, Steinbock, Reh und Hase.

Die Orakelautorität kann demnach nicht mit der Herkunft der *scapula* oder mit ihr selbst in Verbindung gebracht werden. Doch fällt dem Beobachter des Schulterblattorakels eine gewisse Ängstlichkeit im Umgang mit demselben auf. Einerseits orakelt der Orakelkenner nur, wenn ein wirklich triftiger Grund vorliegt, und andererseits orakelt er immer mit Kopfbedeckung. In diese spuckt er und setzt sie dann mit der Vorderseite nach hinten gewendet auf seinen Kopf. Es ist nicht nur die Angst vor einem schlechten Orakelergebnis, die den Orakelkenner zu einer solchen Handlungsweise veranlaßt, sondern eher die Furcht vor dem Orakelprozeß und der Orakelautorität selbst, mit der der Orakelkenner im Verlauf der Divination konfrontiert wird. Das verkehrte Aufsetzen der Mütze erinnert an eine Maskierung, welche die Unkenntlichkeit der orakelnden Person bezweckt, wobei die Orakelautorität – wenn man sie hier personifizieren darf – soweit verwirrt werden soll, daß sie das Gesicht des Orakelnden am Hinterkopf sucht. Leider war es mir nicht möglich, die Orakelautorität der Scapulimantik namentlich zu erfahren. Doch kann es als gewiß gelten, daß man ihr nicht nur die Fähigkeit zuspricht, sich über das Medium zu äußern, sondern man begreift sie als etwas, das die Macht besitzt, früher oder später schmerzhaft in das Leben des Orakelnden einzugreifen. Hierin wird deutlich, daß der Orakelkenner mittels falschem Aufsetzen der Mütze dem Wunsch folgt, sich vor der für ihn gefährlichen Orakelautorität zu schützen, die – nach Meinung der Tyva – den unvorsichtig Orakelnden sogar töten kann. So erzählte man mir mehrfach die Geschichte eines jungen Mannes, der eines Tages im Orakelknochen sein eigenes Grab sah. Sein Schicksal soll ihn bereits nach drei Tagen ereilt haben.

Die Ursache seines frühen Todes sahen meine Informanten darin, daß er häufig, unvorsichtig und grundlos orakelte.

Es bleibt noch zu bedenken, daß es sich bei der Orakelautorität der Schulterblattdivination auch um verschiedene persönlich gedachte Wesen (Ahnen, Herrengesister mit ihren Natursubjekten, Herden- oder Wild-Schutzgottheiten) handeln könnte, die der Orakel-Kenner während des Divinationsprozesses kontaktiert.

Orakelkenner und Klient

Bereits in der Einleitung versuchte ich ein Bild davon zu geben, wie die Beziehung zwischen Orakelkenner und Klienten im städtischen Milieu wahrgenommen wird. Einen völlig anderen Eindruck von der Zweierheit Orakelkenner und Klient erhält man jedoch, wenn man Orakel in ländlicher Umgebung beobachtet.

Zum einen wird hier das funktionale Paar durch eine für den Orakelprozeß nicht unwesentliche Komponente ergänzt, nämlich die Zuschauer. Daneben wird der im städtischen Milieu relevante finanzielle Aspekt des Orakelanbietens auf dem Land durch die Verpflichtung gegenüber den Menschen des eigenen sozialen Verbandes ersetzt. Auch werden in dieser Umgebung die Interpretationen des Orakelkenners zweifellos weniger als fröhliches Experiment und das Orakel stärker als ernsthafte Zukunftsschau betrachtet. Die eben genannten sind nur einige Aspekte, die das Orakel in der Stadt von dem in ländlicher Umgebung unterscheiden. In meinen weiteren Ausführungen werde ich mich daher auf die Beschreibung der ländlichen Variante beschränken.

Wie bereits oben erwähnt, ist die Technik des Orakelns nach Vorstellung der Tyva für jeden durch Beobachtung und Konsultation von Wissenden erlernbar und wird von Alten und Jungen, von Männern und Frauen praktiziert. Jeder, der dem Orakel glaubt und vertraut, kann demnach zum Orakelkenner werden. Doch schaffen es nur wenige, sich – durch die richtige Interpretation des Orakels – einen Ruf als gute Orakelkenner zu erwerben und somit in der Gemeinschaft die Rolle eines Ratgebers anzunehmen. Zumeist handelt es sich hierbei um ältere Personen, männlich oder weiblich, die aufgrund ihrer Lebenserfahrung mit besonders großem Erfolg orakeln. Einschränkend ist jedoch zu bemerken, daß die Scapulimantik im Gegensatz zum *chuvaaanak*-Orakel nicht nur seltener ist, sondern auch eher zur Männerdomäne gehört. Außerhalb des Kreises religiöser Spezialisten beschäftigen sich in heutiger Zeit vor allem Jäger mit dieser Form des Orakels, die als wesentlich kräftiger und gefährlicher als das *chuvaaanak*-Orakel gilt. Besonders herausragenden Scapulimantikern wird zudem eine Beziehung zu nichtmenschlichen Welten zugesprochen.

In Anbetracht der Seltenheit guter Orakelkenner möchte ich bemerken, daß in jedem weiter gefaßten sozialen Verband wenigsten ein Orakelkenner existiert, dessen Fähigkeiten von der Gemeinschaft als herausragend betrachtet werden. Daher hat der Ratsuchende außerhalb des eher anonymen städtischen Milieus immer die Möglichkeit, eine ihm im Alltag bereits vertraute Person zu konsultieren.

Der Klient weiß, daß die Möglichkeiten des Orakelkenners gegenüber denen der Lamas und Schamanen begrenzt sind. Die Vertrautheit und die uneingeschränkte Achtung vor der Lebenserfahrung eines reiferen Menschen mögen Gründe sein, die den Ratsuchenden veranlassen, einen älteren Orakelkenner, den in heutiger Zeit zumeist jüngeren religiösen Spezialisten⁴³ zwecks Befragung des Orakels vorzuziehen. So beobachtete ich in einem kleinen Dorf des Bezirks Baj-Tajga (Reiche Tajga), wie ein *ak sagal* (Weißbart)⁴⁴ fast täglich von Ratsuchenden zwecks Befragung des *chuvaanak*-Orakels konsultiert wurde. Er war nicht der einzige, aber der älteste Orakelkenner im Dorf. Sooft ich einen Tyva fragte, warum er diesen Alten anderen Orakelkennern vorziehe, bekam ich zur Antwort, er habe aufgrund seines Alters mehr gesehen und erfahren, als die jüngeren Orakelkenner. Im Toolajlyg-Gebiet in Mönğün-Tajga (Silberne Tajga) wurde ich selbst von einer Schamanin zu einem *ak sagal* zwecks Orakelbefragung geschickt, da er bisher immer die richtige Vorausschau getroffen hätte.

Der Orakelkenner, auch wenn er sich nur dem Orakel widmet, wird immer von solchen Menschen konsultiert werden, die von seinen Fähigkeiten überzeugt sind und sie zu schätzen gelernt haben. Hat er einmal den Ruf eines guten Wahrsagers, kann er ihn nicht mehr verlieren. Der Ratsuchende, der zumeist die Entscheidungen des Orakels befolgt, legt bei jeder Konsultation des Orakelkenners sein Schicksal in dessen Hände. Er vertraut ihm die richtige Interpretation des Orakels an, das nach Vorstellung der Tyva, unabhängig vom Verständnis des Menschen, immer die Wahrheit sagt. Denn das Orakel und damit die Orakelautorität hält man für untrüglich, während eine nachgewiesene falsche Orakelantwort als Interpretationsfehler durch den Orakelkenner bewertet wird.

Außerhalb des städtischen Milieus erhält der Orakelkenner für seine Tätigkeit keine Entlohnung. Sein Wirken bringt ihm demnach keine ökonomischen Vorteile. Auch ist sein Prestigegewinn auf das Phänomen der Wahrsagekunst beschränkt. Dem Orakelkenner wird außerhalb des Orakelvorgangs keine besondere Beachtung zuteil. Er ist ein normales Mitglied

⁴³ Schamanen höheren Alters sind derzeit auf dem Gebiet Tyvas sehr selten. Die modernen Schamanen, welche ihre Berufung, so eine stattfand, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erlebten, entstammen der mittleren und jüngeren Generation.

