

DIE MANEN

ODER

VON DEN URFORMEN DES TOTENGLAUBENS

EINE UNTERSUCHUNG ZUR RELIGION
DER GRIECHEN, RÖMER UND SEMITEN
UND ZUM VOLKSGLAUBEN ÜBERHAUPT

VON

DR. WALTER F. OTTO

O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
FRANKFURT A. MAIN



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1923

DIE MANEN

ODER

VON DEN URFORMEN DES TOTENGLAUBENS

EINE UNTERSUCHUNG ZUR RELIGION
DER GRIECHEN, RÖMER UND SEMITEN
UND ZUM VOLKSGLAUBEN ÜBERHAUPT

VON

DR. WALTER F. OTTO

O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
FRANKFURT A. MAIN



BERLIN

VERLAG VON JULIUS SPRINGER

1923

ISBN-13: 978-3-642-94073-6 e-ISBN-13: 978-3-642-94473-4
DOI: 10.1007/978-3-642-94473-4

**ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.**

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Erstes Kapitel: Der älteste Totenglaube bei den Griechen . . .	1
1. Die zwei Grundrichtungen des Denkens	1
2. Die homerische Psyche	3
3. Das Wesen der homerischen Psyche nach ROHDE	5
4. Die <i>ψυχή</i> des Toten bei Homer	11
5. Die <i>ψυχή</i> des Lebenden bei Homer	13
6. Die Bedeutung des Wortes <i>ψυχή</i> bei Homer	15
7. Der Totengeist bei Homer	21
8. Vergleich mit dem Glauben der Primitiven	26
9. Totengeist und Lebensseele bei Homer und bei den Primitiven	29
10. Die primitive Vorstellung vom Wesen des Toten	35
11. Griechische Bezeichnungen für Totengeist und Lebensseele	43
Zweites Kapitel: Der Totenglaube anderer Kulturvölker	48
1. Lebensseele und Totengeist bei den Israeliten	48
Exkurs über die Keren bei den Griechen	50
2. Die Geister der Toten und der Lebenden bei den Römern	53
Drittes Kapitel: Die allgemeine Unterscheidung zwischen der Lebensseele und dem Totengeist	63
Viertes Kapitel: Die Herkunft des Totenglaubens	65
1. Das Problem	65
2. Die Traumhypothese	67
3. Die primitive Einstellung	77
4. Die Furcht vor den Toten	80
5. Das Erlebnis	83

Erstes Kapitel.

Der älteste Totenglaube bei den Griechen.

1. Die zwei Grundrichtungen des Denkens.

Auf die Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen haben die Griechen zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten gefunden. Aber bei aller Verschiedenheit im Einzelnen erkennt man doch leicht zwei große Richtungen, von denen die eine schon bei Homer deutlich ausgeprägt ist, während die andere erst in nachhomerischer Zeit hervortritt.

a) Nach dem Glauben des homerischen Epos gehen die Verstorbenen in ein fernes Totenreich, wo sie fortan ein schattenhaftes, kraft- und besinnungsloses Dasein führen. Mit den Lebenden können sie künftig weder in freundliche, noch in feindliche Verbindung treten, und so fürchtet man sie nicht und ehrt sie auch nicht mit Opfern. Das Leben allein hat Recht, die Toten sind ein für allemal dahin. Ganz so hat die vorhomerische Zeit nicht gedacht. Ihr Glaube, der selbst bei Homer noch unverkennbare Spuren hinterlassen hat, muß, wie ERWIN ROHDE zeigte, dem nachhomerischen mit seinem großen Respekt vor den Totengeistern recht nahegestanden haben, während die homerische Zeit sich offenbar eine gewisse Freiheit gegenüber dem Totenglauben erobert hat. So wichtig und wertvoll aber diese Freiheit für das homerische Lebensgefühl war, so würde man doch sehr irren, wenn man meinte, Homer hätte an der Vorstellung von den Toten selbst etwas Wesentliches geändert. Zwar spricht er ihnen jede Macht über die Lebenden entschieden ab und trennt sie endgültig vom Diesseits. Aber diese Neuerung an und für sich erscheint verhältnismäßig gering, wenn man die Unbe-

stimmtheit bedenkt, die für den Volksglauben, zumal in alter Zeit, durchaus charakteristisch ist. Alle alten Völker, und ebenso auch die Primitiven, wissen von einem Totenreich, in das die Verstorbenen hineingehören, und in dem sie eigentlich verbleiben sollten; und doch finden wir diesen Glauben regelmäßig verbunden mit der Furcht vor ihrem Eingreifen ins diesseitige Leben. Die primitiven Völker erklären die Totengeister für schattenhafte, kraftlose Wesen, und diese Überzeugung ergibt sich ganz natürlich aus der Art, wie sie das Todesproblem betrachten. Ebenso natürlich aber — wir werden das noch verstehen lernen — ist auch ihre Angst, ihr Grauen vor den Toten und die praktische Konsequenz, die daraus gezogen wird. Durch die Gewohnheit der Leichenverbrennung kann die Furcht vor den Toten in den Hintergrund gedrängt werden. Aber ganz verliert das Volk sie nie. Zum wenigsten bleibt der Glaube, daß die Verstorbenen zu gewissen Zeiten frei sind und die Stätten der Lebenden besuchen dürfen. Wenn nun Homer, in einer Zeit, der die Leichenverbrennung zur selbstverständlichen Gewohnheit geworden war, die ängstliche Seite des Totenglaubens fast völlig ignoriert hat, indem er sich konsequent an die Anschauung hielt, daß die Verstorbenen, nachdem sie einmal verbrannt sind, in ihr Jenseits gehören und dort zu verbleiben haben, so war er aufgeklärt genug, ohne sich zu der alten Volksanschauung geradezu in Widerspruch zu setzen. In dem entscheidenden Punkte stimmen Homer und Volksglaube durchaus überein. Für beide ist der Tote — ob er nun gefürchtet wird oder nicht, ob er von seiten der Lebenden Berücksichtigung fordert oder im Totenreich eingeschlossen bleibt, ohne weiterhin auf das Diesseits wirken zu können — ein düsterer Schatten, der kein beneidenswertes Dasein führt, sondern im Gegenteil Grund hat, das Glück der Lebenden mit bitterem Neid zu betrachten. Wie man weiß, geht mancher echte Volksbrauch von der Anschauung aus, daß Böswilligkeit die natürliche Stimmung des Toten sei. Gewiß haben daneben auch höhere Vorstellungen Raum; wie denn zum Beispiel nach Hesiod die Menschen des goldenen Zeitalters fortleben als *δαίμονες ἑσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων*. Aber dennoch steht die Zusammengehörigkeit aller dieser Anschauungen außer Zweifel, und sie wird durch nichts so einleuchtend gemacht, wie durch die Gegen-

überstellung des anderen Unsterblichkeitsglaubens, den die Mystik und die Philosophie vertreten haben.

b) Die Mystik weiß von einem unvergleichlich glänzenderen Schicksal des Menschen nach dem Tode, als es selbst den Angehörigen des goldenen Zeitalters zugefallen war, wenn sie als ehrwürdige *δαίμονες* verhüllt unter den Menschen wandeln sollten. Für sie ist die „Seele“ göttlicher Natur und lebt als ein Fremdling im irdischen Körper, aus dem sie wieder erlöst werden kann, um in die höchste Seligkeit einzugehen. Das ist ein Umschwung der Anschauung, wie er größer und bedeutungsvoller gar nicht gedacht werden kann. Und nun fragen wir: War es möglich, der dunklen Totenseele des Volksglaubens eine so hohe Würde beizulegen, eine so glänzende Zukunft zu versprechen? Sollte wirklich derselbe Totengeist, von dessen finsterner Schattenhaftigkeit man seit ältester Zeit, und doch wohl aus guten Gründen, überzeugt war, infolge der ekstatischen Erlebnisse des Dionysoskultes mit einem Mal für himmlisch und unsterblich ausgegeben worden sein? Ist es glaubhaft, daß man in nach-homerischer Zeit die uralte und, wie jeder weiß, bis zum heutigen Tage im Volk lebendig gebliebene Vorstellung eines spukhaften Schemens nicht sowohl korrigiert, als vielmehr in ihr Gegenteil umgekehrt hat? Könnte es nicht ganz anders zugegangen sein, nämlich so, daß der älteste, auch von Homer vertretene Volksglaube und die neue Unsterblichkeitslehre zwei von Haus aus gänzlich verschiedene Seiten des Lebens- und Todesproblems im Auge hatten, so daß die alte Auffassung ihre Geltung streng genommen auch neben der neuen noch behalten konnte? Mit anderen Worten: meinen vielleicht Homer und die Späteren mit „Psyche“ etwas Verschiedenes? Von der Beantwortung dieser bisher noch nicht gestellten Frage hängt offenbar viel ab für das Verständnis des griechischen Seelenglaubens, ja des Seelen- und Unsterblichkeitsglaubens überhaupt.

2. Die homerische Psyche.

Es scheint, als brauchte man für den homerischen Psychebegriff nur auf ERWIN ROHDES berühmtes Werk zu verweisen, wo dieser Begriff klar bestimmt und durch den Vergleich mit dem Glauben der sogenannten Naturvölker verständlich gemacht

wird. Tatsächlich hat ROHDEs Darstellung so überzeugend gewirkt, daß nach der herrschenden Meinung hier nichts mehr zu fragen bleibt. Und doch gibt es sehr Befremdliches in ROHDEs Auffassung, und das, was ihn selbst solchen Anstößen gegenüber zuversichtlich macht, muß heutzutage die schwersten Bedenken erregen. Als ROHDE seine Psyche schrieb, war die Völkerpsychologie von der animistischen Theorie TYLORS und SPENCERS durchaus beherrscht. Wenn er sich auf „die sogenannten Naturvölker der ganzen Erde“ beruft, so meint er damit ihren Glauben, „wie ihn mit eindringlicher Schärfe namentlich HERBERT SPENCER ergründet hat“ (Psyche I 6). Für die bunte Fülle aller sogenannten Seelenvorstellungen der Primitiven war mit der Theorie jener englischen Gelehrten eine überaus einfache Formel gefunden worden, deren Begreiflichkeit dem Denkbedürfnis des modernen Europäers nichts zu wünschen übrig ließ. Ein und dasselbe animistische Prinzip sollte nicht bloß die Entstehung jeder Art des Seelenglaubens, sondern zugleich auch den Ursprung der Dämonen- und Göttervorstellungen aufklären. Heute wissen wir, daß dieses Prinzip nicht einmal die erste Aufgabe ganz zu erfüllen vermag. Bei den Primitiven sind im Laufe der Zeit so viel Anschauungen gefunden worden, die mit der Annahme eines luftartigen Doppelgängers in Menschen offenbar gar nichts zu tun haben, daß der Geltungsbereich der berühmten Theorie beträchtlich eingeschränkt werden muß. Ihre Erklärung versagt schon bei einer ganzen Reihe von Seelenbegriffen, die den lebenden Menschen angehen, erst recht aber bei dem Glauben an ein selbständiges Dasein nach dem Tode. Das ist schon seit geraumer Zeit anerkannt — es sei vorläufig auf das ausgezeichnete Buch von LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1912 hingewiesen — und der Verlauf unserer Untersuchungen wird es für jedermann deutlich machen. ERWIN ROHDE aber war von der Allgemeingültigkeit jener Theorie fest überzeugt. Ihre Formeln dienten ihm zur Orientierung bei der Beurteilung des ebenfalls primitiven Seelenglaubens der homerischen Zeit. Ja er übernahm sie sogar von demjenigen Vertreter, der ihr die radikalste und bedenklichste Form gegeben hat, von HERBERT SPENCER, wie er selbst ausdrücklich bekennt. Wenn er also die vollkommenste Übereinstimmung konstatiert zwischen dem, was er bei den Griechen

gefunden, und dem Glauben der Primitiven, so wird man heute von vornherein zum Mißtrauen geneigt sein. Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß er schon bei seiner Untersuchung der homerischen Vorstellungen unbewußt von dem Glauben an SPENCERS Resultate geleitet worden ist. Jedenfalls aber wird der Hinweis auf sie über einen Punkt, der Bedenken erregt, nicht mehr hinweghelfen können.

3. Das Wesen der homerischen Psyche nach Rohde.

Auf einen solchen Punkt ist vielleicht schon Mancher beim Lesen der ersten Abschnitte in ROHDES Buch gestoßen. „Der Mensch“, heißt es dort (I 5 f.) „ist nach homerischer Auffassung zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung, und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode. Dies und nichts anderes ist seine Psyche“. Und wie kam der Grieche zu dieser Auffassung? „Die Beobachtungen, welche auf dem Wege einer phantastischen Logik zu der Annahme des Doppelgängers im Menschen führten, können der Vorzeit, welche den Griechen Homers ihren Glauben überlieferte, nicht ferner gelegen haben als anderen Völkern. Nicht aus den Erscheinungen des Empfindens, Wollens, Wahrnehmens und Denkens im wachen und bewußten Menschen, sondern aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traum, in der Ohnmacht und Ekstase ist der Schluß auf das Dasein eines zwiefachen Lebendigen im Menschen, auf die Existenz eines selbständig ablösbaren ‚zweiten Ich‘ in dem Innern des täglich sichtbaren Ich gewonnen worden“. Daraus erklärt sich für ROHDE die sonderbare Tatsache, daß dieser Psyche, ganz gegen unser Erwarten, keine der geistigen und seelischen Funktionen zugeschrieben wird, die wir mit einer solchen Vorstellung zu verbinden pflegen. „Der Mensch ist lebendig, seiner selbst bewußt, geistig tätig nur solange die Psyche in ihm verweilt, aber nicht sie ist es, die durch Mitteilung ihrer eigenen Kräfte dem Menschen Leben, Bewußtsein, Willen, Erkenntnisvermögen verleiht, sondern während der Vereinigung des lebendigen Leibes mit seiner Psyche liegen alle Kräfte des Lebens und der Tätigkeit im Bereiche des Leibes, dessen Funktionen sie sind. Nicht ohne Anwesenheit der Psyche kann der Leib wahrnehmen, empfinden und wollen, aber er übt diese und alle

seine Tätigkeiten nicht aus durch oder mittelst der Psyche. Nirgends schreibt Homer der Psyche solche Tätigkeit im lebendigen Menschen zu; sie wird überhaupt erst genannt, wenn ihre Scheidung vom lebendigen Menschen bevorsteht oder geschehen ist: als Schattenbild überdauert sie ihn und alle seine Lebenskräfte“ (I 4 f.). Der geheimnisvolle Doppelgänger, der den Namen Psyche trägt, muß also zwar im Menschen sein, wenn dieser leben soll, aber damit ist seine Aufgabe erfüllt. An keiner der Lebensäußerungen des Menschen hat er unmittelbaren Anteil. Man muß unwillkürlich an den halbwissenschaftlichen Begriff einer Lebenskraft denken — und doch soll diese Kraft ein selbständiges, menschlich gestaltetes Wesen sein. Was tut denn nun aber diese Psyche, solange der Mensch wacht, denkt und handelt, wenn all dies sie nichts angeht und daher auch nie Veranlassung ist, von ihr zu sprechen? Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als daß sie — schläft. Und das ist wirklich ROHDES Meinung. Er findet dafür sogar einen „griechischen Zeugen, der, in viel späterer Zeit, klarer als Homer irgendwo, das Wesen der Psyche ausspricht und zugleich die Herkunft des Glaubens an solches Wesen erkennen läßt. Pindar (Fr. 131) lehrt: der Leib folgt dem Tode, dem allgewaltigen. Lebendig aber bleibt das Abbild des Lebenden . . ., es schläft aber (dieses Eidolon), wenn die Glieder tätig sind, aber dem Schlafenden oft im Traume zeigt es Zukünftiges“ (I 6). Man muß sich wundern, daß ROHDE den Mut gehabt hat, diese Worte Pindars für die homerische Psychologie in Anspruch zu nehmen. Daß sie einer gänzlich veränderten Denkart angehören, geht allein schon aus den in ROHDES Zitat weggelassenen Worten hervor. „Denn dieses allein stammt von den Göttern“ bemerkt Pindar von jenem Eidolon. Natürlich wußte ROHDE, daß diese Anschauung dem Homer fremd ist. Aber war es nicht ein schwerer Fehler, sie einfach abzutrennen mit der parenthetischen Bemerkung „das ist freilich nicht homerischer Glaube“, den ganzen Rest der Sentenz aber zur Erläuterung eben dieses homerischen Glaubens zu verwenden? Für Pindar liegt doch in den ausgeschiedenen Worten die Erklärung des besonderen Loses jenes Eidolons, und sie allein rechtfertigen die Vorstellung, daß es so teilnahmslos im Körper des wachen und handelnden Menschen ruhe: es ist eben ein Fremdling aus

höherer Heimat. Weit entfernt also, die Existenz der homerischen Psyche, wie ROHDE sie auffaßt, begreiflicher zu machen, setzen Pindars Worte vielmehr ihre Absonderlichkeit erst recht ins Licht. Diese merkwürdige, nur zur Lebenserhaltung bestimmte Psyche haust als Doppelgänger, Ebenbild und zweites Ich im Körper des lebenden Menschen — und die Funktionen des Lebens, seien sie körperlicher oder geistiger Natur, gehen sie allesamt nichts an. Worin besteht denn ihre Existenz, wenn sie gar nichts wirkt? ROHDE meint, sie wirke wenigstens, wie Pindar sagt, bei Nacht, im Traume. Das wäre doch etwas, wenn auch nicht viel. Ihr „Reich ist die Traumwelt; wenn das andere Ich, seiner selbst unbewußt, im Schlafe liegt, wirkt und wacht der Doppelgänger. In der Tat, während der Leib des Schlafenden unbeweglich verharret, sieht und erlebt Er selbst, im Traume, Vieles und Seltsames — Er selbst (daran kann er nicht zweifeln) und doch nicht sein, ihm und anderen wohlbekanntes und sichtbares Ich, denn dieses lag ja wie tot, allen Eindrücken unzugänglich. Es lebt also in ihm ein zweites Ich, das im Traume tätig ist“ (I 7). Der Kenner der animistischen Literatur wird aus diesen Worten die Argumentation HERBERT SPENCERS heraushören. Aber er wird auch fragen, welchen Anlaß denn Homer selbst zu solcher Deutung seiner Sprache und seiner Vorstellungen gibt? Die Antwort kann nur lauten: nicht den geringsten. Die übernommene Theorie ist für die Folgerichtigkeit der homerischen Interpretation verhängnisvoll geworden. Während ROHDE selbst den Gedanken an eine Aktivität der Psyche im wachen und lebenden Menschen mit aller Strenge zurückweist, weil ihr niemals eine der körperlichen und geistigen Funktionen zugeschrieben wird, nimmt er ihre Traumtätigkeit gläubig von der animistischen Lehre an, obgleich Homer das träumende Tun ebensowenig, wie das wache, mit der Psyche in Verbindung bringt. Offenbar war ROHDE der Meinung, Homer hätte sich die Traumerlebnisse auf keine andere Weise erklären können, und deswegen hielt er sich für berechtigt, das Verschwiegene von sich aus zu ergänzen. Und seine Ergänzung schien ihm nichts von Willkür zu enthalten, weil er von der Richtigkeit der SPENCERSCHEN Auffassung und von ihrer Anwendbarkeit auf jede primitive Psychologie felsenfest überzeugt war. Aber er irrte. Wenn Homer nirgends

etwas von einem Traumorgan im Menschen sagt, so läßt sich sein Stillschweigen, in Übereinstimmung mit dem, was er über die Funktionen des wachen Lebens äußert, leicht erklären, und es besteht gar keine Veranlassung, der Psyche in diesem einen Falle, mit Hilfe einer Hypothese, eine besondere Kraft zuzuschreiben.

Für Homer sind die Traumerscheinungen bekanntlich reale Wesen; mag der im Traum Gesehene in eigener Person gegenwärtig sein, so wie der verstorbene Patroklos dem schlafenden Achill erscheint, oder ein Gott seine Gestalt angenommen haben, wie Athene, als sie sich der träumenden Nausikaa in Gestalt einer Freundin zeigte, oder ein Traumgott von den Göttern eigens beordert worden sein, um die Erscheinung eines guten Bekannten vorzutäuschen, wie es sich im Falle des Agamemnon zutrug, immer ist die von dem Schlafenden gesehene Figur tatsächlich da. Wie kann sie denn aber wahrgenommen werden, da der Schläfer doch mit geschlossenen Augen daliegt? Bemerkenswert ist, daß sie sich immer so hinstellt, als ob sie mit den leiblichen Augen gesehen werden sollte. Sie tritt dicht heran und nimmt zu seinen Häupten Aufstellung, macht es also geradeso, wie jemand, der zu einem Schlafenden sprechen und ihn aufwecken will; Eurykleia z. B., wenn sie (Odys. XXIII, 4) in das Schlafzimmer der Penelope stürzt, *σῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς*, und sie mit der Nachricht von Odysseus Rückkehr aufweckt: *ἔγρεο, Πηνελόπεια*; oder Athene, die (Odys. XX, 32) in derselben Weise bei Nacht dem ruhenden Odysseus, der nicht schläft, erscheint: *τίπτ' αὖτ' ἐγρήσσεις*? So scheint auch die Traumgestalt gar nicht eigentlich zu dem Träumenden zu sprechen, sondern zu dem Menschen, der schläft und aufwachen soll, wenn sie diesen anredet: „du schläfst!“ So beginnen die Traumgestalten des Agamemnon (Il. II, 23) und des Achilleus (XXIII, 69) vorwurfsvoll ihre Ansprache, und ebenso bei Äschylus, Eum. 94 Klytimestras Schatten, der die schlafenden Erinyen zur Fortsetzung ihrer Verfolgung aufjagen will. Il. XXIV, 682 kommt Hermes zu dem schlafenden Priamos, *σῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς*, und macht ihm Vorwürfe, daß er schlafe, statt an seine Rückkehr zu denken, worauf dieser einen Schreck bekommt, aufsteht und mit dem leibhaften Hermes zusammen sich aufmacht. Die körperlich gegenwärtige Traumgestalt richtet

sich also gar nicht an ein geheimnisvolles Wesen im Menschen, das die Eigentümlichkeit besäße, während die körperlichen und geistigen Funktionen im Schlafe ruhen, munter zu sein und Wahrnehmungen zu empfangen, dagegen alle Betätigungen des wachen Körpers anderen Kräften überlassen müßte. Sondern Homer denkt sich zweifellos, daß der Mensch die nächtliche Erscheinung mit denselben Organen bemerkt, wie jedes Ding bei Tag; sind sie doch gleich gegenständlich und gegenwärtig. Daß er in dem einen Fall trotz geschlossener Augen sehen kann, ist gewiß merkwürdig. Aber zu glauben, die homerischen Griechen müßten deshalb und dafür ein ganz besonderes Seelenwesen im Menschen angenommen haben, liegt kein Grund vor. Wollen wir uns über die homerische Psychologie klar werden, so dürfen wir nicht von vornherein mit Auffassungen operieren, die angeblich allen primitiven Kulturen eigen sind. Und mag in Griechenland selbst später, wie bei anderen Völkern, der Traum als Erlebnis eines seelischen Doppelgängers im Menschen aufgefaßt werden, wer sagt uns denn, daß man an diesen der Träume wegen zu glauben angefangen hat, und nicht vielmehr den Traum mit seinen Seltsamkeiten ihm zuschrieb, nachdem man einmal den Glauben an ihn aus irgendwelchen ganz anderen Gründen besaß. Die homerische Psychologie — das ist hier das Entscheidende — legt die Annahme einer träumenden Psyche durch nichts nahe und wird mit ihr in keinem Punkte klarer. Wenn es aber verkehrt war, ein mystisches Bekenntnis Pindars für Homer zu verwerten, so dürfen wir ohne Bedenken eine ganz untendenziöse Äußerung des Äschylus zur Ergänzung der homerischen Zeugnisse verwenden, weil sie durchaus auf derselben Linie bleibt. Eum. 103 f. fordert Klytaimestra die schlafenden Erinyen, vor die sie als zürnender Schatten hingetreten ist, auf, ihre Todeswunden zu sehen: *ὄρα δὲ πληγὰς τάσδε καρδίᾳ σέθεν· εἶδουσα γὰρ φρήν δμμασιν λαμπρόνεται*. Kann es zweifelhaft sein, daß Homer sich geradeso oder ähnlich ausgedrückt haben würde, wenn er es für nötig gehalten hätte, ein Organ für die Traumwahrnehmung anzugeben? Dieselben Organe, die für die Erkenntnis überhaupt da sind, wären es natürlich gewesen, die er auch für die nächtliche Vision in Anspruch genommen hätte, wenn auch in diesem Fall die Vermittelung durch die Augen

wegfällt; dafür ist eben die *φρήν* im Schlafe „hellsichtig“. Ist das nicht einfach genug? Warum hätte Homer hier an die Psyche denken sollen?