⁴⁴ Ehrfürchtige Bezeichnung für alte und deshalb erfahrene Männer.

des sozialen Verbandes. Er gilt weder als religiöser Spezialist, noch als eine anderweitig herausragende Persönlichkeit. Der Orakelkenner ist Ansprechpartner, wenn Zukünftiges, Vergangenes oder in der Gegenwart Verborgenes in Erfahrung zu bringen ist oder in Problemsituationen eine richtige Entscheidung getroffen werden soll. Er stellt seine Kunst in den Dienst der Gemeinschaft. Es gilt als wesentliche Pflicht im Rahmen sozialer Beziehungen, ein erbetenes Orakel durchzuführen, wie jeder Tyva niemals eine erbetene Hilfeleistung unterlassen würde. Die Auskunft des Orakelkenners beinhaltet im Allgemeinen den günstigen Zeitpunkt für den Beginn oder den Zeitpunkt des Abschlusses einer geplanten Handlung bzw. eines bereits laufenden Prozesses, sowie Aussagen über Erfolg und Mißerfolg. So sucht der Klient den Orakelkenner vor einer Reise auf, um einen geeigneten Termin zu finden oder Näheres über den Verlauf seines Vorhabens zu erfahren. Erwartet man Gäste oder sind Verwandte oder Bekannte unterwegs, so bezieht sich die Frage auf die Sicherheit und Gesundheit der Reisenden und den Zeitpunkt ihrer Ankunft. Freilich ergeben sich neben den Reisen, die wohl den häufigsten Orakelanlaß bei den Tyva stellen, auch andere Gründe, das Orakel zu konsultieren. Eine wesentliche Rolle spielen z.B. das zukünftige Schicksal eines Menschen, die Wahl eines Partners oder die Geburt eines Kindes, Jagderfolg, der Umzug ins nächste Weidelager oder der Verlust von Besitz (z.B. Vieh, Geld, Auto). Vor allem Letzteres ist einer gesonderten Erwähnung wert. Die Fragen hierbei beziehen sich darauf, ob man den verlorenen Besitz wiedererlangen wird, wo man ihn suchen muß, wer der Dieb war und ob es überhaupt sinnvoll ist, ihn zu verfolgen. Für solche konkreten Auskünfte eignet sich jedoch nur die Scapulimantik. Demgegenüber informiert das *chuvaanak*-Orakel lediglich über Erfolg von Prozessen und terminlichen Angelegenheiten.

Einer näheren Betrachtung des Orakelablaufs am Beispiel der *chuvaanak*- und der Schulterblattdivination sei noch vorausgeschickt, daß ein *chuvaanak*-Orakelkenner niemals für sich selbst orakelt. Sucht er selbst mit Hilfe der Divination Rat und niemand in seiner Umgebung beherrscht die Interpretation des Orakels, so muß er zumindest die Steine von einer anderen Person legen lassen, um sie nachfolgend selbst zu interpretieren. Eine Erklärung für diese Sitte konnte mir leider keiner meiner Informanten geben, doch kann als gesichert gelten, daß man sich das Orakel gegenseitig gibt.

Die Befragung eines Orakels ist zumindest in heutiger Zeit an jedem Tag möglich und nicht an bestimmte günstige und ungünstige Zeiträume gebunden. Bittet nun ein Ratsuchender den Orakelkenner um Divination, so wird letzterer, nachdem er seinen Gast bewirtet hat, ihm das *chuvaanak*-Orakel legen, auch wenn er dabei eine wichtige Arbeit unterbrechen muß. Ich

habe während meines Aufenthaltes bei den Tyva nie erlebt, daß ein Orakelkenner die erbetene Auskunft verweigert hätte.

Der Orakelkenner setzt sich nun möglichst mit dem Gesicht zur Sonne, denn im Verständnis der Tyva kommt von der Sonne das Glück. Eigens dieser Vorstellung zufolge wird der *chuvaanak*-Kenner immer bemüht sein, im Freien und damit für alle sichtbar zu orakeln oder innerhalb der Jurte sein *chuvaanak* im Sonnenfleck unterhalb des Rauchöffnungsreifen auszubreiten. Die Divination erfreut sich in der von mir bereisten Region großer Beliebtheit. Nicht selten versammeln sich sofort, nachdem der Orakelnde seine Steine in die Hände genommen hat, einige Zuschauer, die sich hinter und neben dem Orakelkenner niederlassen und die Divination mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgen. Diese Sitzweise ist begründet in dem Gebot, daß sich während der Divination niemand gegenüber dem Orakelkenner und damit zwischen Sonne und *chuvaanak* aufhalten darf.

Das *chuvaanak*-Orakel legt man nicht auf der Erde. Unterlage ist ein sauberes, helles, möglichst weißes⁴⁵ Tuch, das häufig bereits als Behältnis der Steine dient. Es können dabei aber auch alle anderen Farben außer schwarz verwendet werden. Ist kein sauberes Tuch vorhanden, verwendet man ein Kleidungsstück, dessen saubere Innenseite nach oben gekehrt wird.

Der Orakelkenner nimmt nun das *chuvaanak* in beide Hände und beginnt, es zu beleben. In bedächtiger Bewegung reibt er die Steine zwischen beiden Händen, führt sie schließlich zu seinem Mund und haucht ihnen mehrfach den Namen des Klienten und die Frage zu. Auf die Frage konzentriert, baut er eine innere Beziehung zu dem Ratsuchenden auf. So kann er die Steine in die geöffneten Hände seines Klienten gleiten lassen und wieder übernehmen oder er berührt mit seinen Händen, die das *chuvaanak* halten, den Kopf des Ratsuchenden. Langsam und vorsichtig legt er nun sein *chuvaanak* auf das saubere ausgebreitete Tuch. Er beugt sich über die Steine, nimmt – falls vorhanden – den 42. und größten Stein, den Talisman, und legt ihn an die Kopfseite des Tuches (s. Abb.7;42). Handelt es sich dabei um eine aus Speckstein geschnittene Figur, so steht sie mit dem Kopf ihm zugewandt zwischen ihm und der glückbringenden Sonne.

Der Orakelkenner teilt nun das *chuvaanak* in drei etwa gleich große Teile, indem er mit der rechten und der linken Hand jeweils einige Steine zur Seite zieht. Dann beginnt er meist rechts von einem der drei Haufen so lange je vier Steine abzuziehen, bis endlich ein bis vier

⁴⁵ Weiß gilt als segensbringende Farbe, entsprechend der Bedeutung von *aq čem* (weiße Speisen), *aq čalama* (weiße Bänder), die man als Opfer an *ovaa* (konischer Kulthügel aus Steinen oder Holzstangen) und *ydyk yjaš* (heilige Bäume) anbindet. (s. Oelschlägel 2000)

Steine übrig bleiben, die er – hat er mit dem rechten Haufen begonnen - auf Stelle 13 (s. Abb. 7) niederlegt. Er wiederholt das Abzählen der Steine mit dem mittleren und dem linken Haufen und besetzt so die Felder 12 und 11 (s. Abb. 7). Jetzt faßt er die verbliebenen Steine wieder zusammen, teilt sie in drei Teile und zählt von neuem ab (s. Abb. 7; 23,22,21). Er wiederholt schließlich diese Prozedur zum dritten mal, um endlich die Positionen 33,32,31, zu besetzen. So erhält der Orakelnde eine Anordnung von drei mal drei Feldern, die von ihm interpretiert wird.

Die Aufmerksamkeit des Orakelkenners gilt nun zuerst der oberen Ebene des Orakels (s. Abb. 7; 1X). „*tos baštyg*“ (ein Neunköpfiges) oder „*beš baštyg*“ (ein Fünfköpfiges) murmelt die erfreute Menge, wenn in der oberen Zeile insgesamt neun oder fünf Steine liegen. Beide Konstellationen widerspiegeln zukünftiges Glück und Erfolg des Klienten. Hat der Orakelkenner nun das *chuvaaanak* einer ersten Prüfung unterzogen und sich über den positiven oder negativen Verlauf des Orakels informiert, entfernt er jeweils zwei Steine von jeder Stelle, auf der sich mehr als zwei Steine befinden, so daß nur Pärchen und einzelne Steine zurückbleiben. Ihre Anordnung gibt die Zukunft des Ratsuchenden preis. Das Fallen der Steine ist nach Meinung der Tyva nicht zufällig. Das Orakelbild, d.h. die Anordnung der Steine, entsteht durch den direkten Einfluß der Orakelautorität, die über das Medium, nämlich die Steine, auf die ihr gestellten Fragen antwortet.

Für die Scapulimantik verwendet der Orakelkenner ein mit Messer und Zähnen von Fleisch, Knorpel und Sehnen sauber gereinigtes Schulterblatt. Trifft der Klient in der Jurte des Orakelkenners ein, wird er zunächst mit Speisen und Milchtee bewirtet. Nach dem Austausch der obligatorischen Begrüßungsformeln, wird der Orakelanlaß besprochen und der Ratsuchende übergibt die *scapula*. Ist nun die Jurte mit Wacholderrauch gereinigt und der Herd gut durchgebrannt, begibt sich der Orakelkenner, nachdem er in die Mütze gespuckt und sie mit der Vorderseite nach hinten gerichtet aufgesetzt hat, mit der *scapula* zum Herd und läßt sich davor nieder. Er reibt nun das Schulterblatt zwischen beiden Händen, haucht ihm den Namen des Ratsuchenden und die zu beantwortende Frage zu, nimmt es schließlich unter seine Kleidung und konzentriert sich ganz auf das Orakel. Schließlich legt er es mit der Gelenkpfanne zur Ofenöffnung und mit der Kammseite nach oben gerichtet in das herunter gebrannte Feuer. Er achtet darauf, daß es gleichmäßig von Glut umgeben und bedeckt ist. Mehrfach nimmt er die *scapula*, indem er sie mit der Ofenzange am Schulterblatthals faßt, aus der Glut, um sie zu prüfen und hernach wieder hineinzulegen. Hat sie endlich den

angestrebten Verbrennungsgrad erreicht, legt er sie in die Asche auf dem Ofenblech und läßt sie abkühlen.