Wenn wir uns also an Homer selbst halten und nicht in fremde Länder und gelehrte Theorien ausschweifen wollen, so fällt, wie man sieht, für die Psyche die einzige Aktivität, die ROHDE ihr gelassen, weg, und es bleibt ihr während des Lebens durchaus nichts mehr übrig, als da zu sein. Dann ist sie also wirklich ein „anderes Ich“, wie ROHDE sie nennt, und zwar im vollsten Sinne des Wortes, „ein fremder Gast“, „in dem lebendigen, vollbeseelten Menschen“, den alles, was sein Träger denkt, tut und erlebt, sei es wachend oder schlafend, nicht im Mindesten angeht. Können wir uns dabei beruhigen? ROHDE meint, wir müßten es, und es würde uns leicht, wenn wir bedächten, daß die Seelenvorstellung, zu der sämtliche Völker in Urzeiten auf Grund einer „phantastischen Logik“ gekommen seien, dieser angeblich homerischen völlig entspreche. Allein, ganz abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit des psychologischen Standpunktes, den ROHDE einnimmt, müssen wir bemerken, daß die unzivilisierten Völker, wie jeder Bericht über ihren Glauben lehren kann, die Empfindungen und Gedanken des lebenden und wachen Menschen regelmäßig mit der innewohnenden „Seele“ in Verbindung bringen. Setzen sie diese doch oft genug dem Herzen und anderen Organen gleich, die auch für Homer als Träger oder Subjekte des Gefühls und der Überlegung gelten, während die Psyche in diesem Zusammenhang niemals genannt wird. Aber allerdings, die TYLOR-SPENCERSche Theorie führt den Ursprung der ältesten Seelenvorstellung lediglich auf die Beobachtung des Unterschiedes zwischen Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Bewußtsein und Ohnmacht oder Ekstase zurück. Danach hätte in ihrem ursprünglichen Begriffe nichts von einer unmittelbaren Beziehung zum geistigen Innenleben des Menschen gelegen. Und doch drückt TYLOR sich ziemlich vorsichtig aus, wenn er das Seelenwesen definiert als „*a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates*“ (Primitive Culture I⁴, 429). Wenn also ROHDE, um seinen Begriff von der homerischen Psyche gegen jeden Zweifel zu sichern, die primitiven Völker zum Vergleich

heranzieht und bei ihnen genau denselben Glauben konstatiert, so beruft er sich in Wirklichkeit nicht auf tatsächliche Beobachtungen, sondern auf eine Theorie. Wer seine Auffassung an und für sich unwahrscheinlich findet, kann auf solche Weise nicht zum Glauben gebracht werden.

4. Die *ψυχή* des Toten bei Homer.

Der einzig sichere Weg zur Erkenntnis ist, aus ROHDES Definition der homerischen Psyche alles das auszuschneiden, was nur durch die Seelentheorie hineingekommen ist, und das allein beizubehalten, wofür Homer selbst klare Zeugnisse gibt — mag der Begriff, den wir auf diese Weise gewinnen, zunächst auch noch so unvollständig und unbefriedigend erscheinen. Erst wenn wir mit der Feststellung des unzweifelhaft Homerischen ganz im Reinen sind, wird es Zeit sein, den Glauben der Primitiven daneben zu halten, und zwar die beobachteten Tatsachen dieses Glaubens, keine gelehrte Theorie über seinen Ursprung, mag sie von TYLOR, SPENCER oder von wem immer stammen.

Es ist allbekannt, daß nach homerischem Glauben die Psyche den Menschen im Augenblick des Todes verläßt, um nach der Leichenverbrennung ins Totenreich zu gehen und dort zu verbleiben. Schattenhaft, rauchartig, flüchtig und dementsprechend kraftlos denkt Homer sich diese abgeschiedene Psyche, im übrigen aber als ein vollkommenes Abbild des Menschen und seiner Leiblichkeit. So sieht Odysseus im Hades die Schatten seiner verstorbenen Freunde, und dem Achill erscheint die Psyche des toten Patroklos (II. XXIII, 66) *πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ δμματα καλ' εἰκνία καὶ φωνήν, καὶ τῶα περὶ χροῖ εἴματα ἔστω.* Die Psyche gibt also den Körper des Lebenden bis in alle Einzelheiten wieder und unterscheidet sich auch in der Größe nicht von ihm, was nicht bloß die selbstverständliche Voraussetzung bei allen Erzählungen von ihrer Erscheinung ist, sondern, wie wir sehen, ausdrücklich hervorgehoben wird. Nirgends findet sich die geringste Andeutung von einem Seelenbilde in Däumlingsgröße; nirgends die Spur eines Hinweises auf Vogelgestalt. Ob die neuerdings so beliebte Ansicht, daß wir in der Vogelgestalt die älteste griechische Vorstellung von der „Seele“ zu erblicken hätten, zu Recht besteht oder nicht, soll hier nicht erörtert werden. Die Voraussetzung für eine solche Untersuchung

müßte sein, daß zunächst festgestellt würde, was unter „Seele“ zu verstehen sei. Homer jedenfalls weiß nichts von jener Vorstellung und widerspricht ihr durch seine Beschreibungen auf das Entschiedenste. Allerdings glaubte man aus einigen seiner Schilderungen eine leise Erinnerung an die, wie man annahm, ursprüngliche Anschauung herauszuhören. Aber es war ein unerlaubtes Interpretationsspiel, das man mit seinen Worten getrieben hat, um der vorgefaßten Meinung Geltung zu verschaffen. Wenn Homer den dünnen Klang der Stimme des Totenschattens ein *τρίζειν* nennt (Il. XXIII, 101), was sonst von Vögeln gesagt wird, so hätte er sich gar nicht bezeichnender ausdrücken können. Vergil und Horaz haben ihn gut verstanden: der eine (Aen. VI, 492) sagt dafür „*tollere vocem exiguam*“, der andere (Sat. I, 8, 41) „*resonare triste et acutum*“. An sonstige Ähnlichkeit mit einem Vogel ist natürlich nicht gedacht; steht ja doch noch ein zweiter Vergleich ganz anderer Art unmittelbar daneben: *ἥντε κἀνὸς ᾤχετο τετραγυῖα* — abgesehen davon, daß wenige Verse vorher (66 f.) eben diese Erscheinung als durchaus menschlich beschrieben und ausdrücklich versichert wird, daß auch die Stimme der des Verstorbenen gleich gewesen¹⁾. Was soll man aber dazu sagen, daß das anschauliche Bild Odys. XXIV, 1 ff., wo die von Hermes aufgejagten Seelen der getöteten Freier, wie sie mit heißerem Kreischen dahinfahren, mit Fledermäusen verglichen werden, die im Winkel einer Höhle aufgescheucht schwirren, allen Ernstes wörtlich genommen wird, als hätte sich der Dichter diese Totenseelen selbst auch nur im Entferntesten fledermausähnlich vorstellen müssen. Mit allem übrigen, was man für diese Auffassung aus Homer beigebracht

¹⁾ Daß der Dichter in dieser Traumerzählung „die Vorstellungen vermischt“ habe (v. WILAMOWITZ, Die Ilias und Homer, S. 110 f.), kann ich nicht finden. Die Züge seiner Darstellung machen einen durchaus echten Eindruck und entsprechen ganz dem Charakter des alten Volksglaubens. Der Totengeist des noch unverbrannten Patroklos ist immer noch mit dem diesseitigen Leben verbunden. So unterhält er sich eine Zeitlang mit dem Freunde wie ein Lebender, von dessen Erscheinung er sich in nichts unterscheidet. Sobald aber Achill ihn festhalten will, zerfließt er wie ein Rauch, und es erweist sich, daß er ein „leerer“ Schatten ist, der keine *φρένες* mehr besitzt, daher denn auch seine Stimme jetzt nur noch ein dünnes Zirpen sein kann. Uns mag das unlogisch erscheinen; die Primitiven — und nicht bloß sie — würden es ganz natürlich finden.

hat, steht es nicht besser. Mag also in der nachhomerischen Literatur die „Seele“ zuweilen als Vogel entschweben, mögen bildnerische Vogelgestalten in diesem Sinne aufzufassen sein, Homer jedenfalls kennt nur eine Psyche, die dem menschlichen Leib an Größe und Gestalt gleich ist.

Wie hat sich nun Homer das Verhältnis dieser Psyche zum Körper gedacht? Damit kommen wir auf das Problem ihrer Bedeutung für den lebenden Menschen. Sie verläßt ihn im Tode. Also, schließt man, hat sie während des Lebens in ihm gewohnt. Wie? Dieses Ebenbild von gleicher Größe soll im Körper gesteckt haben? Wie ist das vorzustellen? Wir treffen hier auf eine Schwierigkeit, die uns nötigt, die Ausdrucksweise Homers genauer zu prüfen, als es bisher geschehen ist.

5. Die *ψυχή* des Lebenden bei Homer.

Homer sagt, in allen möglichen Wendungen, daß die Psyche den Körper des Sterbenden verlasse. Fliegend entschwebt sie „aus den Gliedern“: II. XVI, 856 *ψυχή δ' ἐκ ῥεθῶν πταμένη Αἰδόσδε βεβήκει*. Sie flieht aus dem Mund, aus der offenen Wunde. Aber niemals hören wir, daß sie im Körper wohne. Ist das nicht sehr merkwürdig? Oder dürfen wir etwa aus der so häufigen Bemerkung, daß sie sich vom Körper trenne, ihre ehemalige Wohnung in ihm als etwas Selbstverständliches ergänzen? Es könnte doch sein, daß eben solche scheinbar harmlose Ergänzungen uns bisher immer an der richtigen Erkenntnis vorbeigeführt haben. Homer selbst spricht nicht bloß an keiner Stelle von einem Aufenthalt der Psyche im Körper des Menschen, sondern er vermeidet, scheinbar absichtlich, einen Ausdruck dieser Art auch da, wo er, wie man meinen sollte, sich selbst angeboten hätte. Die Traumgesichte bringt er, wie wir gesehen haben, nicht mit der Psyche in Zusammenhang; aber die Ohnmacht faßt er als eine zeitweilige Abwesenheit derselben auf. Wenn wir geneigt sind, dies so zu verstehen, als ob die Psyche vor und nach der Ohnmacht im Körper säße, so muß es auffällig erscheinen, daß Homer zwar von ihrem Weggang spricht, nie aber von ihrer Rückkehr. Von Andromache, wie sie ohnmächtig niederfällt, heißt es II. XXII, 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν*, und nachher (V. 475) *ἢ δ' ἐπεὶ οὖν ἀμπνυτο καὶ ἐς φρένα Σαρπέδος ἀγέρθη*. Sarpedon verliert die Besinnung, V, 696 *τὸν*

δ' ἔλιπεν ψυχῇ, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχρτ' ἀχλὺς, und kommt wieder zu sich (697) *αἴτις δ' ἀμπνύνθη, περὶ δὲ πνοιῇ βορέαιο ζώγει ἐπιπνεύουσα κακῶς κεκαφηῖα θυμόν.* Der alte Laertes sinkt dem Sohne ohnmächtig an die Brust, Od. XXIV, 347 *τὸν δὲ προτὶ οἷ εἶλεν ἀποψύχοντα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς. Ἀντάρ ἐπεὶ ῥ' ἀμπνυτο καὶ εἰς φρένα θυμὸς ἀγέροθη . . .* Es wird also ausdrücklich gesagt, daß der *θυμὸς* sich wieder an seiner Stelle eingefunden habe (so auch Il. XXI, 417). Dagegen ist von einer Rückkehr der Psyche nirgends die Rede. Das kann nur so verstanden werden — denn ROHDEs Erklärungsversuch II, S. 141, 2 ist ganz ungenügend — daß den Worten *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχῇ* (oder *ἀπὸ δὲ ψυχῆν ἐκάπυσσεν*) das *ἀμπνυτο* (oder *αἴτις δ' ἀμπνύνθη*) genau entspricht. Dann aber ist *ψυχῇ* an diesen Stellen gewiß nicht als „ein gestalteter, wenn auch wachen Augen unsichtbarer Körper“ (ROHDE) zu denken — dessen Rückkehr doch ebenso wohl hätte berichtet werden müssen, wie sein Weggang —, sondern nur zwei Auffassungen sind möglich. Entweder bedeutet *ψυχῇ* in diesem Zusammenhang den Atem. Das scheint nahegelegt zu werden durch die Ausdrücke *ἀπὸ δὲ ψυχῆν ἐκάπυσσεν, ἀμπνυτο, ἀμπνύνθη*, und endlich durch das *ἀποψύχειν* der Odysseestelle. Dagegen aber spricht die später erst zu erweisende Tatsache, daß *ψυχῇ* kein einziges Mal bei Homer unzweifelhaft den Atem bedeutet, wohl aber an allen Stellen, die man so zu übersetzen pflegt, ohne weiteres den Sinn von „Leben“ haben kann. Und damit kommen wir auf die andere, oder vielmehr auf die allein einwandfreie Erklärungsmöglichkeit: In den beiden Ohnmachtsschilderungen der Ilias bedeutet *ψυχῇ* nichts anderes als „das Leben“. Es ist keineswegs verwunderlich, daß die Ohnmacht als eine Art von Tod bezeichnet wird; kennen wir doch für sie auch sonst ähnliche Ausdrücke: *ἐκθανεῖν, intermori*. Für die Iliasstelle V, 697 scheint sogar der Sprachgebrauch diese Erklärung zu fordern; denn es ist nicht einzusehen, warum das *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχῇ* hier in anderem Sinne gebraucht sein sollte, als an Stellen wie Odys. XIV, 426 und XVIII, 91, wo es fraglos nur den Weggang des Lebens bedeuten kann. Versteht nun aber Homer an den besprochenen Stellen unter *ψυχῇ* nichts weiter als „Leben“, so begreifen wir, weshalb er vom Weggang spricht, nicht aber von der Rückkehr. Einerseits ist diese durch das Aufatmen genügend gekennzeichnet; anderer-

seits aber bleibt Homer so der Regel treu, keinen Ausdruck zu gebrauchen, der die Auffassung zuließe, daß die Psyche als selbständiges Wesen im lebenden Körper ihren Sitz habe. Dieser Gedanke muß wohl mit seiner Psychevorstellung ganz unvereinbar gewesen sein.

An einer einzigen Stelle allerdings läßt Homer die Psyche im Menschen wohnen. Il. XXI, 568 f. sagt Agenor, der sich dem Achill mutig stellen will, der Gewaltige sei ja doch auch nur ein Mensch: *καὶ γὰρ θῆν τούτῳ τρωτὸς χρώς ὀξεί χαλκῶ, ἐν δὲ ἴα ψυχή, θνητὸν δὲ ἐ φάσ' ἀνθρώποι ἔμμεναι*. Hier kann *ψυχή* natürlich nichts anderes bedeuten als „Leben“. Also nur in diesem Sinne setzt Homer sie in den Menschen. Und auch so bedient er sich eines solchen Ausdruckes nur dies eine Mal.

6. Die Bedeutung des Wortes *ψυχή* bei Homer.

Es ist längst bemerkt worden, daß die homerische Sprache auch an anderen Stellen, so gut wie das spätere Griechisch, unter *ψυχή* das Leben versteht. ROHDE selbst führt I 47, 1 beispielsweise Odys. IX, 523 an, wo Odysseus zum Kyklopen sagt: *αἶ' γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην εἶναι ποιήσας πέμψαι δόμον Ἴδιδος εἶσω*. Kein Zweifel, nur des Lebens, nicht der „Seele“ beraubt ist derjenige, der in den Hades geht. In dieser und ähnlichen Wendungen glaubt ROHDE einen jüngeren Sprachgebrauch erkennen zu müssen: primär sei die Bedeutung „Seele“, und erst daraus habe sich die Bedeutung „Leben“ entwickelt. Das wäre natürlich weder undenkbar noch auffallend, läßt sich doch derselbe Übergang bei ähnlichen Worten und in anderen Sprachen mit Sicherheit nachweisen. Aber die bloße Möglichkeit genügt nicht. Will man sie in diesem Fall durch vorurteilslose Prüfung der einzelnen Stellen auch nur zur Wahrscheinlichkeit erheben, so stellen sich gleich Schwierigkeiten ein. Alle Verse nämlich, in denen von der Psyche die Rede ist, ohne daß die Erscheinung eines Toten oder seine Existenz im Hades gemeint wäre, dürften von der Art sein, daß wir natürlicherweise „Leben“ und nicht „Seele“ übersetzen würden, wenn wir uns nicht unwillkürlich an die Totenerscheinung erinnerten, und wenn wir nicht die feste Gewohnheit hätten, *ψυχή* mit „Seele“ wiederzugeben, wo es nur irgend angeht.

Ich beginne gerade mit solchen Stellen, an denen nach der gewöhnlichen Auffassung ohne allen Zweifel ein „seelischer Doppelgänger“ gemeint sein muß. Il. IX, 409 heißt es von der *ψυχή*: *ἐπει ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων*. Hier wird offenbar vom letzten Hauch gesprochen. Da nun die „Seele“ des lebenden Menschen bekanntlich bei vielen Völkern mit dem Atem gleichgesetzt wird, ja sogar seinen Namen trägt — und dieser Sinn liegt ursprünglich in *ψυχή* so gut wie in *anima* — so scheint es geradezu geboten, in Wendungen, wie der eben angeführten, den Austritt der „Seele“ aus dem Körper durch die Mundöffnung zu erkennen, wie es denn auch ganz allgemein geschieht. „Der Mensch“, sagt ROHDE, „stirbt, wenn er den letzten Atem verhaucht: eben dieser Hauch, ein Luftwesen, . . . ein gestalteter, wenn auch wachen Augen unsichtbarer Körper ist die Psyche, deren Art, als Abbild des Menschen, man ja aus dem Traumgesicht kennt“. Und fast zum Überfluß fügt man noch den Verweis auf spätere bildliche Darstellungen als Bestätigung hinzu. Das klingt alles, wenn man es an und für sich nimmt, recht überzeugend. Und doch sind dabei einige bemerkenswerte Punkte ganz übersehen. Zunächst hat das griechische Wort *ψυχή* eine ganz andere Geschichte, als das lateinische *anima*. Dieses bedeutet nicht bloß ursprünglich „Hauch“, sondern hat diese Bedeutung niemals verloren¹⁾. Für *ψυχή* dagegen findet sich bei Homer nicht eine einzige Stelle, wo es den Atem bezeichnen müßte, und zwar mit derselben Notwendigkeit ihn bezeichnen müßte, mit der es an einer Reihe von Stellen das Leben bedeutet; während andererseits die Übersetzung „Leben“ an keiner einzigen Stelle unpassend ist. Zwar braucht der Dichter das Verbum *ψύχω* im Sinn von „blasen“ (Il. XX, 440), und *ἀποψύχω* heißt vielleicht „aushauchen“ (Odys. XXIV, 348), für den Hauch selbst aber steht nicht *ψυχή*, sondern *πνοή* (Il. XX, 439) und der Atem heißt *ἀντιμή*, *ἀντιμήν*: Il. X, 89 *εἰς δ' ἄντιμήν ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη* — hier haben wir auf einmal den im Menschen hausenden „Atem“, während die *ψυχή*, wie sich gezeigt hat, nie so lokalisiert wird. Il. XXIII, 765 *καθ' ὃ ἄρα οἱ κεφαλῆς χε' ἀντιμένα δῖος Ὀδυσσεὺς αἰεὶ ῥίμφα θέων*. Das ist das Erste. Was nun den in Rede

¹⁾ Daher sagt man auch so oft *animam exspirare, exhalare, efflare*, wofür Homer fast nichts Entsprechendes (s. u.) hat.

stehenden Vers selbst (Il. IX, 409 *ἐπεὶ ἄρ' κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων*) angeht, so wird niemand bestreiten, daß der Dichter sehr wohl gemeint haben kann, das „Leben“ verlasse den Körper durch den Mund, im letzten Atemzug natürlich, aber ohne selbst dieser letzte Atemzug zu sein. Und daß er das wirklich gemeint hat, beweist der Zusammenhang. Schon die vorangehenden Worte machen die herkömmliche Erklärung recht zweifelhaft: *ληιστοὶ μὲν γὰρ τε βόες καὶ ἴφια μῆλα, κητοὶ δὲ τρίποδες τε καὶ ἵππων ξανθὰ κάρηνα· ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθόμεν οὐτε λείσθη οὐδ' ἔλετή, ἐπεὶ ἄρ' κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων*. Würde irgend ein Unbefangener in diesen Sätzen, ehe er mit dem Lesen an das *ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων* käme, unter der *ἀνδρὸς ψυχὴ* etwas anderes verstehen als des Mannes „Leben“? Ganz unmöglich aber wird die traditionelle Auffassung für den, der die Anfangsworte der ganzen Sentenz beachtet: 401 *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι*. Sonderbar! Das ist ja gerade einer der Verse, von denen es auch nach ROHDE unzweifelhaft ist, daß sie *ψυχή* im Sinn von „Leben“ gebrauchen. Die herkömmliche Interpretation läßt sich durch sich selbst widerlegen; denn es ist nicht einzusehen, warum dieses Wort in einer und derselben Sentenz einige Verse später etwas anderes bedeuten sollte, während doch die erste Bedeutung für alle ihre Teile ohne Schwierigkeit gleich gut gelten kann. Danach wird man wohl zu größerer Vorsicht gestimmt sein gegenüber einer anderen Homerstelle, die regelmäßig als Beleg dafür angeführt wird, daß *ψυχή* den „Odem“ und damit den „seelischen Doppelgänger“ bezeichne. In der schon einmal besprochenen Erzählung von der Ohnmacht der Andromache, Il. XXII, 467, heißt es *ἀπὸ δὲ ψυχῆν ἐκάπνυσεν*. Das Verbum bedeutet allerdings „ausatmen“. Muß denn aber das Ausgeatmete notwendig bloß der „Odem“ sein? Ganz entsprechend drückt sich Homer doch aus, wo er von dem *θυμός* redet, der bei ihm gewiß nicht der Odem ist: Il. IV, 524 (XIII, 654) *θυμὸν ἀποπνεύων*. XVI, 468 *δ' ἔβραχε θυμὸν αἰσθων*, und darauf *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός*. XX, 403 *αὐτὰρ δ θυμὸν αἰσθε καὶ ἤρωγεν* ... und dann *ὣς ἄρα τὸν γ' ἐρυνόγνια λίπ' ὄστιά θυμός ἀγήρω*. Ja mit demselben Wortstamm, wie in der Wendung, von der wir ausgingen, heißt es in der Schilderung des Aufwachens aus der Ohnmacht Il. V, 698 *αἴτις δ' ἀμπνύσθη, περὶ δὲ πνοιή*

βορέαιο ζῶρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαρφηῖα θυμόν (ebenso Odys. V, 468). Wenn nun unmittelbar vorher gesagt war τὸν δ' ἔλιπεν ψυχῇ, in einer anderen Ohnmachtsbeschreibung (Odys. V, 458) aber das Wiederaufwachen erzählt wird mit den Worten ἀμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέσθη, so sehen wir, daß auf den θυμὸς allein alles das zutrifft, was man von der ψυχῇ zu behaupten pflegt: er hæust im Körper, er verläßt ihn entschwebend im kritischen Moment, und er kehrt wieder in den Körper zurück, wenn der Tod tatsächlich nicht eintritt, sondern nur eine Ohnmacht den Unglücklichen befallen hat. Er also ist ein selbständiges Wesen, das im Innern des Menschen während des Lebens seinen Wohnsitz hat. Für die ψυχῇ dagegen vermissen wir immer noch homerische Äußerungen, die dasselbe bewiesen oder auch nur wahrscheinlich machten. Gewiß sagt Homer, daß sie „ausgehaucht“ werde von dem Sterbenden oder Ohnmächtigen. Aber die Wendung „das Leben aushauchen“ ist eine so natürliche, daß wir kaum der Bestätigung durch entsprechende Ausdrücke wie βίον ἐκπνεῖν bei Aesch. Agam. 1493 oder vitam edere, efflare, exhalare im Lateinischen bedürfen. Bekanntlich flieht bei Homer die ψυχῇ nicht bloß aus dem Munde, sondern auch aus der offenen blutströmenden Wunde, oder aus den „Gliedern“ überhaupt: Il. XIV, 518 ψυχῇ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλήν ἔσσοντ' ἐπειγομένη, τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυπεν. XVI, 856 ψυχῇ δ' ἐκ φρεθέων πταμένη "Αιδόσδε βεβήκει. Warum sollte man in diesen Fällen an etwas anderes denken müssen, als an das „Leben“, während doch vielfach vom θυμὸς genau dasselbe ausgesagt wird, und zwar gerade an solchen Stellen, wo man für ihn die so oft vorkommende Nebenbedeutung „Leben“ ohne weiteres anerkennt? Il. XXIII, 880 ist eine Taube in der Höhe getroffen, sie läßt den Hals sinken und ὠκὺς δ' ἐκ μελέων θυμὸς πτάτο, worauf sie herabstürzt. Il. XVI, 469 stürzt ein Roß getroffen zu Boden: ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμὸς (ebenso Odys. X, 163 und XIX, 454, jedesmal von sterbenden Tieren). Wenn wir in diesen Wendungen, die das Verenden von Tieren schildern, nur an den Weggang des Lebens denken, so ist kein Grund, dieselbe Ausdrucksweise, wo sie sich auf Menschen bezieht, anders zu verstehen. Also Il. XIII, 671 von dem tödlich getroffenen Euchenor: ὦκα δὲ θυμὸς ὄχει' ἀπὸ μελέων, στυγερός δ' ἄρα μιν σκότος εἶλεν. XXII, 68 von Priamos:

ἐπεὶ κέ τις ὄξει χαλκῷ τύψας ἡὲ βαλὼν ρεθέων ἐκ θυμὸν ἔλθται.
 Odys. XV, 354: Laertes ersehnt sich *θυμὸν ἀπὸ μελέων φθίσθαι οἷς ἐν μεγάροισιν*, aus Gram und Sehnsucht nach seinem Sohne. Besonders bezeichnend ist, daß die Psyche der Mutter selbst dem Sohne im Hades, sagt, eben diese Sehnsucht habe sie getötet, *μελιηδέα θυμὸν ἀπηύρα*, und nicht eine Krankheit, *ἢ τε μάλιστα τηκεδόνι στυγεροῦ μελέων ἐξείλετο θυμὸν* (Odys. XI, 200 ff.). Nach all diesem erfüllt es mit Genugtuung, bei v. WILAMOVITZ zu Eurip. Herakl. 1366 die Bemerkung zu finden: „Bei Homer, *ψυχή* δ' ἐκ ρεθέων ἔπτατο, ist sie (die *ψυχή*) auch nur das Leben“.

Nun werden die noch übrigen Homerstellen keine große Schwierigkeit mehr machen. Auch RÖHDE erkennt die Bedeutung „Leben“ als einzig mögliche II. XXII, 161 an, wo der edle Hektor vor dem vielgewaltigen Achill flieht, und beide laufen *καρπαλίμως, ἐπεὶ οὐχ ἱερήιον οὐδὲ βοεῖην ἀρνύσθην, ἃ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνεται ἀνδρῶν, ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεόν Ἴκτορος*. Ebenso wenn es Odys. XXII, 245 von den Freiern heißt *δοσοὶ ἐτ' ἔζων περὶ τε ψυχῶν ἐμάχοντο* (ähnlich IX, 423 *πάντας δὲ δόλους καὶ μῆτιν ὑφαινον ὡς τε περὶ ψυχῆς*). Schon angeführt wurde II. IX, 401 *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὄσα φασὶν Ἴλιον ἐκτίσθαι*. Ferner II. IX, 322: Achill weigert sich, sein Leben beständig für Undank auf's Spiel zu setzen, *αἰὲν ἐμὴν ψυχήν παραβαλλόμενος πολεμίζειν* (ähnlich Odys. III, 74; IX, 255, während II, 237 in demselben Sinne gesagt wird *σφᾶς παρθέμενοι κεφαλᾶς*. Zu IX, 255 haben wir die zutreffende Scholienbemerkung: *ἀφειδήσαντες τῆς ἑαυτῶν ζωῆς*). Aber bei genauerem Zusehen liegt dieselbe Erklärung auch an den anderen Stellen am nächsten. Odys. I, 5 *ἀρνύμενος ἦν τε ψυχήν καὶ νόστον ἐταίρων* enthält doch offenbar dieselbe Vorstellung, wie die besprochenen Verse, und dieser Eindruck wird durch den Wortlaut von II. XXII, 159 ff. bestätigt: *ἐπεὶ οὐχ ἱερήιον οὐδὲ βοεῖην ἀρνύσθην . . . ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεόν Ἴκτορος*. Sollte es sich anders verhalten mit II. XXII, 338 *λίσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων ὧν τε τοκήων*, während doch Odys. XV, 262 genau dasselbe ausgedrückt wird mit den Worten *λίσομ' ὑπὲρ . . . σῆς αὐτοῦ κεφαλῆς καὶ ἐταίρων οἳ τοι ἔπονται*? Wenn auch für RÖHDE in Odys. IX, 523 *ψυχῆς τε καὶ αἰῶνος ἐδνιν ποιήσας* nur das Leben gemeint sein kann, so sollte man denken, daß dasselbe auch von II. XVI, 453 *ἐπεὶ δὴ τὸν γε λίπη ψυχή τε καὶ*

αἰών gelte, und dann wohl auch von Odys. XVIII, 91 ὡς μιν ψυχὴ λίποι αἰδοῖ πεσόντα, zumal es Il. V, 685 heißt: μὴ δὴ με ἔλωρ Λαοαῖσιν ἐάσης κείσθαι, ἀλλ' ἐπάμνον. ἔπειτά με καὶ λίποι αἰὼν ἐν πόλει ὑμετέρῃ. So sagt man ja auch im Lateinischen *anima relinquit aliquem*, und meint nichts als das Leben. Wenn es uns selbstverständlich erscheint, das τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ in Odys. XIV, 426, weil hier der Tod eines Schweines beschrieben wird, als Ausdruck für den Weggang des Lebens zu nehmen, so liegt es doch mindestens sehr nahe, das ψυχὴ δὲ λέλοιπεν desselben Buches V. 134, wo von einem Menschen die Rede ist, ebenso zu verstehen. Und endlich, welche andere Vorstellung, als die deren Notwendigkeit RÖHDE für das ψυχῆς εἶδον ποιῆσαι anerkennt, ergeben, bei natürlicher Auffassung, solche Wendungen, wie Il. XIII, 763 χερσὶν ὅπ' Ἀργείων κέατο ψυχὰς ὀλέσαντες (XXII, 325 λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὄμιστος ὄλεθρος), oder Il. XXII, 257 σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι (vgl. Odys. XXII, 443 πασέων ψυχὰς ἐξαφέλωθε), Il. XXIV, 754 σεῦ δ' ἐπεὶ ἐξέλετο ψυχὴν ταναήκει χαλκῷ (XVI, 505 τοῖο δ' ἅμα ψυχὴν τε καὶ ἔγχεος ἐξέρυσ' αἰχμήν)? Der Vergleich mit dem Lateinischen bietet sich hier von selbst an. *Animam amittere* heißt „das Leben verlieren“, wie denn auch *vitam amittere* daneben gebraucht wird (Rhet. Her. IV, 57); besonders deutlich ist *animam omittere* (Plaut. Amph. 240). Ferner sagt man bekanntlich *aliquem anima privare* (Plaut. Men. 905. Enn. trag. 169 R.); *alicui animam adimere* (Plaut. Mil. 732) — das ist ψυχὴν ὀλέσαι, ψ. ἀφελέσθαι. Und die bekannte Redensart τοῦ δ' αἰδοῖ λύθη ψυχὴ τε μένος τε (Il. V, 296, VIII, 123) kann doch vernünftiger Weise nicht anders verstanden werden, als das *animam extinguere alicui* bei Ter. Ad. 314; so faßt jeder das λύσεν δὲ βόδς μένος Odys. III, 450, und nach bekannten Analogien darf auch jenes λύθη nicht anders übersetzt werden. So sagt denn auch Properz II, 9, 39, in Erinnerung an die homerischen Worte: *hanc mihi solvite vitam*. Überhaupt setzen die lateinischen Dichter gerne *vita* für Homers ψυχὴ. So Vergil Aen. X, 819 *tum vita per auras concessit maesta ad manis corpusque reliquit* und XI, 831 (= XII, 952) *vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras* — das ist das oben besprochene ψυχὴ δ' ἐκ θεθῶν πταμένη "Αἰδός δε βεβήκει δν πότμον γούωσα (Il. XXII, 362).

7. Der Totengeist bei Homer.

Es hat sich also vollauf bestätigt, daß nicht etwa bloß, wie man gewöhnlich glaubt, an einzelnen Homerstellen, und nicht erst auf Grund eines jüngeren Sprachgebrauchs, sondern überall, wo immer von einer *ψυχή* des Menschen in irgend einem Zusammenhang mit seinem lebenden oder sterbenden Körper gesprochen wird, das natürliche Verständnis die Übersetzung „Leben“ fordert, solange wir nämlich den Gedanken an jene andere *ψυχή*, das Schattenbild des Verstorbenen, fernhalten, und uns nicht bemühen, den Sinn der an und für sich klaren Äußerungen mit dieser Vorstellung wohl oder übel auszugleichen.

Wie aber nun, wenn wir unsere Aufmerksamkeit der Psyche des Verstorbenen zuwenden? Sie ist unzweifelhaft ein selbständiges Wesen, das erscheinen und handeln kann, das mit anderen Seinesgleichen zusammen an einem besonderen Ort, dem Hades, seine Wohnstätte hat. Hier haben wir also wirklich den „seelischen Doppelgänger“, von dem RHODES ganze Darstellung ausgeht. Müssen wir die Klarheit des Bildes, das wir ohne ihn zu berücksichtigen gewonnen haben, für bloßen Schein halten, und die Doppelgängervorstellung auch in die Beschreibungen des lebenden Menschen hineinragen, trotzdem sie zu einer solchen Auffassung nicht nötigen, ja sie nicht einmal nahelegen? Diese Methode hat man allerdings bisher befolgt, weil sie sich ganz von selbst zu verstehen schien. Aber man darf vermuten, daß gerade sie die Schuld trägt an dem unbefriedigenden Resultat: ein menschlich gestalteter, selbständiger Doppelgänger soll nach homerischem Glauben im lebendigen Körper wohnen, ohne aber irgend etwas darin zu wirken, bis zu dem Augenblick des Todes, wo er ihn verläßt, um sich als schattenhaftes Ebenbild des Menschen herumzutreiben und schließlich für immer ins Totenreich einzugehen. Setzen wir lieber unsere Untersuchung konsequent fort. Wir haben festgestellt, was die *ψυχή* des Lebenden für Homer bedeutet. Machen wir uns nun klar, welche Vorstellung er mit der Psyche des Toten verbindet. Dann erst wird die Frage zu beantworten sein, ob es sinnvoll ist, ein solches Wesen innerhalb des lebendigen Leibes zu lokalisieren.

Das Eidolon des Verstorbenen gleicht dem Körper an

Größe, Gestalt und Stimme vollkommen. Ilias XXIII, 65 ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλέους δειλοῖο πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα καλ' εἰκνία καὶ φωνήν, καὶ τῶα περὶ χορῆ εἶματα ἔστο. Ist der Mensch auf eine bemerkenswerte Weise ums Leben gekommen, so hören wir zuweilen, daß das Eidolon den Zustand wiedergebe, in dem der Körper sich beim Eintritt des Todes befand. So geht einer, der von einem Speere tödlich durchbohrt wurde, mit diesem in den Hades (II. XIV, 457). Odysseus sieht in der Unterwelt (Odysseus, XI, 40) πολλοὶ οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγκλήσειν, ἄνδρες ἀρηφατοὶ βεβροτωμένα τεύχε' ἔχοντες. Dem entspricht Aeschyl. Eum. 103, wo der Schatten der Klytaimestra die Todeswunde trägt. Auch das Alter des Erscheinenden läßt sich erkennen (Odysseus, XI, 38 ff.). So wird denn die Psyche mit dem Personennamen angeredet, ganz als wäre es noch der Freund, mit dem man im Leben in Verkehr gestanden: Ἐλπῆνορ, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζῆφον ἠερόεντα (Odysseus, XI, 57). Ja die Ähnlichkeit ist so frappant, daß man sich von der besonderen Beschaffenheit der Psyche erst durch den mißlungenen Versuch, sie zu ergreifen, überzeugen kann. In diesem Falle allerdings erweist sie sich als ein schattenhaftes, nebelartiges Wesen, das einem Rauch oder Traum gleich entschwebt (II. XXIII, 99 ff. Odysseus, XI, 205 ff.). Daher ist es denn auch „der Mensch“, der durch den Todesstoß in den Hades geschickt wird: denn das bedeutet natürlich κεφαλή in dem bekannten Verse II. XI, 55 πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄιδι προΐάψειν (vgl. I, 3 πολλὰς ἰφθίμους ψυχὰς Ἄιδι προΐαψεν, mit den Scholien), so gut wie in XXIV, 276 Ἐκτορέης κεφαλῆς ἀπερείσι' ἔποινα, wie O. GRUPPE im Jahresbericht Supplem. 1907, S. 355 mit Recht bemerkt gegen die ganz haltlose Vermutung, daß κεφαλή auf die Vorstellung von einer „Seele“ in Form eines Kopfes hinweise. Mit all dem ist das Bild, das Homer sich von der Psyche des Toten macht, hinreichend klar. Die Miniaturgestalt, die wir zuweilen auf bildlichen Darstellungen über der Leiche oder dem Grabhügel schweben sehen (vgl. z. B. WASER, Archiv f. Religionswiss. XVI, 336 ff.), entspricht seiner Anschauung durchaus nicht. Er weiß nur von einer Psyche, die dem Körper an Gestalt und Größe völlig gleich kommt. Wie sollen wir uns nun die Verbindung einer solchen Psyche mit dem Körper denken? Liegt die Vorstellung wirklich nahe, ist sie auch nur

möglich, daß diese Psyche bei Lebzeiten im Körper gesteckt habe? Das Problem beschränkt sich nicht auf Homer. Immer wiederholt es sich, so oft wir uns den uralten und bis zum heutigen Tage unerschütterten Glauben an die gespenstige Totenerscheinung klarzumachen suchen.

Aber Homer spricht sich ja mit aller wünschenswerten Deutlichkeit über das Verhältnis der Psyche des Verstorbenen zum Körper aus. Die Psyche des Patroklos erscheint dem Achill II. XXIII, 65 ff: sie sieht genau so aus, wie Patroklos selbst, bewegt sich ebenso, hat dieselbe Stimme — aber man kann sie nicht festhalten, sie ist ein *εἶδωλον*, keine *φρένες* sind mehr in ihr (s. u.). Das führt die Psyche der Mutter des Odysseus genauer aus, Odys. XI, 219 ff.: Der Sohn hatte vergeblich versucht, sie zu umarmen, immer wieder war sie ihm „einem Schatten oder Traum gleich“ aus den Händen entglitten, und so war er geneigt, zu glauben, er habe es mit einem Trugbilde zu tun. Da belehrt ihn die Mutter, daß eben dies die Art der Toten sei; es fehlen ihnen Fleisch und Knochen, von den Sehnen ehemals zusammengehalten, das Feuer hat sie verbrannt. Mit der Körperlichkeit muß dem Totengeist, nach homerischer Auffassung, nicht bloß die Widerstandskraft fehlen, sondern auch die Verstandesfähigkeit, die an die leiblichen Organe gebunden war. Daher heißen die *νεκροί* im Hades *ἀφραδέες* (Odys. XI, 476). Nur der Seher Teiresias macht eine Ausnahme: *τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσιν τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἷον πεπνύσθαι* (X, 493 ff.). Von allen anderen gilt im vollen Sinne, daß sie *σκαὶ ἀίσουσιν*. Wenn ihnen aber für immer die körperliche Festigkeit und Kraft versagt ist, so können sie doch, nach der Vorstellung der Nekyia, wenigstens zum Gebrauch der Geisteskräfte wiedergelangen, sobald sie vom Blut, dem Saft des Lebens, trinken, und Teiresias, dem der Verstand erhalten geblieben ist, gewinnt durch diesen Trunk prophetische Kraft (XI, 96). Was folgt aus all diesem? Ganz gewiß nicht, daß diese Psyche ehemals einen Teil des lebenden Menschen ausgemacht und in dem Körper gewohnt hat, als dessen „Seele“. Wenn der Dichter sagt, sie gleiche dem lebenden Körper auf ein Haar, aber es fehlen ihr Knochen, Fleisch und Sehnen, so verstehen wir recht gut, was er meint: sie ist zwar ein Körper, genauer gesagt, sie ist der ehemalige Körper noch, aber in

einem Zustand, der die Lebensfunktionen, auch die geistigen, ausschließt. Sie ist gewissermaßen ein ausgehöhlter Körper, der nur noch bildhaft wirken kann, also ein „entmaterialisierter“ Leib, mit allen Vorzügen und Nachteilen einer solchen Beschaffenheit. Und so kann sie dem lebendigen Körper und seinen Fähigkeiten wieder ähnlicher werden, indem sie Blut zu sich nimmt (vgl. Hor. *carm.* I, 24, 15 *num vanae redeat sanguis imagini?*), so wie der Vampyr das Blut der Lebenden gierig einsaugt, das Blut, in dem nach verbreiteter und wohlbegreiflicher Vorstellung die Lebensseele wohnt. Die Psyche des Toten ist also so wenig die Lebensseele, daß ihr vielmehr gerade diese fehlt zum vollen Leben. Sie ist keine entkörperte „Seele“, wie man meint, sondern gerade umgekehrt: ein Leib, dem die Substanz verloren gegangen ist, und damit im radikalsten Sinn ein *entseelter Leib* — genau das, was Vergil, *Aen.* VI, 292 mit den Worten ausdrückt: *tenuis sine corpore vitas . . . volitare cava sub imagine formae*. Dies und nichts anderes sind die *βροτῶν εἶδωλα καμόντων* Homers. Darum allein sind sie kraftlos und blöde (wenn auch leichter beweglich), was ganz unverständlich bleiben müßte, wenn sie die entflozene „Seele“ — das heißt das Lebendigmachende und Krafterhaltende des Menschen darstellen sollten. Und darum ist von dieser Psyche während des Lebens nie die Rede, weil sie der ins Schattenhafte umgesetzte Körper ist. Der Mensch selbst — womit die naive Anschauung natürlich die körperliche Erscheinung meint — als Gespenst. So kommt es, daß so oft von Personen mit ihrem Eigennamen gesagt wird, daß sie in den Hades mußten, oder unter den Toten dort anzutreffen waren. Und nur so versteht man die berühmten Worte über den Weggang der Psyche des Getöteten: *ψυχὴ δ' ἐκ χεῖρῶν παμένη* „*Αἰδόςδε βεβήκει, δν πότμον γούσῳ λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἤβην*“ (*Il.* XXII, 362f.). Wäre die Psyche das, was *ROHDE* meint, ein Doppelgänger im lebenden Menschen, schlafend, solange dieser wacht und handelt, ohne Anteilnahme an seinem Denken, Fühlen und Wollen, so müßten solche Worte unbegreiflich bleiben.

Eine Schwierigkeit entsteht allerdings, wenn gleichzeitig des noch unzerstörten Leichnams gedacht wird. Dann scheinen Leib und Psyche in einen Gegensatz zueinander zu treten.

Das ist nicht der Fall, wenn es von der Traumerscheinung des toten Patroklos heißt, sie sei „ihm selbst“ durchaus ähnlich gewesen (Il. XXIII. 66, 107). Wohl aber, wenn, statt der einfachen Beschreibung Il. XI, 55 *πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς* — d. i. „Personen“ — *Ἄιδι προιάψειν*, in I, 3 f. gesagt wird: *πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄιδι προΐαψεν ἠρώων, αὐτὸν δὲ ἐλώρια τεύχε κόνεσσιν*. Man hat gefragt, wer denn nun eigentlich „er selbst“ sei, die körperliche Erscheinung, oder die Psyche, und sich bald für die eine, bald für die andere Alternative entschieden. ROHDE (I5) dagegen meint, beides sei gleich zutreffend, denn: „der Mensch ist nach homerischer Auffassung zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode“. Die Behauptung, daß der lebende Mensch ein Doppeldasein führe, ist, wie wir wissen, willkürlich. Für unseren Fall ist sie außerdem bedeutungslos, denn nicht die körperliche Erscheinung überhaupt, sondern nur der Leichnam wird der Psyche gegenübergestellt. Aber davon abgesehen hat ROHDE nicht beachtet, daß für die zwei Auffassungen, zwischen denen frühere Gelehrte wählen zu müssen glaubten, keine gleichwertigen Zeugnisse vorliegen. Wenn gleichzeitig von der Psyche und dem Leichnam die Rede ist, dann gilt der Körper, und nicht die Psyche, als „er selbst“; nie wird die Psyche umgekehrt als „der Mensch selbst“ dem Leib gegenübergestellt. Wenn dagegen vom Totengeist allein gesprochen wird, dann heißt dieser „er selbst“ („er mußte in den Hades“ ist die bekannte Formel), und wird dementsprechend behandelt. Der Grund ist klar. Die körperliche Erscheinung allein ist es, die „den Menschen selbst“ repräsentiert. Die Psyche des Verstorbenen ist diese körperliche Erscheinung, allerdings umgesetzt in einen luftartigen Stoff. Angesichts des materiellen Leichnams kann nur ihm die Bezeichnung „er selbst“ zukommen. Die Psyche ist ja nur das gewissermaßen entmaterialisierte Nachbild des Körpers. Aber nach seiner Vernichtung tritt sie allerdings nicht mehr bloß als sein beweglicher Doppelgänger auf, sondern vertritt und ersetzt ihn, und gibt von nun an ganz allein noch „den Menschen selbst“ wieder. Freilich ist das Nebeneinander des materiellen und des immateriellen Körpers, des Leichnams und der Psyche, für unsere Logik unerträglich. Aber derselben Schwierigkeit begegnet unser Klarheitsbedürfnis überall, wo auf volkstümliche

Weise an Gespenstererscheinungen geglaubt wird. Das Gespenst ist für das Volksbewußtsein eigentlich der „umgehende“ Tote selbst, d. h. sein Leib — und doch drängt sich gelegentlich die Beobachtung auf, daß dieser Leib gleichzeitig auf der Bahre oder im Grabe geruht hat. Aber damit greifen wir schon etwas vor.