Der Orakelkenner erfaßt nun, diesmal mit der Hand, die *scapula* am Schulterblatthals und bläst die Asche vom Knochen. Um die entstandenen Risse besser verfolgen zu können, hält er die *scapula* mit der ihm zugewandten Kammseite gegen das Licht. Während nun in bedachtsamer Bewegung die im Feuer durch die Orakelautorität gezeichnete *scapula* betrachtet und neben ihm der Ratsuchende in angespannter Erwartung ein gutes Orakel-Ergebnis ersehnt, werden beide von den neugierigen Augen der dazugekommenen Zuschauer verfolgt. Alle Teilhaber des Orakels fiebern seinen Worten entgegen.

Interpretation der Orakel

Das *chuvaanak*-Orakel

Die Interpretation des *chuvaanak*-Orakels ist sehr individuell und variiert von Orakelkenner zu Orakelkenner. Ich habe jedoch eine ganze Reihe Auslegungen gesammelt⁴⁶ und konnte so einige allgemeingültige Momente bei der Orakelinterpretation ausmachen. Zum einen handelt es sich dabei um eine Einteilung des Orakelbildes in drei waagerechte Ebenen oder Zeilen. Die obere Zeile (s.Abb.7;1X) bezeichnet man als *bašy* (sein Kopf), die mittlere Ebene (s.Abb.7;2X) als *išti* (sein Inneres/ Bauch) und die untere Ebene (s.Abb.7;3X) als *budu* oder *adaa* (sein Fuß/Bein).

Weiterhin gibt es drei senkrechte Spalten. Eine Spalte, entweder die linke (s.Abb.7;Y1) oder die rechte Außenspalte (s.Abb.7;Y3), bezeichnet die Person, die das Orakel betrifft, den Ratsuchenden. Erwartet man einen Gast, so ist dies die Spalte des Gastes; plant der Fragende eine Unternehmung, so zeigt diese Spalte seinen Zustand an. Ist Vieh verloren gegangen oder gestohlen worden⁴⁷ und man befragt das Orakel, ob die Suche Erfolg haben wird, so sagt diese Spalte über die Suchenden aus.

	42	
11	12	13
21	22	23

⁴⁶ Während meiner beiden Feldaufenthalte habe ich jedes Orakel, das in meiner Gegenwart durchgeführt wurde, schriftlich fixiert, dies betraf sowohl das Orakelbild, d.h. die Anordnung der Steine, als auch dessen Analyse, Schlußfolgerungen und Erklärungen.

⁴⁷ Viehraub ist unter den Tyva heute wieder eine gängige Methode, sich eine stattliche Herde zuzulegen.

31	32	33
----	----	----

Abb. 7: Orakelbild des *chuvaaanak*-Orakel. Zeichnung: Autorin.

Die gegenüberliegende Randspalte kann vielerlei Bedeutung haben. Sie kann die Spalte des Orakelnden sein, sie kann aber auch einen ganz bestimmten Personenkreis bezeichnen. Geht man z.B. auf Reisen, so wird sie den Zustand derer anzeigen, die man verläßt oder die die reisende Person erwarten. Sucht man Vieh, so zeigt diese Spalte den Zustand und die Schnelligkeit des verlorenen Viehs an, mit der es sich entfernt.

Die mittlere Spalte (s.Abb.7; Y2) betrifft die Unternehmung selbst: ob sie leicht vonstatten geht und ob es dabei zu negativen oder positiven Ereignissen kommt. In seltenen Fällen bezeichnete eine Diagonale (s.Abb.7; 31/22/13 oder 33/22/11) die Unternehmung.

Der Kopf (*baš*) einer Spalte kann *mungaš* (durch zwei Steine), d.h. geschlossen sein, oder *ažyk* (ein Stein), d.h. offen. Diese Ebene entscheidet oft den günstigen Beginn einer geplanten Unternehmung. Sie weist darauf hin, ob die Person, welche eine Unternehmung plant und für welche orakelt wird, für diese Unternehmung innerlich bereit ist (s. Abb.7; 11 o.13). Eine Negativaussage kann dazu führen, daß der Beginn der Unternehmung verschoben wird. Erwartet man Besuch, so kann man sich bei einer Negativaussage sicher sein, daß sich der Besuch verspätet oder ganz ausbleibt. Der „Kopf“ der gegenüberliegenden Außenspalte zeigt, ob der Reisende bereits erwartet wird (ein Stein – positiv/ zwei Steine – negativ) oder ob man ihn gern gehen läßt. Das *baš* - Feld der mittleren Spalte informiert, ob der Weg offen ist, d.h. ob man zum Ziel gelangen wird, ob für die Unternehmung ein günstiger Zeitpunkt gewählt wurde oder ob der Unternehmung ein Hindernis im Wege steht (ein Stein – positiv/ zwei Steine – negativ).

Die zweite Zeile (s.Abb.7; 2X) zeigt den Erfolg einer Unternehmung an. Liegen auf den Punkten 21 und 23 jeweils zwei Steine, so sagt man: *išti todug*, sein Inneres/Bauch ist satt. Den betreffenden Personen ist Erfolg beschieden, das verlorene Vieh ist wohlauf.

Die Stelle 22 nennt man auch *bodal* oder *sagyš* (Gedanken, Verstand). Sie zeigt die Empfindungen während der Unternehmung an und weist damit auf evtl. positive oder negative Vorkommnisse hin. Befinden sich auf diesem Punkt zwei Steine, so wird es negative Nebeneffekte geben. Geht man auf Reisen, so könnte das u.a. bedeuten: *čüktük* – beladen, d.h. stark belastet durch Gepäck. Ein Stein kann im selben Zusammenhang: *omaktyg* – das bedeutet du wirst mit Freude, guten Mutes reisen.

Die untere Zeile des Orakels, *but/adak* (Fuß), enthält Aussagen über die Schnelligkeit, mit der das Vorhaben ausgeführt werden kann. Ein Stein bedeutet *budu čiiik* (seine/ihre Füße sind leicht) – die Unternehmung wird schnell durchgeführt sein, man wird gut vorwärtskommen oder das verlorene Vieh bewegt sich mit großer Geschwindigkeit fort. Zwei Steine, *budu aar* (seine/ihre Füße sind schwer), auf den Punkten 31 und 33 weisen auf Verzögerungen und Unbeweglichkeit der betroffenen Personen oder des verlorenen Viehs hin.

Den Punkt 32 bezeichneten einige Informanten auch als *kudurga* (Schwanzriemen⁴⁸). Er informiert darüber, ob der günstige Zeitpunkt für den Beginn einer Unternehmung gekommen ist oder wie schnell die Unternehmung abgeschlossen werden kann, ob es sich um eine weite und beschwerliche Reise handelt, ob man während der Reise aufgehalten wird, ob man das verlorene Vieh lange suchen muß und anderes mehr.

Wird das Orakel entsprechend interpretiert und werden die einzelnen Informationen miteinander kombiniert, ergeben sich sehr differenzierte und konkrete Angaben über Erfolg, Schnelligkeit und Umstände einer geplanten Unternehmung. Der gute Orakelkenner zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, dieses Bild exakt zu erfassen und daraus eine terminliche oder faktische Aussage zu machen oder einfach das Bild der Zukunft entstehen zu lassen, da nach Meinung der Tyva das Orakel immer die Wahrheit sagt. Trifft die Vorhersage nicht ein, so ist es falsch gedeutet worden. Die Übereinstimmung von Interpretation und Ergebnis zeigt demnach das Können des Orakelkenners. Der gute Orakelkenner gibt exakte Auskünfte und seine Wahrsagung bestätigt sich in der Realität. Der Klient orientiert sich am Ausgang der Divination. So kann es vorkommen, daß aufgrund eines Orakelspruchs der Umzug ins nächste Weidelager verschoben wird oder bei entsprechend schlechtem Divinationsergebnis das verlorene Vieh gar nicht erst gesucht wird. An der Interpretation des Orakels sind meist auch die Zuschauer beteiligt, man diskutiert die Details und setzt sie zueinander in Beziehung.

Im Felde wurde ich mehrfach auf weitere Orakelmethoden mit Steinen hingewiesen, die ich allerdings unter meinen Informanten nie gesehen habe. Daher ist es mir nicht möglich, genauere Angaben über die Interpretation dieser anderen Orakelpraktiken hier einfließen zu lassen. So kann das *chuvaanak*-Orakel auch in Form des Sternzeichens, *Čedi chaan* (die sieben Chaane), gelegt oder einfach geschüttet werden. Desweiteren erfuhr ich, daß es neben dem allgemein verbreiteten *chuvaanak* mit 41 Steinen noch Möglichkeiten mit einem, drei oder sieben Steinen gibt.