8. Vergleich mit dem Glauben der Primitiven.

Die Psyche des Verstorbenen ist also für die homerische Auffassung der ins Schattenhafte umgesetzte Leib. Nicht bloß wird ihrer, wie jeder weiß, während des Lebens keine Erwähnung getan und keine der Lebensfunktionen auf sie zurückgeführt — sondern sie war damals als Sonderwesen überhaupt nicht vorhanden, und wenn im Augenblick des Todes zum erstenmal von ihr gesprochen wird, so bedeutet dies, daß erst mit diesem Augenblick ihr Dasein beginnt. Sie ist durchaus nicht vergleichbar mit jenem unsichtbaren Wesen, das der Mensch nach dem Glauben vieler Völker in sich beherbergt, als Erhalter seines Lebens und Träger seiner seelischen und geistigen Funktionen. Diese Seele des Lebendigen heißt bei Homer *Ψυχή*. Ihr gegenüber, ja in schroffem Gegensatz zu ihr, steht die Psyche, insofern sie ausschließlich der Sphäre des Todes angehört. Der Mensch ist nach homerischer Anschauung nicht, wie ROHDE meint, „zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode“, sondern er hat gewissermaßen zwei verschiedene „Seelen“, eine für das Leben, die andere für den Tod, wenn man das Eidolon, den materielosen Körper, überhaupt „Seele“ nennen will.

Sollen wir dies Resultat allzu seltsam finden? Gewiß, es befriedigt unser heutiges Denkbedürfnis lange nicht so, wie die streng logische, beinahe wissenschaftliche Konstruktion, die uns durch die animistische Theorie vorgeführt wird. Dafür hat es den Vorzug des treuesten Anschlusses an das Gegebene, und das Rätselhafte an ihm ist eine Eigenheit, die uns bei den verbreitetsten Volksvorstellungen wieder begegnet, wie oben durch den Hinweis auf den Gespensterglauben angedeutet worden ist. Aber damit nicht genug. Mit besserem Rechte, als ROHDE, dürfen wir jetzt sagen: „Genau dieses ist der Glaube der so-

genannten ‚Naturvölker‘ der ganzen Erde, wie ihn mit eindringlicher Schärfe“ — nicht HERBERT SPENCER, sondern sorgfältigere und weniger im Vorurteil einer Theorie befangene Forscher der neueren Zeit ergründet haben. Sie haben gelernt scharf zu unterscheiden zwischen der „Seele“ des lebenden Menschen und dem schattenhaften Fortsetzer des Daseins, den Homer Psyche nennt.

Bei den von PREUSS beschriebenen mexikanischen Primitiven tritt uns dies mit aller wünschenswerten Deutlichkeit entgegen. Von den Huichol hören wir (PREUSS, Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914, S. 18): der Mensch lebt, denkt und spricht vermöge der „Blume“ genannten Seele, die beim Tode zum Himmel geht und dorthin zurückkehrt, von wo sie gekommen ist. Der eigentliche Mensch aber geht unter dem Namen „Toter“ wie ein „Luftzug“ erscheinend nach Westen ins Totenreich, wo er weiterlebt (vgl. auch PREUSS, Archiv für Religionswiss. XI, 397). Ebenso die Coraindianer (PREUSS, Die Nayarit-Expedition, Leipzig 1912, S. LIII): in Kopf und Herz sitzt nach ihnen der „Gedanke“, ein völlig konkretes Wesen. Einen besonderen Ausdruck für die Totenseele haben die Cora nicht. Sie sagen „der Tote“, und meinen damit eine schwarze, seltener eine weiße Menschengestalt, die in der Nacht erscheinen kann.

So genau diese Vorstellung übereinkommt mit dem von uns festgestellten homerischen Glauben, so unvereinbar ist sie mit der animistischen Theorie, von der ERWIN ROHDE ausgeht, wonach sämtliche Primitive in dem Totengeist nichts anderes sehen sollen, als die aus dem Körper entflogene Lebensseele. Dieser Widerspruch ist, wie LÉVY-BRUHL in seinem schon genannten Buch, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1912, S. 94, mitteilt, bereits von A. B. ELLIS in seinen Berichten über die zu Oberguinea gehörige Sklavenküste ausdrücklich hervorgehoben worden. Nach ihm unterschied man dort scharf zwischen dem „kra“ und dem „srahman“. Der „kra“ existiert schon vor der Geburt des Menschen, wahrscheinlich als „kra“ einer langen Reihe von Individuen, und setzt nach dem Tode seine Laufbahn in gleicher Weise fort, indem er über kurz oder lang seinen Wohnsitz wieder im Körper eines Neugeborenen findet. Während des individuellen Lebens kann er den Körper nach Belieben verlassen und wieder in ihn zurückkehren; gewöhnlich

aber tut er dies nur während des Schlafes, und die Träume gelten als seine Erlebnisse in der Abwesenheit. Der „kra“ ist also eine Art Lebensseele, die sich jedoch immer von Neuem verkörpert. Solange dies, nach dem Tode des Individuums, nicht wieder geschehen ist, irrt er auf der Erde umher als „sisa“, d. h. als „kra“ ohne Wohnsitz. Demnach besteht eine Ähnlichkeit mit dem, was man einen Totengeist nennen kann, nicht. Der Totengeist heißt „srahman“. Er beginnt seine Laufbahn erst im Augenblick des Todes, und setzt im Totenreich einfach die frühere Existenz des individuellen Menschen fort. „*Il faut donc considérer séparément*“ faßt LÉVY-BRUHL zusammen „1. *l'homme vivant*; 2. *le kra ou esprit qui séjourne en lui*; 3. *l'esprit ou srahman, bien que celui-ci ne soit que la continuation du premier sous forme d'ombre*“. Das ist doch ganz wörtlich dasselbe, wie das, was unsere unabhängig davon geführte Untersuchung des homerischen Glaubens ergeben hat.

Die ausdrücklichste Betonung und die sorgfältigste Erörterung des Unterschiedes zwischen den zwei Seelenbegriffen der Primitiven verdanken wir dem Holländer KRUIJT. Sein verdienstvolles Buch, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (S'Gravenhage 1906), beginnt mit der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Totengeist und der Seele des lebenden Menschen (die immer nur eine ist), und diese Unterscheidung dient als maßgebender Gesichtspunkt für die ganze Anlage des Werkes. „Die Indonesier haben zwei Hauptbenennungen für die Begriffe, die wir mit dem Wort „Seele“ wiedergeben können. Bis jetzt hat man gemeint, daß diese beiden Benennungen sich decken, oder wenigstens die eine aus der anderen hervorgehe oder in sie übergehe; aber die genauere Untersuchung hat gelehrt, daß der Naturmensch mit diesen Namen ganz verschiedene Dinge bezeichnet, und wir sehen, daß die eine „Seele“ durchaus nur zum irdischen Leben des Menschen gehört, von der anderen dagegen erst nach dem Tode des Menschen die Rede ist. Damit ist nun nicht etwa gesagt, daß der Naturmensch zwei „Seelen“ zu haben glaube . . . Er hat schlechterdings nur eine, solange er in diesem irdischen Leben steht, und ebenso ist es nur eine, die sich nach dem Tode vom Leibe trennt. Der Naturmensch hat also jeweils nur eine Seele. Sobald wir aber die Begriffe von den beiden Seelen aufmerksam prüfen,

erkennen wir, daß sie nach der Vorstellung der Indonesier durchaus voneinander verschieden sind. Daß dies bisher übersehen wurde, hat zur Folge gehabt, daß man zu keiner klaren Vorstellung vom Animismus gelangen konnte“. Um die Unterscheidung ein für allemal festzulegen, benennt KRUIJT die „Seele“ des lebenden Menschen mit „Seelenstoff“, während er die Bezeichnung „Seele“ ausschließlich für den Totengeist beibehält. Die Namen, die der Eingeborene für diese beiden Vorstellungen besitzt, sind natürlich in vielen Fällen schwer oder gar nicht zu übersetzen. Soweit aber ihr ursprünglicher Sinn erkennbar ist, bedeuten sie für den „Seelenstoff“, d. h. die Lebensseele: „Atem“, „Zweiter“, „Genosse“, „Doppelgänger“; für den Totengeist dagegen: „Greifer“, „Spuk“, oder „was sich (vom Körper) abgeschieden hat“.

Auch in anderen Berichten über den Glauben der Primitiven kann man neuerdings Bemerkungen dieser Art finden, und es ist gar kein Zweifel, daß eine vorurteilslose Prüfung dieselbe Unterscheidung noch bei sehr vielen Völkern erkennen lassen würde. Gelegentlich ist man schon vor langer Zeit auf die verschiedene Benennung aufmerksam geworden. Aber die herrschende Theorie verhinderte die Gelehrten, sie weiter zu verfolgen und ihren Sinn zu ergründen. Schon im Jahre 1891 ist die Unterscheidung von dem trefflichen CODRINGTON bei den Melanesiern festgestellt worden, wo die Lebensseele „*tarunga*“, die Seele des Toten dagegen „*tindalo*“ heißt. Und selbst HERBERT SPENCER teilt aus dem alten Werk von ELLIS mit, die Malagassen hätten „*different names for the ghost of a living person and the ghost of a dead person*“ (Princ. of Sociol. 4. ed. I, 179).

9. Totengeist und Lebensseele bei Homer und bei den Primitiven.

So findet also die Eigenart der homerischen Psyche ihre ganz genaue Entsprechung in dem Glauben vieler Primitiver. Auch sie gedenken jener „Seele“, die nach dem Tode ins Schattenreich eingeht, bei Lebzeiten des Menschen niemals, aber nicht deshalb, weil ihr keine der besonderen Lebensfunktionen zugeschrieben werden, sondern weil sie, solange der Mensch lebt, überhaupt nicht vorhanden ist, und nicht vorhanden sein

kann. Ist sie doch der entmaterialisierte, ins Nebel- und Schattenhafte umgesetzte Körper selbst, wie die Untersuchung der homerischen Zeugnisse unzweifelhaft ergeben hat; und genau dasselbe sagt KRUJIT von seinen Primitiven, wenn er die Totenseele „eine Art Auszug des Leibes“ nennt (S. 237). Damit ist wenigstens das Allgemeinste festgestellt. Die Einzelprüfung wird zeigen, wie weit die Übereinstimmung zwischen der altgriechischen und der primitiven Anschauung geht.

Die Psyche des Toten befindet sich nach homerischer Anschauung im Zustand einer jämmerlichen Schwäche und Dumpfheit oder Blödigkeit, aus dem sie durch Blutgenuß zeitweilig wenigstens zu klarer Besinnung aufwachen kann. Aber diese Möglichkeit, von der nur die Nekyia der Odysse weiß, spielt bei der Beurteilung ihrer Lage im Hades keine Rolle. Denn wie sollte sie zum Blutgenuß kommen, wenn nicht ein Odysseus zu den Schatten hinabsteigt? Es scheint nahe zu liegen, eine so geringschätzige Meinung vom Wesen der Toten und ihren Fähigkeiten nicht für ursprünglich zu halten. Besitzen wir doch, wie RONDE gezeigt hat, bei Homer selbst noch deutliche Zeugnisse dafür, daß man die Toten mit Opfern geehrt, also doch respektiert, beziehungsweise gefürchtet hat, wenigstens damals, als jene Opferbräuche noch mit dem vollen Bewußtsein ihres Sinnes geübt wurden. Sollte also der Schluß nicht notwendig sein, daß der Glaube an die Nichtigkeit der Psyche in einer Zeit entstanden sein müsse, die sich vom Gedanken an die Toten abwandte und die uralte Furcht vor allem Gespenstigen aus ihren lebensvollen Kreisen verbannte? Wie diese geistige Umstellung gerade in Jonien, fern von dem alten Heimatboden und den Gräbern der Ahnen, geschehen konnte, wie die Gewöhnung an die Leichenverbrennung den Glauben, daß der Tote noch weiterhin etwas mit dem Diesseits zu schaffen habe, zurückdrängen mußte, das hat RONDE deutlich genug gemacht. Aber es ist versäumt worden, zu fragen, ob denn gerade die Vorstellung von der Kraftlosigkeit des Totenschattens solcher Art ist, daß sie dem aufgeklärteren Glauben zugerechnet werden muß. Gewiß verweist Homer die Psyche des Verstorbenen in den Hades und glaubt nicht, daß sie jemals daraus entkommen könne, um die Lebenden zu beunruhigen. Das bedeutet aber doch nicht, daß sich die Vorstellung von ihrem Wesen auch

nur im Geringsten geändert hat. Der Konsequenz seiner Auffassung zu Liebe nimmt ROHDE (I 55) an, daß der Dichter der Nekyia „einen bedeutenden Schritt über Homer hinauszutun“ wage, wenn er die Seelen im Hades vom Blut trinken und dadurch zeitweilig ihr volles Bewußtsein wiedergewinnen lasse. In Wirklichkeit wäre das, wie ROHDE folgerichtig sagt, ein Schritt zurück, nämlich zum älteren Volksglauben gewesen. Wenn aber die homerischen Gedichte, abgesehen von der Nekyia, die geistige Belebung durch Bluttrinken nicht erwähnen, so ist es vorschnell, daraus zu schließen, daß dies ihrem Begriff vom Wesen der Psyche des Toten widersprochen hätte. Sie entrücken die Toten in das ferne Schattenreich und schließen damit den Gedanken aus, daß ihnen noch etwas aus dem Reich der Lebenden zugute kommen könne. Daß sie aber dafür empfänglich sein würden, und daß es auch einmal eine Ausnahme geben könnte, wie eben diejenige, die der Dichter der Nekyia zu seinem Gegenstand gemacht hat, wird durch nichts in Abrede gestellt. Im Gegenteil: die Erzählung vom Bluttrunk der Totenseelen und seinen Folgen zieht lediglich die Konsequenz aus der echt-homerischen Anschauung vom Wesen der Psyche, und ihr wesentlicher Inhalt kehrt in jenem primitiven Glauben, den wir dem homerischen an die Seite stellen konnten, so genau wieder, daß die Einheitlichkeit der zugrunde liegenden Vorstellungen außer Zweifel gesetzt ist. Die Psyche des Verstorbenen ist für Homer ein schattenhaft gewordener Körper, dem eben jener materielle Bestand fehlt, der zu allen psychischen und physischen Leistungen notwendig ist. Ein Trunk von dem Lebensstoff des Blutes führt diese verlorene Substanz für den Augenblick wieder in die leere Körperform ein. Das bedeutet nichts anderes als eine neue „Beseelung“ des schemenhaften Leibes, eine zeitweilige Ausstattung mit der Lebensseele. Was wieder „beseelt“ werden kann, ist natürlich selbst keine „Seele“ im Sinne der TYLOR-SPENCERSchen Theorie. Aber ebendies wird uns aus primitivem Glauben ausdrücklich als Wesenszug des Totengeistes mitgeteilt: man kann ihn bis zu einem gewissen Grade wieder beleben, indem man ihm die „Seele“ von Neuem zuführt. Von einem Stamm in Borneo berichtet KRUIJT a. a. O. S. 166, daß nach seiner Meinung die Totenseele, eine Art Extrakt des Körpers, in das Seelenland gehe, und dort in betäubtem Zustand bleibe,

bis man ihr die Lebensseele wieder bringe und sie auf diese Weise lebendig mache. Genauer wird in demselben Werk S. 237 gesagt, nach dem Tode sammle ein weiblicher Geist alle zerstreuten Teile des Leibes, wie Nägel, Haare, kurz alles, was zum Körper gehörte, und erst nachdem alles zusammengebracht sei (natürlich nur in der Vorstellung), könne die Totenseele ins Seelenland gehen, um dort durch die Lebensseele wieder be-seelt zu werden. Ähnliches hören wir von den mexikanischen Huichol, die PRAEUS besucht hat (Archiv f. Religionswiss. XI, 397): die „Seele“ steigt nach dem Tod zum Himmel auf (von dem sie einst herabgekommen), „der Tote“ selbst aber geht nach Westen ins Totenreich. Am fünften Tag nach dem Tode kommt er noch einmal in sein Haus zurück, wird gespeist, und endlich mit magischen Mitteln vertrieben. Für diesen letzten Besuch „wird ihm noch einmal seine Seele gegeben“, damit er mit den Verwandten sprechen kann. Ob der Totengeist sich also schon im Jenseits befindet, oder noch am Orte seines ehemaligen Lebens, was ihm fehlt, ist die Lebensseele. Homer macht allerdings einen Unterschied: Solange der Leib noch nicht verbrannt ist, hat die Psyche auch ihr Bewußtsein noch. So redet die Erscheinung des noch unbestatteten Patroklos Ilias XXIII, 65 ff. zum Freunde und mahnt ihn an die Bestattung — allerdings, sobald versucht wird, sie zu ergreifen, zerfließt sie in bewußtlosen Nebel. Und dem Odysseus tritt am Eingang der Unterwelt der Schatten des noch unverbrannten Elpenor entgegen und zeigt, daß er sich noch im Besitze des Bewußtseins befindet. Aber einer ganz ähnlichen Unterscheidung begegnen wir häufig bei Primitiven, und nicht bloß bei ihnen. Sie kann unsere Auffassung vom Wesen des Totengeistes nur bestätigen. Solange der Körper des Toten noch nicht gänzlich zerstört ist, steht sein schemenhafter Erbe und Stellvertreter noch in geheimnisvoller Verbindung mit ihm (s. u.). Diese Verbindung hindert seine Aufnahme in das Totenreich. So denkt Homer, und die Primitiven sprechen sich mit klaren Worten in diesem Sinne aus. Das ist aber natürlich nur die eine Folge seines Zusammenhangs mit dem noch erhaltenen Körper. Außerdem wird er durch ihn zu Leistungen befähigt, die von dem Augenblick an, wo der Körper vernichtet ist, unmöglich geworden sind, es sei denn, daß ihm die mit der materiellen Substanz verbundene seelische Potenz auf anderem

Wege zeitweilig zugeführt werde. In der vorhomerischen Zeit geschah dies durch die bekannten Blutopfer, mit denen die Toten getränkt wurden. Alle Völker aber glauben noch von ganz besonders gefährlichen Toten zu wissen, die sich selber Kraft verschaffen, indem sie Lebenden das Blut aussaugen. So wird es klar, daß die bei Homer konsequent durchgeführte Absonderung der Toten an der Vorstellung ihres Wesens nichts geändert hat. Von Anfang an gelten sie überall für kraftlos und fürchterlich zugleich, auch in Griechenland; die beiden Auffassungen widersprechen sich keineswegs, sondern lassen sich aus dem Wesen der ältesten (und im Grunde nie aufgegebenen) Anschauung folgerichtig verstehen. Und die Urfurcht vor der Totenseele ist psychologisch auch in dem Falle begreiflich, wo sie elend und arm vorgestellt wird, ein vernünftiger Grund zur Angst also nicht besteht. Darauf aber werden wir später noch zurückkommen.

Genau so entschieden, wie die Primitiven, deren Zeugnisse wir besprochen haben, unterscheidet auch Homer zwischen der Lebensseele und dem Totengeist. Die erstere heißt bei ihm vornehmlich *θυμός*; das ist „die höchste und allgemeinste der dem sichtbaren und lebendigen Menschen inwohnenden Lebenskräfte“, wie ROHDE richtig formuliert. Der *θυμός* entschwebt dem Körper, wenn der Mensch stirbt (vgl. Odyss. XI, 221 u. a.). Von da ab ist von ihm nicht mehr die Rede, so daß wir nicht sagen können, was eigentlich mit ihm geschieht. Denn wenn es an einer einzigen Stelle (Ilias VII, 131) heißt, er gehe in den Hades, so darf das gewiß nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden. Aber ROHDE irrt, wenn er glaubt, diese Ausdrucksweise beruhe auf einer Verwechslung des *θυμός* mit der *ψυχή*, von der allein sonst gesagt wird, daß sie in den Hades eingehe. Sie hat eine viel natürlichere Erklärung, die zugleich unsere oben begründete Auffassung von der Bedeutung des Wortes *ψυχή* bei Homer bestätigt. *θυμός* bedeutet an dieser Stelle, wie so oft, nichts anderes als „Leben“. In diesem Sinne also kann auch von ihm gelegentlich gesagt werden, daß er zum Hades gehe — ein willkommener Beweis dafür, daß auch *ψυχή* in solchem Fall ebendies und dies allein bedeutet. Wo aber *θυμός* im eigentlichen Sinne gebraucht wird, ist etwas von der Psyche völlig verschiedenes gemeint. Er ge-

hört zum Leben, wie jene zum Tode. ROHDE jedoch (vgl. I 23, 1), verführt von der animistischen Theorie, hat die Grenzen zwischen den beiden Sphären verwischt. Er vermutet nämlich, daß der Brauch, dem Toten Augen und Mund zu schließen (Ilias XI, 453. Odysse. XI, 426. XXIV, 296) ursprünglich den Sinn gehabt haben möchte, die Psyche frei zu machen, da bei Homer gelegentlich die *ψυχή* — wir übersetzten „das Leben“ — durch den Mund entschwebt. Dieselbe Vorstellung, meint er, präge sich höchst anschaulich aus in der bekannten Sitte (Cic. Verr. V, 118. Verg. Aen. IV, 684 f. Vgl. TYLOR, Primitive Culture 4. ed. I, 433), den letzten Hauch des Sterbenden, und damit seine „Seele“, mit dem Munde aufzufangen (*to receive her parting spirit, and thus acquire strength and knowledge for its future use*: TYLOR a. a. O.). Seltsam! Wie war es nur möglich, die homerische Anschauung so mißzuverstehen oder zu vergessen, und nicht zu bemerken, daß eine „Seele“, die aus dem Mund des Sterbenden in ein anderes Lebewesen übergehen kann, etwas ganz anderes sein muß, als die Psyche, das nachbleibende Ebenbild der Person, das als Gespenst umgeht, bis es seine endgültige Wohnstatt in der Unterwelt gefunden hat. Es sollte doch klar sein, daß mit jenem übertragbaren seelischen Hauch nur die Lebensseele gemeint sein kann, sie von der die Primitiven behaupten, daß sie den Körper im Tode verlasse, um über kurz oder lang in einem neuen Körper Wohnung zu finden. Wenn wirklich bei dem Schließen der Augen und des Mundes der Toten, wie ROHDE vermutet, ursprünglich an die Freimachung der „Seele“ gedacht war, dann kann nur eines gefolgert werden — eine Folgerung, die mit vielen wohlbekanntem Überlieferungen zusammentrifft —, nämlich, daß der alte Glaube auch dem *Ψυμός*, der Lebensseele, ein Dasein nach dem Tode des Menschen zugeschrieben hat: wie er zum Leben gehörte, so mußte er sich, wenn anders er nicht verschwand, auch nach seinem Weggang wieder mit Lebendigem verbinden oder neues Leben hervorrufen. Ob diese Vorstellung der homerischen Zeit verloren gegangen war, oder ob Homer sie nur ignoriert, können wir heute nicht mehr entscheiden. Er schweigt, aber sein Schweigen erscheint immerhin bedeutungsvoll, wenn er gerade so viel bemerkt, daß der *Ψυμός* vom Leib des Sterbenden wegfliege.