⁴⁸ Halteriemen des Personen- oder Lastsattels, der unter dem Schwanz des Tieres seitlich geschlossen wird und so auf abschüssigem Gelände das Verrutschen des Sattels nach vorn verhindert.

Das Schulterblattorakel

Während das *chuvaanak*-Orakel für den Interpretierenden breiten Raum für die Auslegung bietet, drückt sich das Schulterblatt-Orakel wesentlich konkreter aus. Die Tyva betrachten die *scapula* als eine Landschaft, deren Topographie eine Vielzahl markanter Punkte und Flächen aufweist, die namentlich bekannt und festgelegt sind, aber von Orakelkenner zu Orakelkenner leicht variieren können. Im Orakelprozeß werden sie mittels Hitzeeinwirkung durch Risse miteinander verbunden oder von denselben durchlaufen. Die Aufgabe des Orakelkenners besteht nun darin, die entstandenen Linien den richtigen Punkten und Flächen zuzuordnen und so die Aussagen des Orakels zu erfassen. Dabei hält der Orakelkenner die *scapula* immer am Schulterblatthals, mit der Kammseite zum Betrachter gerichtet, wie in Abb.8 zu sehen ist.

Im folgenden möchte ich nun eine Variante der Orakelinterpretation näher erläutern, weise jedoch darauf hin, daß es sich hierbei nicht um eine vollständige Schulterblattinterpretation handelt.

Abb. 8: Schulterblattinterpretation. Zeichnung: Autorin.

1 *ot azy čurt* – Herdfeuer oder Heimat

2 *dyl* – Zunge/Sprache

Treffen sich Linien an diesem Punkt, wird über den Ratsuchenden gesprochen oder er wird in naher Zukunft Neuigkeiten erfahren.

3 *chaaržak* – Kasten/Kiste, übertragen auch Sarg, bzw. Grab

Entsteht hier ein Loch, wird der Familie des Ratsuchenden ein Unglück widerfahren. Im schlimmsten Falle wird ein Familienmitglied in naher Zukunft sterben.

4 *saat* – Harz der Lärche, das gekaut wird

Erwartet ein Mitglied der Familie des Ratsuchenden ein Kind, so zeigt eine von diesem Punkt ausgehende Linie das Geschlecht des Kindes an. Verläuft die Linie entlang des Schulterblattkammes, wird es eine Tochter, dagegen erwartet man einen Sohn, wenn die Linie vom Schulterblattkamm weg nach rechts verläuft.⁴⁹

⁴⁹ Die Assoziation zum Lärchenharz besteht darin, daß Kinder dieses Harz gern wie Kaugummi kauen. Es soll außerdem eine zahnreinigende, entzündungshemmende und schmerzstillende Wirkung haben.

5 *inek azy choj mončary* – Strickhalsband mit Öse für Kühe oder Schafe, um sie an einer Anbindeleine (*chöne* od. *čele*) festmachen zu können

Hat der Ratsuchende Besitz, z.B. Vieh, verloren oder wurde ihm etwas gestohlen, so erfährt er durch eine vom diesem Punkt ausgehende Linie etwas über den Zustand und den Aufenthaltsort des Viehs. Verläuft der Riß in Richtung ‘Herdf Feuer’ (Punkt 1) oder geht nicht weit darüber hinaus, findet es der Ratsuchende mit großer Sicherheit wieder. Verläuft er dagegen über das Herdf Feuer hinaus, zeichnet aber einen Bogen zurück, so befindet sich das Vieh bereits auf dem Rückweg. Zieht sich der Riß bis zu Fläche 15, ist das Vieh bereits von Wölfen gerissen. Verläuft die Linie nach unten, über den Paß in Fläche 16 (Kessel), so wird der Ratsuchende das Vieh nicht mehr erreichen. Zeigt sich Riß 7 (Strickhalsband), so kann man alle anderen Risse vernachlässigen, man wird seinen Besitz wiedererlangen.

6 *kudurga* – Schwanzriemen am Sattel

Risse im oberen Bereich des Schulterblattkammes gelten als gutes Vorzeichen, es wird jedoch Kummer über die Familie kommen, wenn Risse im unteren Bereich des Schulterblattkammes entstehen.

7 *mončar* – Strickhalsband mit Öse

Umläuft ein Riß den Schulterblatthals, so wird es dem Ratsuchenden weder an Vieh, noch an Fleisch oder Besitz fehlen. Ihm wird in naher Zukunft auch nichts verlorengelassen, denn sein Vieh ist „im Halsstrick“.

8 *kulak syrtyj* – Ohrmuschel

Hat der Ratsuchende gestohlen, so werden auf Fläche 8 Risse entstehen, wenn sein Opfer es erfahren hat.

9 *kys kižiniņ eki oruu* – der gute Weg der weiblichen Familienmitglieder

Entsteht Linie 9, so gilt dies als ein gutes Zeichen für die weiblichen Familienmitglieder des Ratsuchenden.

10 *er kižining eki oruu* – der gute Weg der männlichen Familienmitglieder

Linie 10 gilt als ein gutes Zeichen für das zukünftige Schicksal der männlichen Familienmitglieder.

11 *oor oruu* – der Weg des Diebes/der Diebe

Verläuft ein Riß von der breiten Schulterblattfläche über den Schulterblatthals oder über den Schulterblattkamm an die bezeichnete Außenkante, so wird der Ratsuchende keinen Erfolg bei der Verfolgung seines gestohlenen Gutes oder bei der Jagd haben. Er wird nicht einmal jagdbares Wild finden. Diese negative Aussage kann sich auch auf andere geplante Unternehmungen beziehen.

12 *olča oruu* – der Weg der Beute

Endet ein Riß an der bezeichneten Außenseite des Schulterblattes, wird alles gelingen, was man beginnt.

13 *deer* – Himmel

Finden sich auf dem Schulterblatt die gezeichneten Linien, gilt dies als Zeichen für kommende Wetterunbilden (Schnee, Regen, Hagel, Sturm). Der Ratsuchende sollte auf keinen Fall jagen, reisen oder das Weidelager wechseln.

14 *mažy* – Hahn des Gewehres

Verläuft wenigstens ein Riß von Punkt 14 an die obere Außenkante des Schulterblattes, so ist das Jagdglück gesichert.

15 *saaskan azy börü* – Elster oder Wolf

s. auch 5; Verläuft eine Linie vom Herdfeuer (Punkt 1) zu Punkt 15 und der Ratsuchende hat etwas verloren oder wurde er bestohlen, so wird er seinen Besitz nicht wiederfinden. Handelt es sich dabei um Vieh, so wurde es bereits vom Wolf gerissen.

16 *paš* – Kessel

Befragt ein Jäger das Orakel und ein Riß verläuft bis in den Kessel hinein, so wird er Jagdglück haben. Hat der Ratsuchende jedoch Vieh verloren, so ist es bereits geschlachtet oder gerissen, und demnach nicht mehr wiederzuerlangen.

Die Anwendung von Feuer ist für die Scapulimantik nicht unbedingt notwendig. In seltenen Fällen halten Orakel-Kenner das sorgsam gereinigte Schulterblatt gegen das Licht, ohne es vorher dem Feuer auszusetzen. Flächen und Linien, die sich dunkel oder hell vom restlichen Schulterblatt abheben, geben in diesem Falle Auskunft über das Orakelergebnis. Eine *scapula* kann nur einmal verwendet werden. Sie wird nach der Divination, i.A. durch Verbrennen, vernichtet. Für diese Praxis nannten mir meine Informanten jedoch keine Gründe.

Zusammenfassung

Im 2. Teil meiner Arbeit beschäftigte ich mich mit den wesentlichen Bestandteilen von Orakelpraktiken anhand zweier konkreter Beispiele. Dabei stellten wir fest, daß die von mir vorgestellten Orakel in Tyva sehr beliebt sind. Es mangelt demnach nicht an Menschen, die das Orakel konsultieren. So finden wir in der Stadt und auf dem Land eine Vielzahl von Klienten, die das Orakel befragen lassen und sich in ihrer Lebensgestaltung nach dem Orakelergebnis richten. Dazu gehört der heute noch weit verbreitete Glaube an den Wahrheitswert des Orakels, und ich möchte noch einmal betonen, daß eine falsche Orakelantwort niemanden an dem Orakel zweifeln läßt. Das Orakel kann sich nicht irren. Die Schuld für eine in der Realität widerlegte Orakelantwort trägt immer der Orakelkenner, bei dem die Verantwortung für die richtige Interpretation des Orakels liegt. Die starke Verbreitung der Orakel in Tyva zeigt sich auch in der Vielzahl von Orakelkennern. Jeder kann durch Beobachtung und Befragung in die Praxis der Divination eingeweiht werden. Dennoch unterscheidet man zwischen guten und schlechten Orakelkennern, ein Ruf, den man durch seine Orakelinterpretationen erwirbt. Die besten Interpretationskenntnisse spricht man dabei alten Orakelkennern zu, die auf eine langjährige Praxis zurückgreifen können. Auch als guter und oft konsultierter Orakelkenner erhält man keine herausragende Position im sozialen Verband. Der Orakelkenner stellt seine Fähigkeit in den Dienst der Gemeinschaft und erhält dafür keine ökonomischen Vorteile. Sein Alltagsleben gestaltet er wie seine Mitmenschen.

Das Orakel ist ein Mittel, von höheren Mächten Antworten auf konkrete Fragen zu erhalten, die den Menschen helfen, ihr Leben zu organisieren. Da man diese Mächte nicht direkt erreichen kann, greift man auf ein Medium zurück, das die Kommunikation erleichtern soll. Dem Medium spricht man eine Verbindung zur Orakelautorität zu und man sieht eine Möglichkeit, daß sich die Orakelantwort nichtmenschlicher Instanzen im Medium abbildet und so dem Orakelkenner zugänglich wird, der sie nur noch zu übersetzen hat. Das Medium des von mir vorgestellten Orakels mit 41 Steinen führte uns zu seiner Orakelautorität, zu heiligen Natursubjekten und -kräften, deren Teil die 41 Steine sind. Auch der Umgang mit

dem Schulterblatt während der Divination ließ uns auf eine Orakelautorität schließen, deren genaue Identität ich jedoch nicht ermitteln konnte. Dennoch habe ich versucht die Vorstellungen zur Orakelautorität bei den Tyva so genau wie möglich zu umreißen. Der Glaube an eine Orakelautorität ist m.E. der wesentlichste Grund für die Überzeugungskraft, die Orakel bei den Tyva genießen. Geht dieser Glaube verloren, so verliert auch das Orakel an Relevanz, da sich die Orakelantwort auf keine glaubwürdige Instanz mehr zurückführen läßt und zu einem Spiel mit dem Zufall verkommt.

Schluß: Einige systematische Bemerkungen

Daß Divination weit über das Ziel, die Zukunft zu erforschen, hinausgeht, darin sind sich die meisten Autoren einig. (z.B. Goodman 1994: 62; Graf 1999: 883; Zinser 1998: 110; Seiwert 1979: 213f) Auch meine Angaben zu den Fragestellungen der Klienten zeigen deutlich, daß die beiden von mir behandelten Divinationsmethoden eher Entscheidungshilfen sind und die Klärung aktueller Sachverhalte zum Ziel haben. Es handelt sich hier um Gegebenheiten, die nicht mehr mittels „normaler, d.h. ‚natürlicher‘ Kenntnismittel“ (Bouritius 1964: 368) geklärt werden können. Allein aus diesem Grund wendet sich der Ratsuchende an einen Menschen, welcher ein Ritual beherrscht, das ihm Einblicke in Zusammenhänge gewährt, die dem menschlichen Wissen sonst verborgen bleiben. Dieser Orakelkenner, wie ich ihn in meiner Arbeit genannt habe, wendet sich im Verlaufe des von ihm beherrschten Rituals an persönlich oder unpersönlich vorgestellte Mächte, denen man Allwissenheit zuschreibt: an die Orakelautorität. In Tyva kann dies auf zwei Arten geschehen. Zum einen auf natürliche, intuitive Weise mit Hilfe der Trance, die zur Besessenheit oder zur Seelenreise führen kann. Sie ermöglicht die direkte Kommunikation mit wissenden Geistwesen und wird ausschließlich von Schamanen verwirklicht, die so zum Medium werden, über das sich die Orakelautorität den Menschen mitteilt. Diese Form der Mantik habe ich in meiner Arbeit nicht vorgestellt. Zum anderen erreicht man in Tyva wissende Mächte auch auf künstliche, induktive Weise, indem man mittels eines materiellen Mediums (Schulterblatt oder Steine) in einem festgelegten Verfahren die Orakelantworten der Autorität oder Autoritäten (s.u.) den Menschen zugänglich macht.⁵⁰

Die vorgestellten tyvanischen Orakel zeigen, wie bereits vielfach betont, vier wesentliche Teilhaber. Das sind der Klient oder der Ratsuchende, dessen Fragestellung den Anlaß für das Orakel bietet; der Orakelkenner oder Divinator, der als Vermittler oder als Verbindungsmann auftritt; die Orakelautorität, an die der Orakelkenner sich wendet und die Ursache der

⁵⁰ Nach einer Klassifizierung von Park 1964: 917, die bereits auf Cicero zurückgeht. (dazu Cicero 1962: 10)

divinatorischen Kenntnisvermittlung ist und das Medium, das Orakelmittel oder vermittelnde Instrument (Schulterblatt, Steine, Mensch), welches die Kommunikation mit der Orakelautorität ermöglicht. Nur durch das Zusammenspiel dieser vier Komponenten wird das Orakel möglich, und es liegt nahe zu vermuten, daß sich diese vier Bestandteile bei allen Orakeln weltweit wiederfinden lassen, wobei in seltenen Fällen zwei Elemente (wie z.B. Medium und Orakelkenner beim Tranceorakel der tyvanischen Schamanen) auch identisch sein können. Eine Untersuchung von Divinationspraktiken sollte demnach alle vier Teilhaber des Orakels berücksichtigen und sich nicht nur auf den praktischen Aspekt beschränken. Der praktische Aspekt des Orakels ist die äußere Handlung: die Orakelzeremonie, die benutzten Gegenstände (Medien) und die Art und Weise der Interpretation. Zu einem wirklichen Verständnis der Divination führt jedoch erst die Beschäftigung mit dem theoretischen Aspekt des Orakels. Das sind die Vorstellungen zur Orakelautorität, die kulturspezifischen Erklärungen dieser Handlung, die Bedeutung des Orakels für das eigene Handeln und die Auffassungen über die Zuverlässigkeit des Orakels.⁵¹

Zurecht beklagt Tedlock, daß Tylor die Wahrsagerei als „‘monströses Kuddelmuddel‘“ bezeichnet und allein einer unlogischen Philosophie der Naturvölker zuordnet. „Nach Tylor ‚glaubt der Unzivilisierte, daß das Los oder der Würfel sich in ihrem Ergebnis der Bedeutung anpassen, die er diesem zuschreiben mag‘...“ (Tedlock 1981: 155) Hier unterliegt Tylor m.E. einem folgenschweren Irrtum, da er die Orakelautorität ignoriert. Daß sich rein materiell verstandene Gegenstände, wie Los oder Würfel, der ihnen zugeschriebenen Bedeutung anpassen, erscheint in der Tat nicht nachvollziehbar, doch ergibt sich das Verständnis des Orakels und seine innere Logik sofort, wenn man den Würfel als Medium begreift, durch das eine numinose Orakelautorität, sei sie persönlich oder unpersönlich gedacht, die Orakelfragen beantwortet. Persönlich vorgestellte Orakelautoritäten können Ahnen, Geister und Götter sein, denen Allwissenheit zugesprochen wird. Eine unpersönlich gedachte Orakelautorität findet man u.a. in Vorstellungswelten, die von einer durch numinose Mächte geordneten Welt ausgehen, in der alles nach festgelegten Gesetzen verläuft. Unterliegt aber alles Geschehen dieser Welt denselben Gesetzen, so müssen auch die Würfel nach diesen Gesetzen fallen und so werden auch die Lose entsprechend der waltenden Gesetze gezogen. Es ergibt sich hier aufgrund des Weltbildes ein Zusammenhang zwischen dem Schicksal der Menschen auf der einen Seite und dem Fallen der Würfel sowie Lose auf der anderen Seite. Er besteht in den alles bestimmenden Gesetzen, welche die Ordnung der Welt aufrecht erhalten. Würfel und Lose passen sich so nicht etwa der ihnen zugeschriebenen Bedeutung an, sondern folgen

⁵¹ Die Einteilung in einen praktischen Aspekt und einen theoretischen Aspekt der Orakel erfolgte durch Seiwert

denselben Gesetzmäßigkeiten, wie das Schicksal der Menschen, da sie wie diese ein Teil der Weltordnung sind.

Hier ist es angebracht, eine gründliche Feldforschung durchzuführen, die in ihrer Fragestellung nicht bei der Betrachtung des Mediums und den äußeren Vorgängen der jeweiligen Divinationsmethode endet.

Wie auf vielfältige Weise dargestellt, ist der Glaube an die Orakelautorität die Essenz jedes Orakels. Mit ihm einher geht der Glaube an die Orakelantwort selbst. Die Orakelautorität der in Teil 2 der Arbeit vorgestellten Divinationspraktiken ist dabei Teil der naturreligiösen Vorstellungswelt bei den Tyva. Allein deshalb war es zum besseren Verständnis der Divination bei den Tyva notwendig, im 1. Teil der Arbeit, Einblicke in die tyvanische Naturreligion zu gewähren und erst nach dieser umfassenden Einführung die beiden Orakelpraktiken vorzustellen.