10. Die primitive Vorstellung vom Wesen des Toten.

Der grundsätzliche Irrtum, daß die Lebensseele und der Totengeist eines und dasselbe seien, ist besonders nahegelegt worden durch eine Eigenschaft, die beide tatsächlich miteinander gemein haben, während sie im übrigen ganz verschiedener Natur sind. Beide bestehen nach allgemeinem Glauben aus einer dünnen, flüchtigen, nur mit den Augen, nicht mit den Händen erfassbaren Materie, und werden deshalb auch mit einem Hauch oder Rauch verglichen. Bei der Lebensseele liegt der Vergleich mit einem Hauch am nächsten: steht sie doch in innigstem Zusammenhang mit dem Atem, mit dem sie sogar identifiziert wird, so daß verschiedene Völker sie geradezu als „Atem“ bezeichnen. Beim Totengeist dagegen hat die Luftartigkeit einen ganz anderen Grund. Er ist das flüchtige Nachbild des Körpers; daher fehlt ihm dessen schwere, greifbare und undurchdringliche Materie. Die „Vergeistigung des stofflichen Menschen“ nennt ihn KRUJIT a. a. O. 325. Demjenigen, der sich an die Theorie SPENCERS gewöhnt hat, erscheint diese Vorstellung zunächst sehr seltsam. Sie läßt sich allerdings nicht so leicht, wie der animistische Begriff, aus einer „phantastischen Logik“ (ROHDE) der Urzeit verstehen, und diese Schwierigkeit mag sie fürs erste bei allen denen diskreditieren, die, wie ROHDE, in den primitiven Glaubensformen die Resultate logischer Schlußfolgerungen finden zu müssen glauben. Aber wir geben ihnen zu bedenken, daß nicht bloß die Aussagen der oben herangezogenen Primitiven für sie zeugen, sondern der naive Glaube der ganzen Welt, sobald wir ihn ohne theoretische Voreingenommenheit prüfen.

Schon mehrfach im Vorhergehenden ist an den Gespensterglauben erinnert worden, der sich bis zum heutigen Tage im Volk lebendig erhalten hat. „Der Tote findet im Grabe keine Ruhe, er geht um“, das ist es, was dieser Glaube aussagt. „Der Tote“ — genau so, wie sich die Cora-Indianer ausdrücken, wenn sie von der „Seele“ des Verstorbenen sprechen. Nach der animistischen Theorie sollte man erwarten, das Problem, das die Gemüter des Volkes beschäftigt, sei die Frage, welche Funktion der nunmehr freie „Geist“ ehemals innerhalb des Körpers erfüllt hat, wie er mit ihm verbunden war, auf welche Weise er von ihm loskommen konnte. Aber der Glaube, wie er wirklich ist,

gibt seinen Anhängern ein ganz anderes Rätsel auf, nämlich: wie es zu verstehen sei, daß der Totengeist und der Leichnam gleichzeitig vorhanden sein können. Nicht darin besteht die Dunkelheit der Vorstellung, daß man Mühe hat, das, was jetzt getrennt ist, vereinigt und gemeinsam wirkend zu denken; ihre Unklarheit kommt daher, daß zwischen beiden, dem leblosen Körper und dem Totengeist, nicht deutlich unterschieden wird. Sie sind eigentlich für das Volksbewußtsein eines und dasselbe, und sie waren es immer, solange ein Volk naiv gedacht hat. Daher sagt CRAWLEY in seinem lehrreichen Artikel „Doubles“ (HASTINGS Encyclop. IV, 859) vom Totengeist bei den Fidschi: „*It is the corpse, walking*“. Nur in einem unterscheiden sie sich voneinander: der Totengeist ist ohne materielle Dichtigkeit, daher viel leichter beweglich, einem Schatten gleich, und mit Händen nicht festzuhalten. Daß er aber eine neue Daseinsform des Körpers ist, geht aus den Vorstellungen primitiver und kultivierter Völker mit aller Deutlichkeit hervor. Wie Patroklos dem Achill im Traum, wie Antikleia dem Odysseus im Hades, so tritt in einer indischen Erzählung (OLDENBERG, Relig. d. Veda, 2. Aufl., S. 559 ff.) ein verstorbenen König seinem Neffen am hellen Tag auf der Jagd plötzlich entgegen. Der Neffe will ihn umarmen, aber „wie wenn man dem Rauch nahte oder dem Wind oder dem Äther oder dem Feuerschein oder dem Wasser, so entweicht er ihm und er kann ihn nicht fassen und umarmen.“ Der Neffe spricht: „Deine Gestalt ist dieselbe, die sie früher war, und doch kann ich dich nicht fassen und umarmen.“ Bis auf die kleinste Besonderheit entspricht die Gestalt des Toten der des Lebenden. Wie nach griechischer Anschauung die Psyche des Toten auch die Verwundungen und Verstümmelungen wiedergibt, so hören wir von den Primitiven des indischen Archipels bei KRUJF a. a. O. 235 f.: „Die Gestalt, in der man sich die Totenseele vorstellt, ist die des Körpers mit all seinen Gebrechen und Eigenschaften. Man erkennt eine Totenseele an einem einzigen Gebrechen, das die Person bei Lebzeiten an ihrem Körper gehabt. Die Toradjas im Innern von Celebes glauben, daß die Totenseelen derjenigen, denen das Haupt vom Feinde geraubt worden, kopflos umherlaufen und über den Schmerz jammern, den die Wunde ihnen verursacht.“ Aus CODRINGTONS Werk über die Melanesier zitiert KRUJF die

der homerischen genau entsprechende Anschauung, daß die Geister derjenigen, „*who have been shot with the arrow sticking in the body*“ auftreten, „*those who have been clubbed with the club fixed into the head*“. Der umgehende und später ins Schattenreich verbannte Tote ist also die auf mysteriöse Weise vergeistigte oder entmaterialisierte Leiche selbst. Besonders bezeichnend ist das Leichengewand, in dessen Umhüllung er gerne erscheint. Nach dem Glauben der Eweer (vgl. Archiv f. Religionswiss. VIII, 107) sieht man den Totengeist genau so, wie die Leiche, mit weißer Erde beschmiert und in ein weißes Tuch eingehüllt. Wer erinnert sich dabei nicht an griechische Kunstwerke, auf denen die Totengeister durch Verhüllung charakterisiert sind (vgl. Waser, Arch. f. Rel. XVI, 375). Das ist das Totengewand, das Penelope angeblich für Laertes webt (Odys. II, 97 ff.), in das Patroklos eingehüllt wird (II. XVIII, 352 *ἐανῶ λιτὴ κάλυψαν ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῶ*).

Für das naive Volksbewußtsein ist der erscheinende Tote oft kein anderer, als der Leichnam¹⁾ selbst, der sein Grab verlassen hat. Nicht selten denkt man ihn sich in voller, fester Körperlichkeit. Die afrikanischen Ovaherero sind überzeugt, daß ein solcher heiraten und längere Zeit mit seiner Gattin leben könne, ohne daß diese bemerkt, mit was für einem Wesen sie es zu tun hat, denn er ist „*practically the man himself, revived and as he was in life*“ (CRAWLEY in HASTINGS Encyclop. IV, 859). Die „Braut von Korinth“ verläßt ihre Grabkammer und kommt auf wunderbare Weise zu dem Fremdling im Elternhause, dem sie ihre Liebe schenken will; sobald aber die Eltern sie erkannt haben, wird sie wieder zur starren Leiche (Phlegon, mirabil. 1. Dazu E. ROHDE, Kl. Schriften II, 173 ff.). Nach Christi Tod öffnen sich die Gräber, die Leiber der „Heiligen“ stehen auf und erscheinen vielen in der Stadt (Evang. Matth. 27, 53). Auch den altgermanischen Spukgeschichten, die kürzlich von Mock besprochen worden sind (Neue Jahrbücher 1919, S. 103 ff.), liegt

¹⁾ Über den „lebenden Leichnam“ im (germanischen) Glauben und Recht vgl. die verdienstvolle Abhandlung von H. SCHREUER, Das Recht der Toten. Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. XXXIII, 1915, S. 333 ff., besonders S. 343 ff. (Was SCHREUER des Weiteren ausführt über den Totengeist als „Erinnerungsbild“, ist, trotz mancher zutreffenden Beobachtung, nicht hinreichend klar.)

die Vorstellung zugrunde, daß der wiedererscheinende Tote nichts anderes sei, als der wandelnde Leichnam. Daher die uralte und weitverbreitete Sitte, den Leichnam zu fesseln (vgl. VON DUHN, Arch. f. Relig. IX, 15), im Sarge anzunageln, oder, wenn es sich um einen Selbstmörder handelt, am Kreuzweg mit einem Pfahl in die Erde zu spießen (vgl. TYLOR, Prim. Cult. 4. ed. II, 29). Bei den Ja-Luo in Ostafrika steckt man der Leiche einer unfruchtbaren Frau einen scharfen Dorn in die Fußsohle, um ihr das Umgehen unmöglich zu machen (SIDNEY HARTLAND in HASTINGS Encyclop. IV, 417). Derselbe Gedanke mag wohl mitgewirkt haben bei dem bekannten Brauch, einen Steinhaufen auf dem Grab zu errichten oder zusammenzuwerfen, wofür hier nur auf das alte Zeugnis im Buch Josua 7, 26 und 8, 29 verwiesen werden soll. Den festen und dauernden Zusammenhang des Totengeistes mit der Leiche beleuchten die bekannten Gepflogenheiten, die z. B. TYLOR, Prim. Cult. I, 451 zusammengestellt hat. Man verstümmelt absichtlich die feindliche Leiche, um dadurch dem Toten die zum Rachekampf notwendigen Glieder zu rauben.

Aber es wäre ein schwerer Irrtum, in der Vorstellung vom lebenden Leichnam die ältere und ursprünglich einzige Form des Totenglaubens überhaupt erkennen zu wollen. Um das klar zu machen und zugleich einige frühere Bemerkungen zu rechtfertigen, ist eine prinzipielle Auseinandersetzung notwendig.

Die gedachte Auffassung gehört zu der Theorie des sogenannten Präanimismus. Wir erleben wieder einmal das Schauspiel, daß eine ältere Lehre wegen ihrer Gewaltsamkeit von einer neuen, nicht weniger gewaltsamen, heftig bekämpft wird, während beide im Grunde an einer und derselben Befangenheit leiden. Als man nämlich erkannte, daß Vorstellungen und Gebräuche, die wir für uralt halten müssen, mit der „Seele“ im Sinn des TYLORschen Animismus nichts zu tun haben und daß der Zauberglaube, der bei Primitiven eine so große Rolle spielt, durch diesen Seelenbegriff nicht geklärt wird, hat man eine neue Hypothese aufgestellt. Der Name Präanimismus, den man ihr gab, hat an sich nur einen negativen Sinn, und wenn die neue Theorie nichts weiter behaupten wollte, als daß es eine Zeit gegeben haben müsse, die den Seelenglauben, wie er vom Animismus definiert wird, noch nicht besaß, so ließe sich das wohl

diskutieren. Aber sie konstruiert eine Urperiode, die von Geistern jeder Art noch gar nichts gewußt und ausschließlich an die mit Körperlichem verbundenen und von ihm ausgehenden „Kräfte“ geglaubt haben soll. Es ist überflüssig zu fragen, mit welchen Zeugnissen der Nachweis dieser uranfänglichen Weltanschauung erbracht wird. Die Vertreter des Präanimismus gestehen offen ein, woran es eigentlich liegt, daß ihre Ursprünglichkeit ihnen so einleuchtend ist. Sie sind nämlich mit den Anhängern des Animismus darin ganz einig, daß die primitiven Überzeugungen aus „phantastischer Logik“ — also immerhin aus der Logik — erklärt werden müssen, und glauben ebenso wie jene, daß die Vorstellung der „Seele“ lediglich dem Erklärungsbedürfnis entsprungen sei. Nur setzt diese Vorstellung nach ihrem Dafürhalten eine logische Operation voraus, die zu kompliziert ist, als daß man sie der ältesten Menschheit zutrauen dürfte. Die logische Einfachheit dagegen, der die Weltanschauung der Primitivsten genügen muß, finden sie in dem Glauben an „Kräfte“, die von körperlichen Dingen ausgehen. Darum gilt ihnen der Zauberglaube für den ältesten Glauben, und die Vorstellung der wandelnden Leiche für ursprünglicher als die des Totengeistes (vgl. z. B. H. NAUMANN, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921, insbesondere Kap. II). Wie man sieht, führt die neue Theorie in dem entscheidenden Punkt keinen Schritt über den Animismus hinaus, sondern bleibt eher noch hinter ihm zurück. Dieses Entscheidende ist die Beurteilung der Mentalität des Primitiven. Beide Theorien tragen die Logik des wissenschaftlichen Europäers in sein Denken hinein. Statt zu versuchen, aus den eigenartigen Vorstellungen der Naturvölker die von der unserigen grundsätzlich abweichende Einstellung der primitiven Menschheit verstehen zu lernen — womit die Psychologie jetzt wenigstens einen Anfang macht — tritt man mit der bestimmten Voraussetzung an sie heran, daß ihre Grundanschauungen nur auf logischem Wege gewonnen sein können, und streitet allein noch darüber, welche Begriffsbildung als die „einfachste“ und also älteste anzusehen sei. Der Theorie des Präanimismus hat die naturwissenschaftliche Weltanschauung des letzten Jahrhunderts unverkennbar ihren Stempel aufgedrückt, und ihre Autorität wirkt auf dem fremden Gebiete weiter, nachdem sie auf dem eigenen überwunden worden ist. Den vergangenen Generationen galt ja die mechanische Betrachtungsweise alles

Geschehens als die allein natürliche. Darum hält der Vertreter des Präanimismus sie für die einfachste, selbstverständlichste und ursprünglichste, ohne zu bemerken, daß er sich den primitiven Menschen nach dem Bilde des europäischen Gelehrten oder Durchschnittsgebildeten vorstellt. Nichts erscheint ihm so einleuchtend, als daß die älteste Weltanschauung bestimmt gewesen sein müsse durch den Begriff von „Kräften“, die aufeinander wirken, wozu dann noch allerlei logische Operationen traten, deren Irrtümlichkeit zwar auf der Hand liegt, die aber trotzdem für rationales Denken zeugen. So nämlich wird der Zauberglaube aufgefaßt, der bekanntlich bei den Primitiven eine gewaltige Rolle spielt, im übrigen aber auf keiner Kulturstufe fehlt und noch in der Neuzeit, sogar unter geistig Hochstehenden, seine Anhänger hat. Und damit glaubt man das älteste Denken der Menschheit erkannt zu haben. In Wirklichkeit bildet der Zauberglaube das größte Rätsel für den Psychologen, und daß wir noch nicht einmal begonnen haben, uns seinem Sinn zu nähern, kann man am besten aus den bekannten Arbeiten von PREUSS, VIERKANDT und anderen sehen, die den hoffnungslosen Versuch machen, ihn nach Analogie unseres rationalen Denkens zu deuten. Was im besonderen den Totenglauben betrifft, so ist es nur das theoretische Vorurteil, das den Vertreter des Präanimismus erklären läßt, die Vorstellung des wandelnden Leichnams sei ursprünglicher als die des Totengeistes. Er nennt sie „einfacher“, läßt den Seelenglauben auf einer späteren Stufe durch irgend eine Überlegung hinzu gewonnen werden, und unternimmt es, ganz wie seinerzeit der Theoretiker des Animismus, aus jener „einfachsten“ Vorstellung den Dämonen- und endlich den Götterglauben folgerichtig zu entwickeln (vgl. NAUMANN a. a. O.). Gewiß gehört der Glaube an das geheimnisvolle Weiterleben des Leichnams mit seinen Wundern und Schauern zu den ältesten — übrigens niemals aufgegebenen — Überzeugungen. Nur ist er durchaus nicht „einfach“, sondern eine unerhörte Vergewaltigung der normalen Erfahrung auf Grund einer merkwürdigen und erst zu untersuchenden Gemütsverfassung und Anschauungsart. Namentlich von Toten, die auf besonders unglückliche Weise gestorben waren — von Gemordeten, säugenden Müttern, Liebenden —, hat man immer geglaubt, daß ihre Leichen nicht ruhig bleiben können. Das verstehen wir auch heute unmittelbar, aber nicht mit unserem rationalen Denk-

vermögen, sondern mit dem Teil unseres Wesens, der eine ganz andere Richtung und Einstellung hat, der die Rede des Dichters als wahr empfindet und mit der Denkweise des Primitiven verwandt ist. Wie erschütternd hat nicht Gogor, diesen Glauben in seinem *Wij* darzustellen und seinen tiefen Schauer selbst dem aufgeklärten Gemüt mitzuteilen vermocht! So alt aber die Vorstellungen und Gebräuche sind, die es mit dem geheimnisvollen Fortleben der Leiche zu tun haben — man denke, neben vielem anderen, an gewisse Grabbeigaben, an die Mumifizierung und ihre besondere Art, namentlich in Ägypten —, so folgt daraus doch noch in keiner Weise, daß der Glaube an die schemenhafte Existenz nicht gleichzeitig bestanden hätte; hat er sich doch zu allen Zeiten wohl damit vertragen. Beide Auffassungen setzen dieselbe geistige Einstellung voraus und sind nur verschiedene Formen desselben Glaubens. Welche Einstellung das ist, dürfen wir an dieser Stelle noch nicht fragen. Das aber ist gewiß: Von der Stufe der Primitiven und von den frühesten der Forschung zugänglichen Zeiten bis in unsere Gegenwart hinein herrscht die Vorstellung des Totengeistes zusammen mit dem Glauben an die Geheimnisse und Wunder des Leichnams. Die primitive Mentalität empfindet hier keinen Widerspruch. Der Totengeist ist ja selbst eine Art Körper und es kommt nur darauf an, wie dicht oder dünn im einzelnen Falle die Materialität gedacht wird. Gerade diese unserer Logik unerträgliche Unklarheit ist charakteristisch für die primitive Anschauungsweise, von der man nur nicht denken darf, daß sie auf bestimmte Zeiten und Kulturstufen beschränkt sei. Und weiter ist für diese älteste und zugleich unvergängliche Anschauungsweise charakteristisch, daß sie die Vorstellung von dem „Toten“ als dem bald mehr bald weniger körperlich gedachten Leib des Verstorbenen selbst hartnäckig festhält, trotzdem man sich von dem Dasein der Leiche überzeugen kann und daher gezwungen wird, zwischen ihr und dem Totengeist zu unterscheiden. Wer in diese durchaus nicht auf rationalem Wege entstandene Vorstellungswelt mit den Mitteln der wissenschaftlichen Logik Ordnung bringen und Früheres von Späterem unterscheiden will, der erklärt sie nicht, sondern zerstört sie, um etwas ganz und gar anderes an ihre Stelle zu setzen. — Wenn die naive Denkweise unterscheidet zwischen dem Gespenst und der Leiche, so kommt diese Unterscheidung

bezeichnenderweise keiner völligen Trennung gleich. Der „Tote“ ist und bleibt mit dem Leichnam geheimnisvoll verbunden, nicht wie eine Lebensseele, die ihn wiederbeleben könnte und nur den Weg in ihn hinein nicht mehr findet, sondern wie ein Spiegelbild oder Schatten von ihm. Erst wenn der Leichnam ganz vernichtet ist, zerrißt dieser Zusammenhang und damit, wie die Naturvölker so oft erklären, der Zusammenhang mit dem Diesseits überhaupt, wenigstens was den normalen Aufenthaltsort betrifft. Ehe das geschehen ist, besucht der „Tote“ die Orte, an denen er sich bei Lebzeiten aufgehalten, die Menschen, mit denen er im Verkehr gestanden, und findet immer wieder den Weg zur Leichenstätte zurück. Gewisse Australier glauben, daß er zur Grabstatt zurückkehre, um die Überreste des Körpers zu beschauen (vgl. CRAWLEY a. a. O. S. 859). Man muß diesen also zerstören, wenn man den Totengeist endgültig los sein will. Wenn der Eweer von einem Toten fortwährend belästigt wird und kein anderes Mittel den Spuk fernzuhalten vermag, dann gräbt er die Gebeine des Verstorbenen aus und verbrennt sie (vgl. SPIETH, Die Religion der Eweer S. 239). Die Verbindung des Totengeistes denkt man sich auch mit dem in Zerstörung begriffenen Leichnam aufrechterhalten. — Beide Vorstellungen, lebende Leiche und erscheinender Totengeist, stehen offenbar von jeher und immer nebeneinander. Die primitive Anschauung ist bei weitem nicht so „einfach“, wie der gelehrte Verstand sie gerne haben möchte. Sobald er den Versuch macht, sie logisch zu „vereinfachen“, kommt es nur zu Gewaltsamkeiten und Unwahrscheinlichkeiten. Wenn z. B. NAUMANN in dem Glauben, daß der Totengeist die eigene Leiche betrachte und über ihre Verwesung klage, einen Übergang zum Animismus erkennen will, „der den Präanimismus geradezu atavistisch noch eine Zeitlang mit sich weiterführt“, — in Wirklichkeit ist diese Vorstellungsart immer lebendig geblieben — und wenn er weiter den Glauben an das schemenhafte Fortleben selbst aus der Erfahrung ableitet, daß das Bild des Toten die Überlebenden trotz der Verbrennung des Leichnams noch immer beunruhige, so irrt er in mehr als einem Punkte. „Der ganze Animismus“, meint er, „ist wohl nichts als eine Gefolgserscheinung des Leichenbrandes, ein logischer Schluß aus einem vergeblichen Abwehrritus.“ Weil nämlich die Vernichtung des Leichnams, durch die man seine unheimliche Nachstellung

endgültig los zu werden vermeint hatte¹⁾, sich als unwirksam erwies gegen die Belästigungen der Träume und Phantasien, die trotzdem fort dauerten, „ergab sich“, sagt NAUMANN, „notwendig der Schluß, daß das Leben gar nicht im Leibe sitze, sondern in einem geheimnisvollen Ding, das den Leib im Tode, wie dann auch in Schlaf und Traum verläßt. ‚Seele‘ ist nichts als eine Antwort auf die Frage nach dem Sitz des verborgenen Lebens.“ Das grundsätzliche Vorurteil solcher Erklärungen ist schon charakterisiert worden. In diesem besonderen Fall aber muß man fragen, wie es denn zu verstehen sei, daß der Glaube an den Leichenspek immer und überall begegnet, trotzdem die Vorstellung des Totengeistes, die aus der Erkenntnis seiner Sinnlosigkeit mit logischer Notwendigkeit gefolgert worden sein soll, schon seit Jahrtausenden feststeht und auch den Primitiven durchaus geläufig ist; und zwar sind es von jeher dieselben Menschen, die beide Auffassungen nebeneinander besitzen. Aber diese Erwägungen sind überflüssig, denn die tatsächlichen Vorstellungen selbst widersprechen der Theorie auf das Entschiedenste. Die Primitiven, die ältesten Griechen, auch Römer und Semiten (s. u.) unterscheiden streng zwischen der „Seele“ des Lebenden und dem schemenhaften „Toten“. Wenn sie an den Totengeist als Fortsetzer der individuellen Existenz glauben, so meinen sie damit ganz und gar nicht den geheimnisvollen Träger des Lebens. Also kann die Vorstellung des gespenstigen Toten auch nicht „die Antwort auf die Frage nach dem Sitz des verborgenen Lebens“ sein.