Zur Funktion der Divination bei den Tyva früher und heute lässt sich folgendes zusammenfassen: Das Orakel in Tyva entspricht zwei wesentlichen Bedürfnissen. Zunächst stillt es das Wissensbedürfnis, indem es den Menschen Wissen über zukünftige, vergangene und verborgene Ereignisse erschließt. Solche Orakelfragen betreffen das Ergehen entfernt weilender Verwandter, die Ankunft von Reisenden, das Geschlecht eines noch ungeborenen Kindes und vieles mehr.

Wesentlich häufiger wird jedoch das Orakel konsultiert, bevor die Tyva Entscheidungen fällen. Demnach besteht eine wichtige Funktion des Orakels auch in der Entscheidungsfindung. Man befragt das Orakel, ob es sich lohnt auf die Jagd zu gehen, d.h. ob man Jagderfolg haben wird, wenn man zu einem bestimmten Termin in einer bestimmten Gegend auf die Jagd geht, und vor allem ob und wann man das Weidelager wechseln sollte. Auch in Krisensituationen wird das Orakel befragt, z.B. ob man gestohlenes oder verlorenes Vieh verfolgen sollte oder ob es bereits unerreichbar fern weilt oder von Wölfen gerissen wurde. Das Tranceorakel der Schamanen, das ich in diesem Zusammenhang erwähnen möchte, konsultiert man dagegen in Krisensituationen, wie Krankheit und Tod. Wesentlich sind dabei die Fragen, wer oder was die Krankheit auslöste und wie man die Genesung herbeiführt und so zur Normalität zurückkehren kann. Die Funktion des Orakels, als Hilfe zur Bewältigung von Krisensituationen, lässt sich nach Bouritius auf das „Sicherheitsbedürfnis“ (sic!) (Bouritius 1964: 369) der Menschen zurückführen, und m.E. kann man hier auch die Funktion der Entscheidungshilfe einordnen.

Bouritius schreibt dazu folgendes: „Diese Sicherheit (sic!) wird zunächst aufgefasst als eine Art Abwehr gegen geistige Anarchie, ist aber ebenfalls eine Abwehr gegen persönliche, aktuelle Bedrohung.“ (ebd.) Im Falle der Bewältigung von Krisensituationen hilft die Divination, die Weltordnung aufrecht zu erhalten, indem sie eine Methode ist, die Ursache bedrohlicher Zwischenfälle wie Krankheit, Tod etc. zu klären und einen Weg aufzuzeigen, um den vorherigen Zustand wiederherzustellen. Im Falle der Entscheidungshilfe legitimiert sie nicht nur die Entscheidung, indem sie sie auf höhere Mächte zurückführt, sondern sie hilft auch den Individuen, ihr Handeln so zu organisieren, daß die Ordnung nicht gestört wird und daß nicht gegen den Willen höherer Subjekte gehandelt wird, so daß bedrohliche Zwischenfälle von vornherein vermieden werden können. „Damit wird die Integrität der bestehenden Ordnung, die als eine Weltordnung aufgefaßt wird, anerkannt, nicht nur, weil sie die einzig richtige ist (weil von höheren Mächten eingesetzt), sondern auch deshalb, da man sich nur in dieser Ordnung wohl fühlt.“ (ebd.) Aus diesem Grund sei der Mensch ständig bestrebt, sie nicht durch sein Tun zu stören. Das Wesen der Wahrsagung ist demnach ein Ausdruck des persönlichen Sicherheitsbedürfnisses. Diese Sicherheit bestehe aber in der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung. (ebd.) Auch hier spielt die Orakelautorität eine wesentliche Rolle. Bouritius schreibt dazu: „In der Auffassung sind die befragten Quellen (die Orakelautoritäten; A.Oe.) nicht nur durch die bessere Kenntnis von der einmal eingesetzten Weltordnung imstande, auf die ihnen gestellten Fragen zu antworten, sondern sie verstehen es auch durch ihren Ratschlag, die Wiederherstellung dieser Ordnung herbeizuführen.“ (ebd.) Ein solches Verständnis des Wesens der Wahrsagung ist für die Tyva bis in die 20er Jahre hinein durchaus anzunehmen. Wie kam es aber nach der Sowjetisierung und damit auch nach der starken kulturellen und geistigen Überprägung des tyvanischen Volkes zu einem erneuten Aufschwung der Wahrsagerei in Tyva? Was ist die heutige Funktion der Divination?

Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion befinden sich die nomadisierenden Tyva in einer Ausnahmesituation. Die eigenen traditionellen Ansichten waren durch die Sowjetisierung unterdrückt und zum unlogischen Aberglauben degradiert und das geistige Erbe der Sowjetunion wurde als falsch entlarvt. Das Verhalten der Menschen, das zu Sowjetzeiten von der Partei bis ins kleinste Detail organisiert und doktriniert wurde, weist nun mit der neuen und ungewohnten Freiheit große Unsicherheiten auf, die zu einer erneuten Flucht in die Orakelpraxis führten. So hilft das Orakel in der heutigen Zeit wieder Entscheidungen zu fällen, wobei man sich auf die alten Orakelautoritäten besinnt, die Hilfe in jeder noch so schwierigen Lebenssituation zu gewähren scheinen. Was bis in die 80er Jahre hinein noch von der Partei bestimmt und reklementiert wurde, legt man nun wieder vertrauensvoll in die

Hände von Geistern und Natursubjekten, läßt sie den richtigen Weg für das Handeln der Menschen finden und erzeugt in einer Zeit großer geistiger Verunsicherung ein wenig Vertrauen und Sicherheit. So befreit das Orakel von der Last der Verantwortung für die gefällten Entscheidungen in einer Zeit, in der keine Partei mehr die individuellen Entscheidungen der Menschen trägt.

Wo Individuen aus ihrer gewohnten Stabilität und Sicherheit gerissen worden sind, blüht die Wahrsagekunst, zeigte William A. Lessa nach Tedlock am Beispiel der Körperschau in der Renaissancezeit. (Tedlock 1981: 158f) Dies gilt auch für die Tyva, die seit dem Zusammenbruch der Sowjetmacht bestrebt sind, einen Mittelweg zwischen den ihnen nun vertrauten westlichen Anschauungen und ihrem eigenen geistigen Erbe zu finden.

Gesprächspartner

Akaažyk Zoja Chomušquevna (Schamanin); Mönğün-Tajga kožuun: Toolajlyg; 47 J. (1997)

Čambal Aleksandr Tülüševič; Ulug-Chem kožuun: E'zim; 64 J. (1995)

Dembirel Maj-ool Irgitovič; Mönğün-Tajga kožuun: Mugur-Aksy; 33 J. (1997)

Dongač Saryg-ool Biče-oolovič; Mönğün-Tajga kožuun: Mugur Aksy; 50 J. (1997)

Irgit Biče Qara-Dagbajevna; Mönğün-Tajga kožuun: Mögen Büren; 80 J. (1997)

Qyzylbaj Irgit; Mönğün-Tajga kožuun: Mögen Büren; 66 J. (1997)

Ooqen Sergej Jur'evič; Mönğün-Tajga kožuun: Kyzyl-Chaja; 28 J. (1997)

Saaja Eres Dydar-oolovič; Mönğün-Tajga kožuun: Toolajlyg; 28 J. (1997)

Salčaq Dangzymaa Birevič; Mönğün-Tajga kožuun: Kyzyl-Chaja; 51 J. (1997)

Šydyraa Saaja Qara-oolovič; Mönğün-Tajga kožuun: Mögen Büren; 76 J. (1997)

Literaturverzeichnis

Abramzon, S.M. und V.P. D'jakonova 1977: Zum 70. Geburtstag Leonoid Pavlovič Potapovs.

In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXXI. S. 13-26. [Original:

Abramzon, S.M. und V.P. D'jakonova 1975: In: Tuvinskij naučno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii. Učenyje zapiski. vyp.17. Kyzyl, S.242-247]

Alekseev, N. A. 1987: Schamanismus der Türken Sibiriens. Hamburg. [Original: Alekseev,

N. A. 1984: Šamanizm tjurkojazyčnych narodov Sibiri. Novosibirsk]

Allas, Gregory D. 1997: Rudolf Otto (1869-1937). In: Axel Michaels (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, S. 198-210.