11. Griechische Bezeichnungen für Totengeist und Lebensseele:

Wie ist der Zusammenhang des Totengeistes mit dem körperlichen Menschen bei den Primitiven und bei den homerischen Griechen formuliert worden?

¹⁾ Gegen die jetzt fast allgemein geltende Auffassung (ERWIN RHODES), daß die reguläre Verbrennung ursprünglich den Zweck gehabt habe, die Lebenden von dem Toten (und von der Angst vor ihm) endgültig zu befreien, hat SCHREUER a. a. O. S. 396 ff. sehr richtige Einwendungen gemacht. Übrigens ist auch Naturvölkern die Vorstellung ganz geläufig, daß dem Toten selbst durch die Vernichtung des Leichnams ein wichtiger Dienst

Ein Teil der indonesischen Namen für den Totengeist bedeutet nach KRUIJT a. a. O. „Greifer“, „Spuk“. Damit ist er als ein selbständiges Wesen unheimlicher Art gekennzeichnet. Ein anderer Name hat den Sinn: „Was sich (vom Körper) abgeschieden hat“. Dem entspricht die homerische Auffassung, wonach die Psyche sich vom Leib des Sterbenden auf diese oder jene Weise trennt. Nach der Meinung der Primitiven sowohl wie des Homer tritt dieses seltsame Wesen erst im Augenblick des Todes auf, beginnt erst in der Sterbestunde zu existieren; denn es ist nicht der Lebensodem, der schon vorher als ein besonderes Wesen im Menschen gewohnt, sondern ein immaterieller Doppelgänger des ganzen Menschen, eine Art „Astralleib“, der sich auf rätselhafte Weise von dem grobsinnlichen Körper scheidet und so lange in seiner Nähe bleibt, bis ihn die völlige Auflösung der leiblichen Überreste vom Schauplatz der Lebendigen trennt. Dies und nichts anderes ist die Meinung der Primitiven und Homers. Wir brauchen keine Hypothese, um sie erst zu konstruieren; die Zeugnisse selbst reden eine nicht mißzuverstehende Sprache.

Nur eines müssen wir noch verstehen lernen. Aus der Vorstellung des Totengeistes, wie wir sie charakterisiert haben, folgt, daß ein klarer Begriff von seinem Zusammenhang mit dem Körper nicht möglich war. Vor allem das erste Auftreten, die Abtrennung von dem Körper, dessen luftiges Ebenbild und Stellvertreter er ist, mußte immer im Dunkeln bleiben. Die homerische Sprache hat das unklare Verhältnis mit einem besonderen Namen bezeichnet. Da das Leben den Menschen im Augenblick des Todes verläßt, nannte sie den immateriellen Körper, der von nun an den Menschen vertritt, sein „Leben“. ROHDE ist nun allerdings der Meinung, daß es unmöglich gewesen wäre, „einem nackten Begriff wie ‚Leben‘“ ein selbständiges Dasein nach der Auflösung des Leibes zuzuschreiben. So muß man freilich urteilen, wenn die Voraussetzung für selbstverständlich gilt, daß der primitive Glaube seinen Grund

erwiesen werde; denn nur so gewinne er seine Freiheit und könne in die Gemeinschaft der Toten eingehen. SCHREUER scheint mir durchaus das Richtige zu treffen mit dem Satze: „Der Brand ist eine verbesserte Auflage des Begräbnissystems. Grund genug, zwischen beiden nicht einen Gegensatz aufzustellen“ (S. 401).

in einer „phantastischen Logik“, also in Schlußfolgerungen habe. Aber unser Fall zeigt deutlich, wie unfähig diese Auffassungsweise ist, dem tatsächlich Gegebenen gerecht zu werden. Von den körperlichen und seelischen Erfahrungen, die der Primitive regelmäßig (z. B. im Traum) oder in besonderen Fällen (wie bei der Ohnmacht oder der Ekstase) machen muß, führt kein „Schluß“ zu der eigenartigen Vorstellung des Totengeistes, deren Wesen wir kennen gelernt haben. Diesen Glauben, so unerklärlich er uns auch erscheinen mag, müssen wir nun einmal stehen lassen, wie er ist. Daß er aber in Verbindung gesetzt wurde mit dem Eindruck, den der Moment des Todes im Zuschauer hervorruft, das können wir wohl verstehen. „Er ist weggegangen“ empfindet das naive Bewußtsein. „Er“, nicht ein Wesen oder eine Kraft, die in ihm gewohnt. „Aus den Gliedern“ wie Homer so anschaulich sagt, ist etwas weggeflogen, eben das, was sie einen Augenblick vorher noch lebensvoll erscheinen ließ. Welcher Ausdruck wäre dafür bezeichnender gewesen als das „Leben“? Und so nannte man jenen immateriellen Körper, das Ebenbild des verbliebenen, von dem man, aus welchem Grunde immer, glaubte, daß er das Dasein der Person fortsetze, „das Leben“. Auch andere Sprachen haben diesen Namen für den Totengeist oder die im Jenseits weilende „Seele“ geeignet gefunden. Vergil sagt gerne *vita* für *ψυχή* an Stellen, die von Homers Sprache abhängig sind, und zwar auch dann, wenn die *ψυχή* selbständig und persönlich gedacht ist, wie Aen. XI 831 *vitaque cum gemitu fugit indignata per umbras* (= Il. X 362 *ψυχή δ' ἐκ θεθέων παμένη* „*Αἰδώςδε βεβήκει δὲν πότμον γούωσα λιποῦσ' ἀνδρότητα καὶ ἦβην*); VI, 292 sind es *tenues sine corpore vitae*, die *cava sub imagine formae* in der Unterwelt umherflattern. Derselben Bezeichnung bedient sich Dante mit Vorliebe, wenn er von den Seligen im Paradiese spricht; so Parad. XII, 127 *Io son la vita di Buona-ventura*; XIV, 6 *la gloriosa vita di Tommaso*.

ERWIN ROHDE hat den geschichtlichen Fortgang gerade umgekehrt, wenn er behauptete, daß die homerische Verwendung des Wortes in der Bedeutung „Leben“ einen jüngeren Sprachgebrauch darstelle. In Wirklichkeit ist die Bedeutung „Leben“, wie wir nun wissen, bei Homer die allein herrschende. Aber nicht bloß bei Homer. ROHDE selbst Il. 141, 1 bemerkt, daß

die älteste jambische und elegische Poesie das Wort „bisweilen“ genau so gebraucht habe. Das ist aber unzutreffend ausgedrückt. In den uns erhaltenen Resten kommt es überhaupt nicht anders vor (vgl. Archiloch. 23. Tyrt. 10, 14. 11, 5. 12, 18. Solon 13, 46). Dasselbe gilt für die homerischen Hymnen, die Batrachomachie, Hesiod. Dem Pindar (O1. 8, 39. Pyth 3, 101, Nem. 1, 47. Isthm. 1,69) ist diese Anwendung zum wenigsten ganz geläufig und ebenso dem Bakchylides und Simonides. Und an dieselbe Bedeutung knüpfen die jonischen Physiker offenbar an mit ihrer Benennung des „Lebens“, der „Lebenskraft“ als *ψυχή*. Man hat sich durch die etymologische Herkunft des Wortes irreführen lassen. Obgleich sein ursprünglicher Sinn zweifellos „Odem“ war, ist dieser Sinn doch schon in der ältesten uns überlieferten Sprache völlig vergessen und nur die sekundäre Bedeutung „Leben“ übrig geblieben. Danach wurde, wie wir sahen, der Totengeist benannt. Für die „Lebensseele“ dagegen hatte die alte Sprache eine Reihe von Ausdrücken, von denen *θυμός* der vorzüglichste ist. Erst verhältnismäßig spät ist auch sie mit dem Namen *ψυχή* bezeichnet worden. Wie das kam, vermögen wir noch zu erkennen. Die neue Verwendung taucht im sechsten Jahrhundert auf und wird im fünften ganz gewöhnlich. Pindar braucht das Wort im Sinne von Mut, Wille, Gesinnung (Pyth. 1, 48. 3, 41. Nem. 9, 39. Isthm. 3, 71 u. a.); ebenso zuweilen Bakchylides und Simonides. Während es bei den lesbischen Dichtern überhaupt fehlt, wendet Anakreon 4 es in einem Sinne an, der schwankt zwischen „Leben“ und „Herz“. Es ist also der „innere Mensch“, auf den das Denken aufmerksam geworden war. Wo das zuerst geschehen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Während die homerischen Hymnen in der Anwendung des Wortes *ψυχή* noch durchaus dem alten Sprachgebrauche folgen, erscheint in einem einzigen von ihnen der neue: das ist der achte, an Ares gerichtete (V. 13), dessen orphische Herkunft längst erkannt ist (vgl. G. HERMANN; und BÜCHELER, Hymn. Cer. p. 1. WÜNSCH, PAULY-WISSOWA IX, 179). Die Orphik war es, die dem „inneren Menschen“ ihren heiligsten Ernst zugewandt hat. So neu aber ihre Offenbarung von seinem Uradel und seiner künftigen Bestimmung war, so knüpfte sie doch an einen alten und allgemein verbreiteten Glauben an. Das war der Glaube an eine Lebensseele, den Homer zwar

kennt, der ihm aber nicht mehr viel bedeutet, ignoriert er doch ihr Schicksal nach dem Tode vollständig. Diese Lebensseele ist den alten Völkern, wie wir wissen, wohl vertraut — im nächsten Abschnitt werden wir mehrfach Gelegenheit finden, auf sie zurückzukommen — und sie bildet einen festen Bestandteil des Glaubens der Naturvölker. Ohne Zweifel hat die Überzeugung von ihrem Dasein in der vorhomerischen Zeit eine große Rolle gespielt. Sie wird regelmäßig und aus naheliegenden Gründen, mit dem Atem, dem Herzen und anderen inneren Organen in Zusammenhang gebracht. Sie ist es, die das Leben trägt und im Körper erhält, in ihr werden die Empfindungen und Gedanken lokalisiert, ihr Weggang bedeutet den Verlust des Bewußtseins, die Erstarrung und endlich den Tod. Sie selbst geht nach diesem Weggang nicht verloren. Aber ihr späteres Schicksal ist nicht das des Totengeistes. Während der Totengeist streng individuell ist und bleibt, indem er die ganze Persönlichkeit des Verstorbenen wiedergibt, hat die Lebensseele — wie das Leben selbst — keine dauernde Individualität. Sie kann Tiergestalt annehmen, erscheint gern als Vogel, als Schmetterling oder als Reptil — um nur die häufigsten ihrer Verkörperungen zu nennen. Wir finden denn auch überall, wo wir ihr begegnen, eine Art von Seelenwanderungsglauben. Sie kann aber auch auf andere Menschen übergehen, in einem Kinde wiedergeboren werden. Wie der Glaube an diese Lebensseele entstanden ist, soll in dieser Schrift nicht erörtert werden. Aber das ist klar: sie, die für die Trägerin der Gefühlserregungen galt und die Fähigkeit besitzen sollte, den Körper zeitweilig zu verlassen, sie war es, der die Ekstase, der Enthusiasmus zugeschrieben wurden. Wenn sich nun das Interesse in Griechenland mit dem „inneren Menschen“ zu beschäftigen anfang, so lag es nahe genug, ihm, das heißt der Lebensseele, von neuem den Namen „Leben“ beizulegen und mit diesem Namen von jetzt an alle die beseligenden Ideen zu verbinden, die eine aus dem Osten stammende mystische Lehre verkündete. Diese Lehre hat keinen wichtigeren Gegenstand, als den Tod und die persönliche Unsterblichkeit. Das Individuum sollte erlöst und ewig selig werden. Daher konnte für sie die Psyche des alten Volksglaubens zusammenfallen mit dem Lebensgeist, so verschieden diese beiden Vorstellungen auch anfänglich gewesen sind.

Soviel sollte hier über die spätere Entwicklung des Psychobegriffs festgestellt werden. Sie bis ins einzelne zu verfolgen, muß einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Zweites Kapitel.

Der Totenglaube anderer Kulturvölker.

Die bisherige Untersuchung beschränkte sich auf Homer und die Primitiven. Sie ergab, daß beide sich die Totenseele mit erstaunlicher Einmütigkeit als ein Wesen vorstellen, das vom Lebensgeist streng zu unterscheiden ist. Diese Übereinstimmung kann nicht zufällig sein. Vielmehr läßt sie vermuten, daß wir damit auf diejenige Vorstellung geführt werden, die überhaupt dem naiven Menschen der Vorzeit natürlich gewesen ist. Eine willkommene Bestätigung dafür bietet die schon mehrfach hervorgehobene Tatsache, daß eben dieser Glaube sich bei naiven Menschen bis zum heutigen Tage im wesentlichen unverändert erhalten hat. Aber es wäre sehr wichtig, die Anschauungen noch anderer und möglichst vieler Völker zu befragen, ob vielleicht auch sie, ohne daß man es bisher deutlich genug bemerkt hätte, von derselben Unterscheidung ausgehen oder ehemals ausgegangen sind. Diese Aufgabe muß natürlich den Spezialforschungen überlassen bleiben. Nur für zwei Religionen soll hier die Untersuchung angestellt werden.

1. Lebensseele und Totengeist bei den Israeliten.

Nach dem Alten Testament¹⁾ wohnt im lebendigen Menschen *nepesch* oder *ruach* oder *neschamah*, die auch Träger der geistigen und seelischen Funktionen sind. Gott hat diese „Seele“ dem Körper „eingeblassen“ und im Tode zieht er sie wieder zurück. So heißt es Prediger 12, 7 „Der Staub kehrt zur Erde zurück, wie er gewesen, und der Geist (*ruach*) zu Gott, der ihn gegeben hat“. Psalm 104, 29 „Du ziehst ihren Odem (*ruach*) ein, sie verhauchen und werden wieder zu Erde“.

¹⁾ Vgl. MAX LICHTENSTEIN, Das Wort *רוח* in der Bibel, Berlin 1920 (wo die neuere Literatur verzeichnet ist).

Hiob 34, 14 f. „Wenn er seinen (Nb!) Geist und Odem (*ruach venischmavo*) an sich zöge, so würde der Mensch wieder zu Staub“. Was hier von der Lebensseele, dem „Odem“ gesagt wird, ist ganz unvereinbar mit einem Glauben an ihr individuelles Fortleben nach dem Tode des Leibes. Es scheint nur zuweilen, als ob die *nephesch* auch etwas mit dem Schattenreich zu tun hätte. Aber in solchen Fällen wird das Wort *nephesch* in einer Bedeutung gebraucht, die tatsächlich in der Literatur überwiegt und, nach Ausweis des Babylonischen (vgl. JASTROW, Religion of Babylonia and Assyria, S. 488), vielleicht die älteste ist, nämlich „Leben“. Bekanntlich hat *nephesch*, eben von dieser Bedeutung her, ganz gewöhnlich den Sinn „Person“ oder „selbst“, und bezeichnet nach dem Tode geradezu den Leichnam, nicht die Totenseele. Daß die vom Körper getrennte *nephesch* nicht identisch ist mit dem Wesen, das im Schattenreiche fortlebt, wird ganz klar durch Hiob 14, 22, wo von dem Verstorbenen gesagt wird: „Sein Leib fühlt Schmerz, seine Seele (*nephesch*) fühlt Trauer.“ Also ist es auch hier die ganze Person, die ins Jenseits geht, ein körperlich vorgestelltes Wesen, dem auch eine „Seele“ zugeschrieben werden kann, wie wir das bei den Naturvölkern gesehen haben. Daher heißt es so oft, ganz wie in anderen Sprachen: „er kommt zu seinen Vätern“ und ähnlich, oder „trauernd werde ich zu meinem Sohn in die Scheol hinabsteigen“ (Genes. 37, 35).

Der Totengeist aber, der drunten in der Unterwelt haust, und den man unter Umständen durch Beschwörung heraufrufen kann, hat einen ganz anderen Namen. Elohim heißt der Geist Samuels, den die Zauberin von Endor dem Saul zuliebe von den Toten heraufkommen läßt. Dem entspricht es, wenn auf der zwölften Tafel des Gilgameschepos der aus der Unterwelt aufsteigende Totengeist des Engidu als sein *Utukku* bezeichnet wird. *Utukku* ist ein allgemeiner Name für Dämon und scheint etymologisch den Begriff der Stärke zu enthalten (vgl. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assysiens I, 278). Die „Seele“ des Lebenden dagegen heißt im Babylonischen *kabittu*, d. i. „Leber“, oder *libbu*, d. i. „Herz“ (JASTROW II, 213 f.). Eine andere Bezeichnung des Totengeistes in Babylonien ist *Ekimmu* (JASTROW I, 280. 372), ebenfalls ein Dämonenname, mit dem Sinn „der Ergreifer“ (JASTROW I, 279). — Übrigens fordert auch Atossa bei

Aeschyl. Pers. 620 zur Beschwörung des Geistes des Dareios auf mit den Worten: *τὸν δαίμονα Δαρείον ἀγκαλίσθε*. — Dadurch erklärt sich auch eine merkwürdige griechische Vorstellung und Ausdrucksweise, über die schon so viel geschrieben worden ist. Am Schluß der attischen Anthesterien rief man den Geistern, um sie zu verabschieden, den alten Spruch zu: *Θύραζε, κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια!* (vgl. CRUSIUS in ROSCHERS Lexikon II, 1148). Da an diesem Fest die Seelen der Verstorbenen gegenwärtig gedacht wurden, so hat man mit Recht geschlossen, daß *κῆρες* als Name für sie gemeint gewesen sei. Zu der weiteren Folgerung aber, die CRUSIUS a. a. O. 1161 und ROHDE, Psyche I, 239 gezogen haben, besteht kein hinreichender Grund. Sie meinten nämlich, *κῆρες* müsse eine uralte, im attischen Sprachgebrauch noch erhaltene, bei Homer dagegen schon verdunkelte Bezeichnung für *ψυχαί* gewesen sein. Für Homer ist die Ker, soweit sie überhaupt persönlich gedacht wird, ein dunkles dämonisches Wesen, das verderbenschaffend auf dem Schlachtfeld wütet (Ilias XVIII, 535 ff.). Sie lauert dem Menschen auf, „umgähnt“ ihn (II. XXIII, 78), denn sie bringt sein Todeslos zur Erfüllung. Ein jeder hat vom Tage der Geburt an seine eigene Ker (II. XXIII, 79), den gefürchteten Dämon der Todesstunde. Das Wesentliche dieser Vorstellung ist keineswegs auf Homer beschränkt; in der ganzen griechischen Zeit ist Ker der Dämon des Todesloses, des Verhängnisses, des düsteren Geschickes. Ihre Gestalt trägt die echtsten Züge uralten Glaubens. Sie ist gewissermaßen der Gegenpol zu dem römischen Genius, den man ebenfalls ohne jeden Grund aus dem animistisch gefaßten Seelenglauben ableiten zu müssen meinte (so ROHDE, Psyche I, 6, 1). Wie dieser der Dämon des Geburtstags ist und als solcher den Menschen, der ihm zugehört, lebensfördernd bis zum Tode begleitet, weshalb man ihn geradezu als *deus Natalis* bezeichnen kann (s. u.), so sind die Ker einer Person und ihr *δαίμον ἡμῶν*, der vorbestimmte Todestag, eines und dasselbe (vgl. II. XXII, 212). Wenn man trotzdem den Mut hatte, zu behaupten, die Ker müsse ursprünglich die Seele des Menschen selbst gewesen sein, so glaubte man sich dafür auf Aeschylus berufen zu dürfen, der (nach Schol. A zu Ilias VIII, 70) für die homerische Kerenwägung eine *ψυχοστασία* gesetzt hat, indem er in seiner Tragödie nicht, wie Homer, die *κῆρε*, sondern die *ψυχαί* (des Memnon und Achill)

auf die Wage legen ließ. Dies, sagte man, sei nicht etwa, wie die Homererklärer es auffassen, eine Neuerung des Aeschylus gewesen, Aeschylus habe vielmehr der homerischen Schicksalswägung ihren echten und ursprünglichen Sinn zurückgegeben; denn die Keren seien für das älteste Verständnis eben das gewesen, was sie allein im attischen Sprachgebrauch noch waren: Menschenseelen. „Die aufgeklärten Dichter unserer Epen“, sagt O. GRUPPE, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. 768, 6, „die keine umherirrenden Seelen anerkennen, haben die Ker als ein der Seele bei ihrer Geburt zugeteiltes, ihr Schicksal, insbesondere auch den Tod bestimmendes Wesen aufgefaßt.“ Da nun die Vasenbilder darauf schließen lassen, daß die Schicksalswägung beim Kampf zwischen Achill und Memnon schon in der Aithiopsis vorkam (vgl. ROBERT, Bild und Lied 143 ff.), und die bildliche Wiedergabe der gewogenen Wesen der gewöhnlichen Darstellung von *ψυχαί* entspricht, so schien es ausgemacht zu sein, — so ROBERT a. a. O. und GRUPPE a. a. O. 681 — daß Arktinos dem Aeschylus mit dem Bilde der Seelenwägung vorangegangen, und GRUPPE zweifelt nicht, daß eben darin die älteste Vorstellung zu erkennen sei, die nur das aufgeklärtere homerische Epos durch die Kerenwägung ersetzt habe. „Mit Sicherheit“, behauptet er S. 768, 6, ergebe sich aus dem Vergleich der homerischen Schilderung mit der für die Aithiopsis zu erschließenden, „daß die Sonderung der Ker von der Seele in Griechenland sekundär“ sei. Man braucht sich die Argumente, die zu diesem angeblich sicheren Schluß geführt haben, nur einen Augenblick zu überlegen, um zu erkennen, daß sie nicht stichhaltig sind. Daß der Dichter der Aithiopsis die auf die Wagschale gelegten Wesen wirklich als *ψυχαί* vorgestellt und so bezeichnet habe, läßt sich durch die Vasenbilder, so ähnlich ihre Darstellungen mit denen der *ψυχαί* sein mögen, nicht beweisen, und CRUSIUS a. a. O. 1144 bezweifelt es mit Recht. Aber mag er das immerhin getan haben, so ist doch nicht der geringste Grund dafür anzugeben, weshalb diese Vorstellungsweise die ältere sein müßte, und nicht die jüngere. Wir wissen genau, warum Homer keine *ψυχαί* wägen ließ. Daran konnte er gar nicht denken, nicht deswegen, weil er keine herumirrenden Seelen anerkannte, sondern weil für ihn eine *ψυχή* des noch lebenden Menschen als selbständiges Wesen überhaupt nicht vorhanden war. Erst die nachhomerische

Periode kennt die *ψυχή* als beweglichen seeischen Doppelgänger des Lebenden. Ob sie in der Aithiopia schon so vorgekommen ist, müssen wir sehr bezweifeln. Für Aeschylus aber war diese Auffassung längst selbstverständlich. Wenn er nun die homerischen *κῆρε* durch *ψυχαί* ersetzte, -- die Scholien zu Ilias VIII, 70 sind der Meinung, er habe geglaubt, damit die eigentliche Bedeutung der *κῆρες* zu treffen -- so kann ihm das durch den attischen Sprachgebrauch nahegelegt worden sein. Denn nach dem Zeugnis des Anthesterienspruches verstand man in Attika allerdings unter *κῆρες* auch die *ψυχαί* der Toten. Daraus folgt aber doch nicht einmal so viel, daß die beiden Begriffe sich in Attika selbst völlig deckten, geschweige daß sie ursprünglich überhaupt gleichbedeutend gewesen sein müßten. An den Festen der Unterirdischen gehen, nach dem Glauben der verschiedensten Völker, alle jene unheimlichen Geister einher, die für gewöhnlich in der Tiefe wohnend gedacht werden. Von ihnen beanspruchen die Totenseelen freilich das Hauptinteresse. Aber sie sind nicht die einzigen -- wir müßten denn alle die verschiedenartigen Vorstellungen gespenstiger Wesen für Abkömmlinge des Seelenglaubens halten, was doch nur ein Vorurteil wäre, freilich ein sehr verbreitetes, das durch gewichtige Autoritäten eine beinahe klassische Geltung bekommen hat. Ob also mit den *κῆρες* der Anthesterienformel ursprünglich die *ψυχαί* allein gemeint waren, läßt sich nicht mehr entscheiden. Die Römer verstanden in alter Zeit unter den *di Manes* die Gesamtheit der dunklen Geister, die in der Tiefe hausen, und erst später heftete sich der Name an die Seelen der Verstorbenen. Auch *lemures* und *larvae* sind solche Bezeichnungen der Unterirdischen überhaupt. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der Entwicklungsprozeß nicht so verlaufen ist, wie die animistische Theorie gedacht hat, sondern gerade umgekehrt. Die Geister der Verstorbenen gingen nach ältestem Glauben in das Heer der unterirdischen Dämonen ein, ja sie wurden selbst zu solchen Dämonen und man gab ihnen daher auch deren Namen. So geschah es, wie vorhin bemerkt wurde, bei den alten Semiten, so bei den Römern, wie gleich noch ausführlicher zu zeigen sein wird, und so auch bei den Athenern, wenn sie den uralten Namen *κῆρες*, mit dem die gefürchteten Todesdämonen bezeichnet wurden, auf die Seelen der Verstorbenen ausdehnten, die in den Kreis dieser Dämonen eingingen.