- Anajban, Z.V. 1995: Dinamika čislennosti naselenija Respubliki Tuva [Entwicklung der Bevölkerungszahlen in der Republik Tuva]. In: Učenyje zapiski [Wissenschaftliche Schriften]. Seria istoričeskaja vyp. XVIII. Kyzyl, S. 23-29.
- Arakčaa, K.-K. 1995: Slovo ob Aršaanach Tyva [(Einige)Worte über die Heilquellen Tyvas]. Moskva.
- Baetke, W. 1977: Das Phänomen des Heiligen. Eine religionswissenschaftliche Grundlegung. In: Carsten Colpe (Hg.): Die Diskussion um das „Heilige“. Darmstadt, S.337-379.
- Beer, B. u. H. Fischer 2000: Wissenschaftliche Arbeitstechniken in der Ethnologie. Berlin.
- Berner, U. 1997: Mircea Eliade (1907-1986). In: Axel Michaels (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, S. 343-353.
- Bouritius, J.F. 1964: Divination als ethnologischer Forschungsgegenstand. Ethnopsychologische und kulturhistorische Perspektiven. In: Vie Congrès International des sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Tom II. Paris, S. 367-372.
- Brehm, A.E. 1982: Reise zu den Kirgisen. [Herausgegeben von H.P. Gensichen]. Leipzig. [Original: Brehm, A.E. 1876: Reise zu den Kirgisen. o.O. 1876]
- Budegeči, T. 1994: Mirovozzrenčeskie osnovy tuvinskogo šamanstva [Die Grundlagen der Weltanschauung des tyvanischen Schamanismus]. In: dieselbe (Hg.): Šamanizm v Tyve [Schamanismus in Tyva]. Materialy tuvinsko-amerikanskogo seminara učenič-šamanovedov i šamanov [Materialien des tyvanisch-amerikanischen Seminars der Schamanologen und Schamanen]. Kyzyl, S. 11-14.
- Caillois, R. 1988: Der Mensch und das Heilige. München. [Original: Caillois, R. 1950: L'homme et le sacré. Paris]
- Cicero, M. T. 1962: Von der Weissagung. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von R. Kühner. München. [Original: Cicero, M. T. o.J.: De Divinatione. o.O.]
- Colpe, C. 1987: Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Heiligen“ und „das Heilige“ heute. In: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.): Das Heilige – seine Spur in der Moderne. Frankfurt am Main, S.33-61.
- Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart (Hg.) 1985: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Bibliadruck.
- D'jakonova, V. P. 1976: Religioznye predstavlenija altajcev i tuvincev o prirode i čeloveke [Religiöse Vorstellungen der Altaier und der Tyva über die Natur und den Menschen]. In: Stefanovič, V. I. (Hg.): Priroda i čelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i

- Severa [Natur und Mensch in den religiösen Vorstellungen der Völker Sibiriens und des Nordens]. Leningrad, S. 268-291.
- D'jakonova, V. P. 1977: Religioznye kul'ty tuvincev [Religiöse Kulte der Tyva]. In: Pamjatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa [Kulturdenkmäler der Völker Sibiriens und des Nordens]. Leningrad, S. 172-216.
- D'jakonova, V. P. 1981: Materialien zum Schamanentum der südlichen Tuwiner. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXXIII. Berlin, S. 36-42.
- Donati, P.R. 2001: Die Rahmenanalyse politischer Diskurse. In: Keller, R. et al. (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftlicher Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden. Opladen, S. 145-175.
- Douglas, M. [1966] 1985: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Durkheim, E. [1912] 1999: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 2. Aufl. Frankfurt am Main. [Original: Durkheim, E. 1968: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris]
- Durkheim, E. [1895] 1998: Die Regeln der soziologischen Methode. 4. Aufl. Frankfurt am Main. [Original: Durkheim, E. 1895: Les règles de la méthode sociologique. Paris]
- Eliade, M. [1949] 1998: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt am Main.
- Eliade, M. 1974: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 9. Aufl. Frankfurt am Main. [Original: Eliade, M. 1951: Le chamanisme et les techniques de l'extase. Paris]
- Eliade, M. [1957] 1990: Das Heilige und das Profane. Frankfurt am Main. [Original: Eliade, M. 1965: Le sacré et le profane. Paris]
- Florenz, K. 1906: Geschichte der japanischen Literatur. Leipzig.
- Fortes, M. 1965: Religious premises and logical technique in divinatory ritual. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Vol. 251. London, S.409-422.
- Geertz, C. 1987: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. Main.
- Goodman, F.D. 1994: Die andere Wirklichkeit. Über das Religiöse in den Kulturen der Welt. München.
- Graf, F. 1999: Divination/Mantik. In: Betz, H.D. et.al. (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen, S.883-886.
- Harva, U. 1938: Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker. Helsinki.
- Hauschild, Th. 2002: Magie und Macht in Italien. Gifkendorf: Merlin Verlag.
- Hirschberg, W. (Hg.) 1988: Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin.

- Hoppe, Th. 1998: Die ethnischen Gruppen Xinjangs. Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen. Hamburg.
- Johansen, U. 1961: Neues archäologisches und ethnologisches Material aus Tuva. In: Ural-Altaiische Jahrbücher. Bd. XXXIII, S. 283-285.
- Johansen, U. 1968: Die Schamanentracht bei den Tuvanern. Vorschläge zur Methodik der Schamanismusforschung. 3 Bde.
- Johansen, U. 1971: Schamanismus. In: Taschenlexikon Religion und Theologie. Bd. 4. Göttingen, S. 17-19.
- Johansen, U. 1992: The Transmission of the Shaman's Position in South Siberia. In: Hoppal, M.: Shamanism. Budapest, S. 501-507.
- Johansen, U. 1996: Die Ethnologen und die Ideologen. Das Beispiel der estnischen Ethnographen in der Sowjetzeit. In: Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 121. Berlin, S. 181-202.
- Jones, A. 1992: Quellen und Quellenkritik in der Ethnologie. In: Fischer, H. (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. 3. Aufl. Frankfurt a. Main, S. 101-116.
- Kramer, F. W. 1984: Notizen zur Ethnologie der Passionen. In: Müller, E.W. et al.: Ethnologie als Sozialwissenschaft. (Sonderheft 26 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.) Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 297-313.
- Kenin-Lopsan, M.B. 1993: Magija tuvinskich šamanov [Die Magie der tyvanischen Schamanen]. Kyzyl.
- Kenin-Lopsan, M.B. 1994b: Koordinaty duši u Tuvincev [Aspekte der Seele bei den Tyva]. In: Budegeči, T. (Hg.): Šamanizm v Tyve [Schamanismus in Tyva]. Kyzyl, S. 17-27.
- Kenin-Lopsan, M.B. 1994a: Tyva čonnuj burungu užurlary [Die frühen Glaubensvorstellungen des tyvanischen Volkes]. Kyzyl.
- Kenin-Lopsan, M.B. 1999: Tyva čaňčyl. Tyva čonnuj ydyktyg čaňčyldary [Tyvanischer Brauch. Das heilige Brauchtum des tyvanischen Volkes]. Moskva: Trojka.
- Kippenberg, H.G. 1997: Émile Durkheim (1858-1917). In: Axel Michaels (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, S.103-120.
- Kohl, K.H. 1997: Edward Burnett Tylor (1832-1917). In: Axel Michaels (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München, S. 41-60.
- König, R. 1978: Emile Durkheim zur Diskussion. Wien.
- Kuular, D. S. 1959: O tuvinskich legendach i predanijach [Über tyvanische Legenden und Überlieferungen]. In: Učenyje zapiski [Wissenschaftliche Schriften]. Kyzyl. S. 134-142.
- Leimbach, W. 1936: Landeskunde von Tuwa. Gotha.

- München-Helfen, O. 1931: Reise ins asiatische Tuwa. Berlin.
- Monguš, M.V. 1994: Tuvincy v Kitae [Die Tyva in China]. Problemy istorii, jazyka i kultury [Probleme der Geschichte, Sprache und Kultur]. In: Učenyje zapiski [Wissenschaftliche Schriften]. Seria istoričeskaja vyp. XVIII. Kyzyl, S. 30-56.
- Moore, O.K. 1957: Divination – a New Perspective. In: Goldschmidt, W. (Hg.): American Anthropologist. Vol. 59. Menasha, S. 69-74.
- Nowgorodowa, E. 1980: Alte Kunst der Mongolei. Leipzig.
- Oelschlägel, A. 2000: Der Weg der Milch. Zur Produktion und Bedeutung von Milchprodukten bei den West-Tyva Südsibiriens. In: Tribus – Jahrbuch des Lindenmuseums Stuttgart. Stuttgart, S. 155-171.
- Oelschlägel, A. im Druck: Deutung und Wahrheit. Zwei Divinationspraktiken bei den Tyva im Süden Sibiriens. In: Nentwig, I und J. Taube (Hrsg.): Festschrift für Erika Taube.
- Oelschlägel, A. im Druck (2004): Religion des Alltags. Zur Naturreligion der Tyva im Süden Sibiriens. Erscheint in: Tribus – Jahrbuch des Lindenmuseums Stuttgart.
- Oelschlägel, A. im Druck (2004): Ressource Wald. Ein Südkirgisches Bergdorf stellt sich vor. Erscheint in: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.
- Oelschlägel, A. in Vorbereitung: Das Wissen der Steine. Die Orakelautorität als zentrales Problem der Untersuchung von Divinationspraktiken.
- Ottinger, U. 1993: Tajga. Berlin.
- Otto, R. [1917] 1997 Das Heilige. Über das Irrationale an der Idee des Göttlichen und ihr Verhältnis zum Rationalen. München. [Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe. München 1979].
- Otto, R. 1977: Der Sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts „Mythus und Religion“. In: Carsten Colpe (Hg.): Die Diskussion um das „Heilige“. Darmstadt, S.257-301.
- Panoff, M. und M. Perrin 2000: Taschenwörterbuch der Ethnologie. 3. Aufl. Berlin.
- Park, G. K. 1963: Divination and it's Social Context. In: Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 93,2. London, S. 195-209.
- Park, G. K. 1974: Divination. In: Encyclopaedia Britannica. 15. Aufl. London.
- Potapov, L. P. 1960: Materialy po étnografii tuvincev rajonov Mongun-Tajgi i Kara-Cholja [Materialien zur Ethnographie der Tyva in den Gebieten Mönğün Tajga und Kara Chöl]. In: Trudy Tuvinskoj kompleksnoj archeologo-étnografičeskoj ékspedicii I [Arbeiten der tyvanischen komplexen archäologischen und ethnographischen Expedition 1]. Materialy po