2. Die Geister der Toten und der Lebenden bei den Römern.

Ganz dasselbe, wie bei den Griechen und den Semiten, finden wir nun auch bei den Römern, nur mit der diesen eigenen schärferen Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe, wodurch ihr Zeugnis für uns einen besonderen Wert bekommt.

Die gewöhnlichste Bezeichnung der gespenstig fortlebenden Toten ist im Lateinischen einfach *mortui* (vgl. Plaut. Most. 490 ff.), wie sie ja auch im alten Testament *metim* heißen, bei Homer *véxves*, und ähnlich bei anderen Völkern, auch bei den Primitive. Wichtiger ist, daß der Verstorbene, welche Bezeichnung er auch immer erhalten mag, durchaus „Gott“ ist. Nach altem Sakralrecht gibt Cicero de leg. II, 22 die Vorschrift: *Nos leto datos divos habento* (vgl. II, 35), und Plutarch, quaest. Rom. 14 berichtet aus Varro, daß der Sohn beim Sammeln der Gebeine des eingäscherten Vaters sage, er sei ein Gott geworden. Ausdrücklich hat Varro in seinen *Antiquitates rerum divinarum* betont und bewiesen, daß alle Toten für *dei* zu halten seien (vgl. Augustin. De civ. D. VIII, 26). Die Kinder verehren ihre verstorbenen Eltern als *di parentes*, denen sie *parentant*, d. h. Totenopfer darbringen. In dem noch erhaltenen Brief an C. Gracchus schreibt die Mutter Cornelia: *Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem. In eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos vivos atque praesentes relictos atque desertos habueris?* Nach ihrem Tode also wird die Mutter (*parens*) eine Gottheit (*deus*) geworden sein (vgl. LEO, Literaturgeschichte, Anhang; und die zutreffenden Gegenbemerkungen von STANGL, Berl. philol. Wochenschr. 1913, 1532). Die *di parentes* (oder *parentum*) spielen im römischen Kulte eine große Rolle (vgl. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., 232 f.). Ihnen ist „der Frevler gegen die heiligen Satzungen der Familie mit Leib und Leben verfallen“ (WISSOWA). *Si parentem puer verberit, ast ille plorassit, puer divis parentum sacer esto* bestimmte nach Festus S. 230 das Gesetz des Servius Tullius. In dieser Form also wurde die Verfluchung dessen, der sich tötlich an seinen Eltern vergriff, ausgesprochen. Diesen *di parentum* wurde das am 13. Februar beginnende Totenfest gefeiert, das nach ihnen den Namen *dies parentales* trug, wie

das Totenopfer den Namen *parentatio*. Außerdem aber gibt es noch besondere Namen für die Geister der Verstorbenen. Diese sind offensichtlich von Todes- und Unterweltdämonen auf sie übertragen worden, in deren Gemeinschaft der Tod sie hineinzieht und mit denen zusammen sie an den Tagen, wo die Unterwelt offen ist, ihren unheimlichen Besuch bei den Lebenden abstaten. Den *Lemures*, deren Name zweifellos die Vampyrnatur zum Ausdruck bringt — er ist verwandt mit den gespenstigen *λάμυαι* der Griechen und mit *λαμυρός*, das „gierig“, „gefräßig“ bedeutet (vgl. GÜNTERT, Kalypso 134f.) — wurde das Maifest der *Lemuria* gefeiert, das den *dies parentales* des Februar genau entspricht (vgl. WISSOWA a. a. O. 235). Am Schluß dieses Festes wurde den Lemuren der Aufenthalt im Hause wieder gekündigt (vgl. Varro bei Nonius S. 135), genau wie den *κῆρες* am Ende der Anthesterien; und wie in Athen der Kerename auf alle gespenstigen Wesen des Geisterfestes ausgedehnt worden ist, so verstand der Römer in der klassischen Zeit unter *lemures* überhaupt nur noch die Totengeister. Begrifflich genug, da sie ja unter der Gespensterschar für die einzelnen Familien weitaus die wichtigsten Gäste waren. *Manes exite paterni* lautet bei Ovid, fast. V, 443 der Abschiedsruf, und damit stimmen die Erklärungen des Namens bei Ovid selbst V, 483, bei Propyrio zu Horaz epist. II, 2, 209 und in den Scholien zu Persius 5, 185 ganz überein. Mit den *lemures* hat man in der klassischen Zeit die *larvae* gleichgesetzt. Nach Paul. Fest. S. 87 gilt ihnen der Lemuralienbrauch. Es kann kein Zweifel sein, daß auch dieser Name ursprünglich eine allgemeine Bezeichnung für gespenstige Unholde gewesen ist. Auf die vielumstrittene Frage der Etymologie wollen wir uns hier nicht einlassen. Über den Begriff selbst gibt uns die Literatur hinreichende Auskunft. Die *larvae* werden den Totenseelen zuweilen geradezu entgegengesetzt; so wenn Munatius Plancus über die Absicht des Asinius Pollio, mit der Herausgabe seiner gegen ihn gerichteten Schriften zu warten, bis er gestorben wäre, geäußert hat: *cum mortuis non nisi larvas luctari* (Plinius, Nat. hist. praef. 31), oder wenn in der Götterversammlung bei Seneca Apocoloc. 9, 3 der Antrag gestellt wird, künftighin jeden Verstorbenen, der zum Gott erklärt werde, den *larvae* zu überantworten. Bei Apuleius Metam. IX, 29 schickt die alte Hexe

einem, den sie umbringen will, eine *larva vel aliquod dirum numen* auf den Hals. An die gespenstigen Unholde denkt man auch, wenn *larva* als Schimpfwort gebraucht wird, was im römischen Volk von Alters her üblich war (vgl. Plaut. Cas. 592. Merc. 981. Petron. 44, 5). Besonders deutlich ist diese Auffassung in dem ebenfalls seit alter Zeit volkstümlichen Glauben, daß die Verrücktheit ein Werk der *larvae* sei, die von dem Menschen Besitz ergreifen. Ein solcher ist *larvarum plenus* (Plaut. Amph. 777), es heißt von ihm, daß ihn *larvae stimulant* (Plaut. Capt. 598), *larvae atque intemperiae insanitaeque agitant* (Plaut. Aul. 642). Und so wird er *larvatus* genannt (Plaut. fragm. 48. Amph. fragm. 6 und 8 Leo), genau wie die von der *Ceres* besessen und verrückt gemachten *cerriti* (vgl. Paul. Fest. S. 119 *larvati furiosi et mento moti, quasi larvis exterriti* und Non. S. 44 *cerriti et larvati male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati*; Gloss. V, 650 *cerriti larvati, qui aut Cerere aut larva incursentur*), und bei den Griechen die von den Nymphen besessenen *νυμφόληπτοι*. Von diesen nächtlichen Schreckgespenstern erhielt die Maske frühzeitig den Namen *larva* (Hor. Sat. I, 5, 64). Und zu ihnen wurden schon in alter Zeit die Toten gerechnet, ja man verstand bald unter dem Namen *larva* fast allein noch sie. Ein zum Gerippe ausgegelter Mensch hat *pallorem maciemque larvalem* (Priap. 32, 12); das Skelett heißt *larva* (Petron. 34, 8. Apul. Apolog. 63).

Genau so steht es mit dem in der Kaiserzeit gebräuchlichsten Namen der Toten: *di manes*. Mit diesem Namen, der „die guten Geister“ bedeutet (vgl. Wissowa a. a. O. 238), werden zunächst alle dämonischen Bewohner des dunklen Reiches unter der Erde zusammengefaßt (vgl. Wissowa 238 f.), die *θεοὶ χθόνιοι* des romulischen Gesetzes (Plutarch. Rom. 22). Unter ihren Schutz stellte man die Gräber, die ihnen geradezu als Eigentum übergeben wurden (vgl. Wissowa a. a. O.). In spezieller Bedeutung sind *di manes* die Verstorbenen, und *iura deorum manium* die Pflichten der Lebenden gegen sie (Cicero de legibus II, 22). Die uns so vertraute Beziehung des Wortes auf einen einzelnen Verstorbenen, dessen Geist *di manes* genannt wird, kommt bekanntlich erst gegen Ende der Republik auf, um in der Kaiserzeit zur typischen Eigenart der Grabschriften zu werden, die fast regelmäßig mit der Weihung *Dis Manibus illius* (oder *illi*)

beginnen. Die älteste Inschrift dieser Art dürfte die noch aus republikanischer Zeit stammende C. I. L. XIV 2464 (= Dessau 880) sein: *L. Caecilio L. f. Rufo*, und an der Seite: *dis manibus L. Caecili Rufti*. Diese auf den ersten Blick seltsam anmutende Ausdrucksweise hat man durch verschiedene Hypothesen zu erklären versucht, die hier nicht im einzelnen erörtert werden sollen. Jeder Versuch, sie aus Gedanken und Ausdrucksweise der Gräberweihungen selbst abzuleiten, muß von vornherein aussichtslos sein, da ja doch die individuelle Geltung von *di manes* in der Literatur zu einer Zeit schon feststeht, in der die inschriftlichen Zeugnisse kaum beginnen. Schon Cicero in Pison. 16 kann von *coniuratorum manes mortuorum* sprechen; in der augusteischen Literatur aber, von Vergil und Livius an, ist die persönliche Verwendung dieses Ausdrucks so gewöhnlich, daß wir notwendig auf einen fest eingebürgerten Sprachgebrauch schließen müssen. Und dieser Sprachgebrauch läßt sich verhältnismäßig leicht erklären. *Di manes* ist die Bezeichnung einer Gesamtheit, nämlich der *ἑστὶ χθόνιοι*, zu denen auch die Totenseelen gehören. Der Begriff trägt keinen Singular. Einen *deus manis* kennt die lateinische Sprache erst in der philosophischen Spekulation der Spätzeit. Aber dieser uralte, eine große Gemeinschaft bezeichnende Plural ist in seiner Bedeutung frühzeitig derartig verblaßt, daß er für alles, was das dunkle Reich anging oder ihm angehörte, als Name dienen konnte¹⁾. Ovid konnte das jenseitige Leben des Menschen damit bezeichnen, wenn er Trist. V, 14, 12 schrieb: *non ego divitias dando tibi plura dedissem; nil feret ad manes divitis umbra suos*. Und ähnlich sagt er Metam. IX, 407 von Amphiaraios, den die Erde lebendig verschlang: *subductaque suos manes tellure videbit vivus adhuc vates*. Es war gar keine besondere Kühnheit Vergils, wenn er *manes* für „Höllenstrafen“ sagte, in dem berühmten Wort Aen. VI, 743 *quisque suos patimur manes*. So haben ihn auch die Alten verstanden (vgl.

¹⁾ Ähnlich, aber nicht so weit fortgeschritten, ist die Entwicklung des Begriffes *νεκροί*. Sophokles, Antigone 602 *θεῶν τῶν νεκρῶν νόμις*, der auf die Leiche gestreute Staub. „Usitatum est enim Graecis ea, quae consecrata sunt inferis, inferorum dicere“ G. HERMANN. Besonders bemerkenswert ist ein Ausdruck wie *τῶν κάτωθεν θεῶν νόμις* Soph. Antig. 1070 f.

Servius zur Stelle: *manes id est supplicia, quae sunt apud manes*). Dagegen würde er für Römer ganz unverstündlich gesprochen haben, wenn er — wie eine andere Deutung bei Servius behauptet — sich dieses Wortes bedient hätte, um die griechische Lehre von den zwei Genien des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dieser Meinung ist allerdings auch NORDEN in seinem Kommentar (und GROSS, *De metonymiis sermonis latini a deorum nominibus petitis*. Halle 1911, S. 365). Allein abgesehen davon, daß der Begriff *manes* im Glauben und in der Sprache der vergilischen Zeit eine solche Beziehung durchaus nicht vertrug, weist außerdem der Ausdruck *patimur* in eine andere Richtung (wie GRUPPE, *Berl. phil. Wochenschr.* 1907, 658 zutreffend urteilt): in dem Objektsakkusativ von *pati* muß notwendig der Inhalt des Leidens seinen Ausdruck finden. Das ist nur dann der Fall, wenn wir *manes*, nach der ersten Erklärung des Servius, als *supplicia quae sunt apud manes* auffassen. Aber damit ist noch lange nicht alles über die Entwicklung des Begriffs gesagt. *Manes* bezeichnet, was zum Reiche der Finsternis gehört, also vornehmlich den Toten selbst. So finden wir das Wort seit der Literatur der augusteischen Zeit im poetischen und prosaischen Sprachgebrauch als Name für den Leichnam oder seine Überreste. Von einer Gräberschändung sagt Livius XXXI, 30, 5 *omnia sepulcra monumentaque diruta esse . . . , omnium nudatos manes, nullius ossa terra tegi*. Oft wird gesprochen von den „begrabenen“ oder unbestattet „liegenden“ *manes* (z. B. Val. Max. VI, 9, 9). Plinius nat. hist. XI, 148 sagt, daß freßgierige Vögel sich bei einer Leiche zuerst auf die Augen zu stürzen pflegen: *ut plerique alitum e manibus hominum oculos potissimum appetant*. Bei Properz II, 13, 32 werden die *manes* nach der Verbrennung in die Urne gesammelt. Diese Ausdrucksweise ist so häufig und so bekannt, daß es weiterer Belegstellen nicht bedarf. Was Wunder, wenn nun auch der Totengeist, er, der künftig den *di manes* angehört, mit *manes* bezeichnet wird? Gerade dieses Schwanken zwischen den Bedeutungen „Leichnam“ und „Totengeist“ ist höchst bemerkenswert. Auch für den Römer ist der Totengeist der Stellvertreter des Körpers und setzt seine Existenz fort, wie wir das bei den Griechen und so vielen anderen Völkern gesehen haben. Bezeichnend ist auch, daß zuweilen von der

umbra des Toten ebenso wie von seinem *corpus* oder seinen *manes* gesagt wird, daß sie im Grabe „liege“ (Carm. epigr. 53 *quovius umbram t<egit>*), nämlich der *lapis*. CIL. X, 2487 *umbras qui hic positi sunt*. Vgl. Lucan. VIII, 837 *exul adhuc iacet umbra ducis*). Natürlich sind die *manes* den körperlichen Überresten auch entgegengesetzt worden. Die sogenannte *Laudatio Turiae* schließt mit dem Wunsche: *te di manes tui ut quietam pat<ia>ntur atque ita tueantur opto*. In diesem Falle ist es, genau wie bei Homer, der Leib oder was von ihm noch übrig geblieben ist, dem die Bezeichnung „er selbst“ zukommt, während sonst, ebenfalls wie bei der homerischen *ψυχή*, kein Zweifel sein kann, daß die *manes* den Verstorbenen „selbst“ darstellen. Das Gegenteil zu den Worten der *Laudatio* drückt der böse Wunsch bei Properz IV, 5, 3 aus: *nec sedeant cineri manes* (wo *cineri* natürlich nicht, wie ROHSTEN meint, Ablativ ist, sondern Dativ; vgl. Hor. sat. II, 2, 73, wo gleich darauf auch der Gegensatz zu *sedere*: *tumultum ferre* steht). Man könnte für diesen Gebrauch noch auf viele Inschriften verweisen; aber es ist allzuoft schwer oder unmöglich, zwischen individueller und allgemeiner Bedeutung zu unterscheiden.

So hat man sich also in Rom gewöhnt, nicht bloß die Toten im allgemeinen, sondern auch den Einzelnen als *di manes* zu bezeichnen. Die pluralische Form dieses Namens war so zwingend, daß sie, statt in den Singular gesetzt zu werden, andere verwandte Bezeichnungen gelegentlich mit in den Plural hineinzog; so spricht z. B. Aeneas bei Vergil Aen. V, 81 mit Bezug auf den verstorbenen Vater von *cineres animaeque umbraeque paternae*; dazu Prop. II, 8, 19 (auch inschriftlich *umbrae* von einer einzelnen Person: CIL. X, 2487. Carm. epigr. 197). Interessant ist noch, wie Ovid den einzelnen Toten als *umbra* einer Gesamtheit von *manes* gegenüberstellt, wenn er Ibis 185 ff. sagt: *noxia mille modis lacerabitur umbra . . . manibus antiquis causa quietis eris* (so wie es Carm. epigr. 395 heißt: *secreti manes, qui regna Acherusia Ditis incolitis, quos parva petunt post lumina vitae exiguus cinis et simulacrum corporis umbra*), ein andermal dagegen *umbra* und *manes* gleichgesetzt, Ex Ponto I, 2, 112 *terreat et manes Sarmatis umbra meos*.

Für den altrömischen Glauben also war, ganz wie für den der homerischen Griechen, „der Tote“, der ins Jenseits ging,

um dort unter den Scharen der unheimlichen Geister seine Existenz fortzusetzen, nichts anderes als der ganze Mensch, wenn seine Leiblichkeit auch ins Schattenhafte übergegangen war. Er erhielt lauter Bezeichnungen, die mit einer „Seele“ des Lebendigen nichts gemein haben; vorzüglich waren es Namen der dunklen Dämonen und Todesgötter, die man scharenweise unter der Erde wohnhaft dachte. Wenn nun aber die älteste griechische Überlieferung auf die Frage nach dem Lebensgeist eine unbefriedigende Antwort gibt, und nicht weiter reicht, als bis zu der negativen Bestimmung, daß er mit dem Schattenreiche nichts zu tun habe, so sind wir bei dem altrömischen Glauben in der glücklichen Lage, auch in diesem Punkte über die inhaltsreichsten und ausdrücklichsten Zeugnisse zu verfügen. Es wird uns nicht von unserem Gegenstande ablenken, wenn wir diese günstige Gelegenheit ergreifen, um einmal von dem Wesen zu sprechen, das dem lebenden Menschen beigegeben ist, und so den ganz anders gearteten Begriff des Totengeistes durch seinen Gegensatz auf das Schärfste hervortreten zu lassen.