- archeologijj ètnografijj zapadnoj Tuvy [Materialien zur Archäologie und Ethnographie des westlichen Tyva]. Moskva – Leningrad, S. 171-237.
- Potapov, L. P. 1969: Očerki narodnogo byta Tuvincev [Essays zum volkstümlichen Alltagsleben der Tyva]. Moskva.
- Potapov, L. P. 1975: Über den Pferdekult bei den turksprachigen Völkern des Sajan-Altai-Gebirges. In: Abhandlungen und Berichte des staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Berlin. Bd. 34, S. 473-487.
- Radloff, W. 1968: Aus Sibirien. Oosterhout. [Faksimiledruck der 2. unveränderten Auflage, 1893].
- Sambu, I.U. 1994: Svod archeologičeskich pamjatnikov Respubliki Tyva [Sammlung der archäologischen Denkmäler in der Republik Tyva]. Kyzyl.
- Schenk, A. u. G. Tschinag 1999: Im Land der zornigen Winde. Zürich.
- Schleiermacher, F. [1799,1899] 1990: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: Rudolf Otto (Hg.): Über die Religion. Göttingen.
- Schmitz, C.A. 1957-65: Wahrsager. In: Betz, H.D. et.al. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd.6. Tübingen, S.1525-1526.
- Seiffert, H. 1996: Einführung in die Wissenschaftstheorie. 2 Bd. München.
- Seiwert, M.H. 1979: Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum. Bonn.
- Shukowskaja, N. L. 1996: Kategorien und Symbolik in der traditionellen Kultur der Mongolen. Berlin. [Original: Shukowskaja, N. L. 1988: Kategorii i simvolika tradicionoj kultury mongolov. Moskva]
- Streck, B. 2001: Vom Rhythmus der Ewigkeit. Zeitvorstellungen „archaischer“ Kulturen. In: Jede Kultur hat ihre Zeit. München, S. 108-124.
- Streck, B. 2003: Does Nature Strike Back? Reflections on a Passion Anthropology. In: Benzing, B. und B. Herrmann: Exploitation and Overexploitation. Münster, S. 311-325.
- Taube, E. 1972: Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei. In: Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques. Straßburg, S. 119-138.
- Taube, E. 1974: Zum Problem der Ersatzwörter im Tuwinischen des Cèngèl-sum. In: Hazai, G. u. P. Zieme (Hg.): Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker. Protokollband der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin. Berlin, S. 589-607.
- Taube, E. 1977: Zur Jagd bei den Tuwinern im Cengel-sum in der Westmongolei. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin. Bd.31, S. 37-59.
- Taube, E. 1976: Tuwinische Volksmärchen. Berlin.

- Taube, E. 1981a: Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum (Westmongolei). In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin. Bd. XXXIII, S. 43-69.
- Taube, E. 1981b: Die Tuwiner im Altai. In: Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Dresden. Berlin, S. 34-40.
- Taube, E. 1981c: Anfänge der Seßhaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der Mongolischen Volksrepublik. In: Nomaden in Geschichte und Gegenwart. Berlin. Bd. 33, S. 97-108.
- Taube, E. 1990: Ein Quell für Fragen zu Folkloretradition und Glaubensvorstellungen nicht nur der Sibe-Mandschuren. In: OLZ 85, S. 261-271.
- Taube, E. 1991: *ālajanīj – ālanīj – ā*. Die Einleitungsformel eines altaituwinischen Erzählers als ethnographische Quelle. In: Varia Eurasica. Festschrift für Professor András Róna-Tas. Szeged [Department of Altaic Studies], S. 183-193.
- Taube, E. 1992a: Der *tōl*-Begriff und die epische Dichtung der Tuwiner im Altai. In: Heissig, W. (Hg.): Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil V. Vorträge des 6. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12. Bonn 1988. Wiesbaden, Seite 214-230.
- Taube, E. 1992b: Zur ursprünglich magischen Funktion von Volksdichtung. In: Ural-Altäische Jahrbücher NF Bd. 11. Wiesbaden, S. 112-124.
- Taube, E. 1994: Bezeichnungswirrwarr um ein kleines Türkvolk. In: Röhrborn, K. u. Veenker, W. (Hg.): Memoriae Munusculum. Gedenkband für Annemarie v. Gabain. Wiesbaden, S 131-138.
- Taube, E. 1995: Begleitende Worte von L. P. Potapov aus einem Gespräch auf seiner Datscha in Komarovo bei Sankt Peterburg am 30. August 1993. In: Taube, J. (Hg.): Leonoid Pavlovič Potapovs Materialien zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928-1930. Wiesbaden, S. 234-244.
- Taube, E. 1996a: Sterben und Tod bei den Tuwinern im Altai. In: Emmerick, R. E. et al. (Hg.), Turfan, Khotan und Dunhuang. Vorträge der Tagung „Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung“. Berlin, S. 317-325.
- Taube, E. 1996b: Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai. In: Berta, A. et al. (Hg.), Symbolae Turcologicae, Swedish Resarch Institute, Transactions, Vol.6. Uppsala, S.213-225.
- Taube, E. 1997: Warum erzählen Erzähler manchmal nicht? Vom Erzählen und seiner Beziehung zum Numinosen. In: Berta, Árpád (Hg.): Historical and Linguistic Interaction between Inner-Asia and Europe. Proceedings of the 39. Permanent International Altaistic

- Conference, Szeged, Hungary: June 16-21, 1996. Szeged: Department of Altaic Studies, S. 351-363.
- Taube, J. (Hg.) 1995: Leonid Pavlovič Potapovs Materialien zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928-1930. Wiesbaden.
- Tedlock, B. 1981: Der Anthropologe und der Wahrsager. In: Dürr, H.P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. 2 Bde. Frankfurt, S. 154-174.
- Tryjarski, E. 2001: Bestattungssitten türkischer Völker auf dem Hintergrund ihrer Glaubensvorstellungen. Berlin. [Original: Tryjarski, E. 1991: Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń. Warszawa].
- Tschinag, G. 1995: Zwanzig und ein Tag. Frankfurt a. Main.
- Vajnštejn, S. I. 1961: Tuvincy-Todžincy [Tyva – Tožu-Tyva]. Istoriko-ětnografičeskie očerki [Historisch-ethnographische Essays]. Moskva.
- Vajnštejn, S. I. 1972: Istoričeskaja Etnografija Tuvincev [Historische Ethnographie der Tyva]. Moskva.
- Vajnštejn, S. I. 1977: Eine Schamanen-Séance bei den östlichen Tuwinern. Bericht über meine Begegnung mit dem Schamanen Šončur am Ufer des Tere-Chol im Sommer 1963. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Berlin. Bd. XXXI, S.27-35.
- Vajnštejn, S. I. 1984: Shamanism in Tuva at the Turn of the 20th Century. In: Hoppál, M. (Hg.): Shamanism in Eurasia. Göttingen, S. 353-373.
- Vajnštejn, S. I. 1995: The ěrens in Tuva Shamanism. In: Diószegi, V. u. M. Hoppál (Hg.): Shamanism in Siberia. Budapest, S. 167-177.
- Wajnschtejn, S. I. 1996: Die Welt der Nomaden im Zentrum Asiens. Berlin. [Original: Wajnschtejn, S. I. 1991: Mir kotschewnikow zentra Asii. Moskwa]
- Weiss, G. 1997: Adlergeist und Bärengott. Zur schamanistischen Weltsicht der Tuwiner im Süden Sibiriens. In: Mahlke, R. et al. (Hg.): Living faith. Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat. Frankfurt a. Main, S. 251-262.
- Zinser, H. 1998: Mantik. In: Cancik, H. et al. (Hg.): Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd.4. Stuttgart, S.109-113.