Den persönlichen Lebensgeist nennen die Römer *Genius*. Die Zeugnisse für die mit diesem Namen verknüpften Vorstellungen und Gebräuche findet man bei WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl. 175 ff., und in meinem Artikel „*Genius*“ in PAULY-WISSOWAS *Realencyclop.*, worauf ich für alle die Fälle verweise, in denen ich der Kürze halber keine Belegstellen anführen werde. Das Besondere des *Genius*glaubens ist, daß dieses seelische Wesen nicht als Innewohner des Menschen, sondern als sein Begleiter gedacht wird. Aber auch als solcher ist er auf das Engste mit ihm verbunden, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß man beim Gebet an seinen *Genius* die eigene Stirne berührt. Denn der *Genius* ist ein Gott und wird ausdrücklich *deus* genannt. Der Name bedeutet ohne Frage „Erzeuger“. Was aber eigentlich dabei gedacht wurde, ist nicht ganz so leicht zu erkennen. Die gegenwärtige Auffassung geht von dem schon öfter charakterisierten Bestreben aus, jeden Glauben auf einen in unserem Sinn möglichst einfachen Begriff zurückzuführen. Sie hält sich an die Tatsache, daß dieser seelische Begleiter beim Weibe nicht *Genius*, sondern *Juno* genannt wird, und schließt daraus, daß *Genius*

und *Juno* sich zueinander verhalten müssen wie Zeugung und Empfängnis, der Genius also seinem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes sein könne, als „die göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen und für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft“ (so, nach anderen, WISSOWA a. a. O. 175). Diese Anschauung kann für sich noch anführen, daß dem Genius zu Ehren und unter Gebeten an ihn das Ehebett bereitet zu werden pflegte, das denn auch von ihm den Namen *lectus genialis* hatte (vgl. Paul. Fest. S. 94. Arnob. II, 67). Allein es ist doch zu bedenken, daß in dem Namen *Juno* nur die Weiblichkeit ausgedrückt ist. Man kann ihn etwa mit „junges Weib“ übersetzen (vgl. WISSOWA a. a. O. und WALDE, Etymol. Wörterb.). Die altrömische Sprache wird schwerlich etwas anderes darunter verstanden haben, als unter dem Wort *puella*. Daß nun die Frau ihren Lebensdämon „mein Mädchen“, „meine Jungfer“ nannte, ist für sich allein verständlich genug. Natürlich ist das kein Gegenbeweis gegen die Auffassung des Genius, der den Mann begleitet, als göttlicher Verkörperung seiner Zeugungskraft. Wenn wir aber den ganzen Geniusglauben, und nicht bloß eine Seite von ihm in Betrachtung ziehen, kann kein Zweifel sein, daß sie zu seinem Verständnis nicht ausreicht. Das Hauptfest des Genius ist bekanntlich der Geburtstag des Menschen, dem er zugehört. Der Genius ist der Geburtstagsgott. Bezeichnenderweise wird neben ihm, und auch an seiner Stelle, der *Natalis* genannt, der Dämon des Geburtstags (vgl. Realencyclöp. 1158; auch USENER, Götternamen 297). *Natalis* ist ein selbständiger Begriff, und nicht, wie ganz willkürlich angenommen wird, ein losgelöster Beiname des Genius; die angebliche Bezeichnung *Genius natalis* kommt nirgends vor, offenbar deswegen, weil sie tautologisch gewesen wäre; für *Juno* trifft das nicht zu, und so konnte die am Geburtstag der Frau angerufene Individualjuno als *Juno natalis* von der großen Göttin unterschieden werden (Tibull. IV, 6, 1), ohne daß wir Grund und Recht hätten, daraus etwas für den Genius zu folgern. Also sind in gewissem Sinne *Genius* und *deus Natalis* eines und dasselbe. Da drängt sich denn von selbst der Vergleich mit der oben (S. 50 ff.) besprochenen homerischen Ker auf: wie wir in ihr den Dämon des Todestages erkennen, so im Genius den des Geburtstags. Wenn aber der

Geburtstag das eigentliche Fest des Genius ist, und der Genius als Geburtstagsgott zu gelten hat, dann kann WISSOWAS Auffassung unmöglich genügen, daß nämlich der Mann seinen Geburtstag nur deswegen als Geniusfest gefeiert habe, weil er sich als „Schützling“ des Genius fühlte. Vielmehr muß er überzeugt gewesen sein, daß er ihm seine Existenz verdanke. Davon gehen denn auch die Erklärungen der Alten selbst — soweit sie überhaupt ernst zu nehmen sind, d. h. soweit sie in *Genius* die Wurzel von *gignere* erkennen — durchweg aus (vgl. Censorin, d. d. n. 3, 1 und besonders Paul. Fest. S. 94 *Aufustius* „genius“ *inquit* „est deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea genius meus nominatur, quia me genuit“). Im Begriff des Genius liegt also nicht bloß eine Beziehung auf die Fortpflanzung, sondern ebenso eine auf die Abstammung, und dies nach echtrömischen Glauben. In der eben angeführten Definition des Aufustius muß man allerdings griechische Färbung erkennen, wenn der Genius als *deorum filius et parens hominum* (ähnlich Laberius bei Nonius S. 119, 26 *genius generis nostri*, d. i. *humani, parens*) bezeichnet wird. Aber ihr Kern, der Glaube, daß der Genius der Erzeuger des Einzellebens sei, bleibt doch römisch. Er ist ja eigentlich schon damit gegeben, daß dem Genius bei der Bereitung des ehelichen Lagers besondere Ehre erwiesen wird. Hätte seine Aufgabe wirklich nur darin bestanden, den Ehegatten zeugungsfähig zu machen? Er mußte es sein, der selbst, als göttliche Zeugungskraft, das neue Leben erweckte, oder, nach anderer Auffassung, das Leben des Vaters im Kinde fortsetzte. Wenn auch jeder einzelne Mensch seinen eigenen Genius hat, so liegt doch in der Geniusvorstellung noch ein tieferer Sinn. Hier hat der Schauer vor dem geheimnisvollen Fort- und Übergang des Lebens seinen religiösen Ausdruck gefunden. Der Geniusbegriff ist gewissermaßen ein Gleichnis für den menschlichen Samen, der vom Vater den Sohn erzeugt, und vom Sohn weiterzeugend das Geschlecht fortpflanzt. Man fühlt sich an die biologische Anschauung erinnert, nach der die Samenzellen unverändert und unvergänglich von einem Individuum auf das andere übergehen. Die verschiedensten Sprachen bezeichnen den Sohn als „Samen“ des Vaters. Bei Pindar, Isthm. 7, 10 kommt Zeus mit den *Ἡράκλειοι γοναί* zu Alkmene. Ein und

dasselbe Leben, das im Vater war, ist im Sohne, und wird weiter sein in den Enkelkindern und deren Nachkommen. Aber trotzdem hat jeder sein individuelles Leben. Dies, in religiöser Form, ist der Sinn des Geniusglaubens. Wenn bei der Erwähnung eines Genius regelmäßig nur an die Persönlichkeit gedacht wird, so darf man nicht glauben, daß darum der Begriff selbst von Anfang an eine tiefsinnigere, aber umso schwerer zu formulierende Auffassung nicht eingeschlossen haben könne. Gerade weil er sie enthalten hat, wird der Genius sowohl am Geburtstag, wie am Hochzeitstag verehrt, und beides ist gleich wichtig. Aus dieser ernstesten Auffassung heraus verstehen wir nun auch, warum der Genius, trotz all seiner Sinnenfreude, von der so oft die Rede ist, niemals zur Erotik in Beziehung gebracht wird. Das abgeleitete Adjektiv *genialis* bedeutet nicht, wie behauptet wird, „zeugungskräftig“, sondern — abgesehen von den wenigen Stellen, die sich auf Hochzeit und Ehe beziehen — überall und immer das Lebensvolle, Strotzende, Lachende, auch das dämonisch Glückliche. Der Gedanke an das Leben ist es, den der Name *Genius* hervorruft. Und so nennt die älteste Stelle, an der das Adjectivum vorkommt, den üppigen Gastgeber einen *homo genialis* (Santra bei Nonius, S. 117), wie denn von jeher der freudige Genuß der Lebensgüter, der Entschluß, sich etwas Gutes zu gönnen, als eine besondere Aufmerksamkeit gegen den Genius galt. Auf einem stadtrömischen Marmorrelief aus guter Zeit sieht man den Verstorbenen, wie das beigeschriebene Epigramm (Carm. epigr. 1106) sagt, *genialiter accumbentem*, Kranz und Trinkbecher in den Händen haltend; neben ihm sitzt der noch vor ihm als Soldat gefallene Sohn. Der Mann, heißt es in dem Epigramm, hatte als Geizhals gelebt und sich nie etwas gegönnt: *sed quid defunctis prodest genialis imago? hoc potius ritu vivere debuerant*. Der Tod begrenzt die Sphäre des Genius. Er wird zwar auf Grabschriften der Kaiserzeit nicht selten genannt, neben den *di manes* und von ihnen unterschieden (vgl. Realencyclop. 1163 und Wissowa a. a. O. 176). Aber die bestimmten Zeugnisse der Literatur lassen es nicht zweifelhaft, daß er mit dem Totenreiche nichts mehr zu schaffen hat. *Naturae deus humanae mortalis* nennt ihn Horaz epist. II, 2, 188, und seine Rolle als Begleiter des Menschen von der Geburt

bis zum Tode wird bei Censorin. d. d. n. 3, 5 mit den Worten charakterisiert: *ita nobis assiduus observator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae diem comitetur.* Leben und Tod, Sterben und Geborenwerden gehören verschiedenen und einander feindlich entgegengesetzten Ordnungen an. *Procul hinc abite, Mortes,* ruft Statius silv. II, 7, 131 am Geburtstag des verstorbenen Lucan aus, *haec vitae genialis est origo!*

Ein wunderbarer Tiefsinn liegt in dem Glauben an diesen Genius, der, als göttlicher Lebensgeist, dem Menschen von der Geburtsstunde an zur Seite steht. Kein Volk hat für die Beiseeltheit des Lebendigen ein tiefsinnigeres Symbol geschaffen, als das römische. Es ist das Wesen des Lebens, daß es nicht stille steht, sondern zeugend sich wiederholt und vervielfältigt. Der fromme Sinn weiß sich begleitet von einem göttlichen Freunde, der das Leben erhält und fördert. Aber er fühlt in ihm nicht bloß die eigene individuelle Existenz, sondern den Nachklang des Vaters und der vorangegangenen Generationen, durch die das Leben forzeugend bis zu ihm gedrungen ist.

Drittes Kapitel.

Die allgemeine Unterscheidung zwischen der Lebensseele und dem Totengeist.

So unterschieden also, außer Naturvölkern, von denen wir es heute wissen, die Griechen sowohl wie die Römer und die Hebräer scharf zwischen der Lebensseele und dem Totengeist. Und wir dürfen überzeugt sein, daß dieselbe Trennung sich im Glauben noch vieler alter oder primitiver Völker finden würde, wenn man bei ihrer Untersuchung mit derselben Genauigkeit und Vorurteilslosigkeit vorgehe. Der Totengeist oder Schatten, d. h. der Verstorbene selbst, geht nach dem Tode als Gespenst um, oder er weilt unter den Anderen seines Gleichen im Totenreich. Er ist streng individuell. Nicht so der Lebensgeist. Er mag sich wiederverkörpern, wie er schon während des nunmehr abgeschlossenen Einzellebens sich in anderen fort-

pflanzen konnte — man kennt ja die Bedeutung des Hauches bei der Zeugung (vgl. PREUSS, Globus 86, 362) — oder er geht an einen höheren Ort zurück, in den Himmel, zur Gottheit, von wo er gekommen sein soll. Die Römer nannten diese Lebensseele *anima* oder, in einem höheren Sinn, *Genius*. Bei Homer heißt sie *ἄνυμος*. Der Totengeist dagegen hatte bei ihm den Namen *ψυχή*. Wir mußten lernen, daß dieses Wort für ihn „Leben“ bedeutet, und nur in diesem Sinne von ihm gebraucht wird, solange nicht vom Tode die Rede ist. Seine etymologische Bedeutung tut nichts zur Sache. Wenn auch ursprünglich der „Odem“ gemeint war, die homerische Sprache weiß nichts mehr davon. Sie kennt *ψυχή* nur noch in der Bedeutung „Leben“. Daraus aber wurde uns auch begreiflich, wie dieser Ausdruck später, im schärfsten Gegensatz zum homerischen Sprachgebrauch, gerade den Lebensgeist bezeichnen konnte. Hier hat der Unsterblichkeitsglaube der Mysterien und der idealistischen Philosophie angeknüpft. Dieser in neuem Sinn als „Leben“, als „Psyche“ bezeichnete Lebensgeist war das Subjekt jener ekstatischen Erfahrungen, deren Wunder dem inneren Menschen seinen göttlichen Adel und seine unendliche Bestimmung zu verbürgen schienen. Das Schicksal dieser Psyche hat natürlicherweise mit dem des alten Totengeistes nichts gemein. Daß die mythische Phantasie trotzdem beide miteinander vermengte, darf uns nicht irre machen. Das Volksbewußtsein hat den Glauben an das gespenstige Fortleben des Verstorbenen immer festgehalten und so oft dieser Glaube uns in seiner ganzen Bestimmtheit entgegentritt, springt auch sein Unterschied von dem mystischen und philosophischen scharf in die Augen. Der Glaube, daß es mit dem Tode nicht zu Ende sei, besitzt in der nachhomerischen Zeit zwei selbständige Formen, die wohl nebeneinander hergehen und sich im Denken eines und desselben Menschen miteinander vertragen und verbinden können, aber nichtsdestoweniger ganz verschiedene Ausgangspunkte und einen ganz verschiedenen Sinn haben.

Ist es seitdem anders geworden? Laufen nicht die beiden Vorstellungsreihen immer noch nebeneinander her? Trotz aller Religionen und Philosophien ist der Glaube an das Fortleben des Menschen in gespenstiger Form auch heute nicht überwunden. Das einfache Volk ist von ihm beherrscht, und viele Gebildete,

ja selbst Männer von geistiger Bedeutung, haben sich nicht von ihm freimachen können. Und er ist noch genau so, wie jener älteste Totenglaube, den wir oben untersucht und formuliert haben. Zug für Zug stimmt überein und die Züge bestätigen sich gegenseitig. Die Argumente, die mit Notwendigkeit zur Unterscheidung des Totengeistes von der Lebensseele führen, sind auf beiden Seiten dieselben. Wir stehen hier vor der auffallendsten welthistorischen Übereinstimmung. In diesem einen Glauben — und er ist gewiß seltsam genug — ist sich die Menschheit durch alle Stufen der Kultur und alle Zeiten der Weltgeschichte hindurch ganz gleich geblieben, so große Wandlungen auch der religiöse und philosophische Seelen- und Unsterblichkeitsglaube durchgemacht hat. Eine Vorstellung dieser Art muß tiefer in der Natur des Menschen begründet sein, als irgend eine der Überzeugungen, die von der Wissenschaft mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf bestimmte Überlegungen zurückgeführt werden. Die Erklärung ihres Fortlebens durch die Macht der Tradition versagt hier gänzlich. Mit Recht schreibt CRAWLEY in Hastings Encyclop. IV, 860: „*The persistence of the belief in the apparition of the double is precisely one of those which cannot be explained by any theory of survival or tradition. The belief is kept alive by hallucinations, and in uncultivated minds by the normal phenomena of visualization*“. Mit der positiven Hälfte dieser Beurteilung ist freilich nicht viel gesagt. Jetzt, nachdem wir den wahren Inhalt des merkwürdigen Glaubens erkannt haben, dürfen wir der Frage nach seiner Herkunft nicht mehr ausweichen. Gibt es überhaupt eine Antwort, dann müssen wir ihr näher gekommen sein, als frühere Untersuchungen, weil wir den anders gearteten Begriff des Lebensgeistes von dem des Totengeistes abgesondert haben, und nicht mehr in Gefahr sind, den Glauben an den einen aus dem anderen abzuleiten.

Viertes Kapitel.

Die Herkunft des Totenglaubens.

1. Das Problem.

Die Frage nach dem Ursprung des Glaubens an den Totengeist muß neu gestellt werden. Die klassisch gewordenen Ant-

worten treffen den Inhalt der ursprünglichen und bis heute erhaltenen Vorstellung nicht. Sie gehen von einer Auffassung aus, die selbst wieder Hypothese ist, nämlich daß der Totengeist das einstige Lebensprinzip sei, das im Moment des Todes seine Wohnstätte, den Körper, verlassen und eine neue, selbständige Existenz begonnen habe. Wie scharfsinnig man diese Überzeugung aus Eindrücken, Erfahrungen und Überlegungen ableiten mag, in diesem Fall ist die ganze Mühe vergeblich, denn eine solche Überzeugung liegt der ursprünglichen Auffassung ganz fern; erst durch Vermengung der grundsätzlich verschiedenen Vorstellungen von Lebensseele und Totengeist ist jenes Bild entstanden, dessen Enträtselung die berühmten gewordenen Theorien versucht haben. Nach dem uralten Glauben, in dem die homerischen Griechen so gut wie andere Kulturvölker mit den Primitiven übereinstimmen, ist dasjenige, was nach dem Tode als Schatten weiterlebt, der ganze Mensch, nicht ein Teil von ihm, sei es auch der wichtigste. Was dieses Wesen vom lebendigen Körper unterscheidet, ist die mangelhafte Dichtigkeit der materiellen Substanz, und vor allem das Fehlen der „Seele“, d. h. eben desjenigen, was die animistische Theorie in ihm selbst wiedererkennen zu müssen glaubte. Es ist ein seelenloser Körper in „vergeistigtem“ Zustande. Daher bei den Totenerscheinungen das beständige Schwanken zwischen der Vorstellung vom Totengeist und der vom umgehenden Leichnam; daher die mystische Verbindung des Totengeistes mit der Leiche oder ihren Überresten.

Für diesen und keinen anderen Glauben muß der Grund gesucht werden, wofern die Erklärung nicht ein bloßes Spiel bleiben will. Aber welche Art von Grund läßt sich denken bei einer so absonderlichen Vorstellung? Sie kann nicht an die Erfahrung anknüpfen, daß der Lebensatem den Körper verläßt, kein Gedanke an ein lebengebendes Etwas im Menschen kann ihren Ausgangspunkt bilden. Sie behauptet ja, daß der ganze Mensch als bewegliches Schemen weiterlebe. Und dieser äußerst paradoxe Gedanke ist Gemeingut aller Völker, aller Zeiten, aller Stufen der Kultur! Gibt es überhaupt eine Erklärung, dann muß sie in einem allgemein menschlichen Vorstellungsprozeß oder Erlebnis gesucht werden, und am liebsten möchte man fordern, daß jenes Grunderlebnis dem Menschen mit den

höheren Tieren gemeinsam angehören müsse. Jedenfalls muß es allen Stufen geistiger Kultur, die wir mit einiger Sicherheit erschließen können, weit vorausliegen, auch den primitivsten. Da andererseits die Theorie der sogenannten „Überlebisse“ (*survivals*), d. h. der bloß durch die Macht der Tradition, nicht durch die lebendige Kraft des innewohnenden Sinnes von einer Kulturepoche zur anderen fortgepflanzten Vorstellungen, in diesem Fall nichts Wesentliches zu erklären vermag, so darf der gesuchte Erlebnisgrund auch dem gebildeten Menschen nicht ganz fremd sein, wie sehr auch zu erwarten sein mag, daß die Gewohnheit des begrifflichen Denkens ihn bei sehr Vielen verdeckt oder seiner ehemaligen Bedeutung beraubt hat.

2. Die Traumhypothese.

Solchen Bedingungen scheint unter allen bisher aufgestellten Erklärungen nur die einigermaßen zu entsprechen, die den Glauben an das Weiterleben der Toten vom Traumerlebnis ableitet. Der Traum ist allen Menschen und Kulturstufen gemein und von den Tieren haben mindestens die höheren Arten an ihm Teil. Seine starke Nachwirkung auf das Gemütsleben des wachen Menschen und die noch immer nicht verloren gegangene Neigung, ihm Bedeutung beizumessen, legen es scheinbar nahe, seltsame und mit der Tageserfahrung schwer vereinbare Anschauungsarten auf ihn und seine launenhaften Gesichte zurückzuführen. Da der Traum nun, wie jeder weiß, den Tod zu ignorieren pflegt und längst Verstorbene, als wären sie noch am Leben, vor Augen führt, so hat man den Unsterblichkeitsglauben schon im Altertum aus ihm ableiten wollen. *Visis quibusdam* sagt Cicero, Tuscul. I, 29 von den Menschen der Vorzeit, *saepe movebantur iisque maxime nocturnis, ut viderentur ei, qui vita excesserant, vivere*. Die moderne Wissenschaft hat diesen Gedanken aufgenommen und ihm eine festere Begründung zu geben geglaubt, indem sie die Vorstellung vom Totengeist mit den Wesensmerkmalen des Traumbildes verglich. Eine besonders charakteristische Eigenschaft des Totengeistes ist bekanntlich seine Luftartigkeit und Flüchtigkeit. Von derselben Beschaffenheit, sagte man, seien die Traumgestalten. So faßte schon TYLOR seine Überlegungen mit den Worten zusammen:

„*My own view is that nothing but dreams and visions could have ever put into men's minds such an idea as that of souls being ethereal images of bodies*“. Und ANDREW LANG versichert in seinem Artikel „Dreams“ in Hastings Encyclop. V, 33 „*If no men dreamed, it is probable that religion and philosophy might never have evolved the conception of spirit*“. Nach WUNDT, Völkerpsychologie II, 2, 85, ist „das ursprünglichste und häufigste Motiv der primären Vorstellung der Schattenseele unzweifelhaft das Traumbild“. So findet man denn in der Entstehung des Totenglaubens gar kein ernstliches Problem mehr. „Es ist vom Standpunkt des Primitiven aus ohne weiteres zu verstehen“, erklärt PREUSS, „daß er an die Fortexistenz des Menschen nach dem Tode glaubt. Denn der Tote, an den er, auch infolge der ihn erregenden Umstände beim Todesfall, öfters denkt und von dem er deshalb auch träumt, erscheint ihm leibhaftig, namentlich im Dunkel der Nacht“ (Die geistige Kultur der Naturvölker S. 17). Es ist unnötig, noch mehr Zeugen sprechen zu lassen. Die Traumhypothese hat allgemeine Billigung gefunden und gilt als definitive Lösung des Rätsels. Ja man versichert uns, es sei gar keine bloße Hypothese; die Gläubigen selbst verraten uns ja häufig genug, woher ihre Zuversicht stamme: nämlich eben aus dem Traume.

Das ist freilich wahr. Aber beweist ihre Aussage wirklich das, was für uns in Frage steht? „Den uralten Schluß auf das Dasein solches (nämlich eines luftartigen) Doppelgängers im Menschen“, sagt ROHDE, „wiederholt, als der tote Freund ihm im Traum erschienen und wieder verschwunden ist, Achilleus (Ilias XXIII, 103 f.): ihr Götter, so bleibt denn wirklich auch noch in des Hades Behausung eine Psyche und ein Schattenbild (des Menschen), doch fehlt ihm das Zwerchfell (und damit alle Kräfte, die den sichtbaren Menschen am Leben erhalten)“. Auch die heutigen Primitiven versichern zuweilen, daß sie bestimmt an das Weiterleben eines Verstorbenen glauben, weil sie ihn im Traum gesehen. HERBERT SPENCER, Princ. of sociol. (4. Aufl.) I, 138, gibt einen solchen Traum zur Illustration und Bestätigung seiner Theorie genau wieder: Ein Zulu erzählt seinen Nachbarn, er habe seinen verstorbenen Bruder im Traum gesehen. Auf die Frage, was er denn gesagt, antwortet er, er habe ihn geschlagen und gefragt, warum er sich nicht mehr um ihn

kümmere; er wolle Fleisch, und wenn auch nur ein einziger Stier im Stalle stehe, so verlange er ihn. H. SPENCER selbst vergleicht diesen Zulutraum mit dem des Achill und meint, er bezeuge, was wir heutigen nur mit Mühe begreifen können: *how inevitably the primitive man conceives as real the dream-personages we know to be ideal*“. Diese Worte sind sehr viel vorsichtiger ausgedrückt, als das, was ROHDE sagt. Wir werden noch auf sie zurückkommen. Wie kann man aber glauben, daß solche Träume für den Ursprung der Überzeugung vom Weiterleben nach dem Tode irgend etwas beweisen? Dem Achill war doch der Tote als Toter erschienen, hatte über die Unseligkeit seines Zustandes geklagt und den Freund angefleht, ihn so schnell wie möglich zu bestatten, weil die Toten ihm, solange er noch unverbrannt sei, den Zutritt in den Hades verwehren. Achill wollte ihn umarmen, aber er entglitt ihm, gleich einem Rauch und mit zirpendem Tone in die Erde verschwindend. Darauf tat Achill den Ausruf: „Ihr Götter, so bleibt denn wirklich noch in des Hades Behausung eine Psyche usw.“. Achill zog also seinen „Schluß“ nicht aus einem Traum vom Verstorbenen überhaupt, sondern aus einem solchen, der eben das, was angeblich aus ihm geschlossen wurde, schon enthielt. Und dasselbe gilt für den oben angeführten Zulutraum. In beiden Fällen ist der Glaube an das Weiterleben des Toten, und zwar in einer ganz bestimmten Form, die Voraussetzung für den Traum, nicht seine Folge. Zweifellos sind eben solche Träume, in denen ein Verstorbener Forderungen stellt, bei den Primitiven außerordentlich häufig. Und auch das ist gewiß, daß die Primitiven, ebenso wie Achill, darin eine Bestätigung ihres Glaubens finden. Aber es ist eine seltsame Verwechslung, zu meinen, daß nun auch dieser Glaube selbst, zu einer Zeit als er noch nicht bestand, durch das Traumerlebnis hervorgerufen worden sein müsse. Wir selbst, die wir diesem Glauben ferner stehen, haben darum auch keine Traumerlebnisse, die mit denen des Achill oder jenes Zulu irgend eine Ähnlichkeit besäßen. Wenn man trotzdem zuversichtlich behauptet, im Traumerlebnis liege der Ursprung des Totenglaubens, so kann man sich vernünftigerweise nur darauf berufen, daß das Traumbild als solches bei allen Völkern genau die Eigenschaften besitze, die für die Vorstellung vom Totengeist charakteristisch sind, und daß der primitive Mensch

mit Notwendigkeit und nachweislich seine Traumgesichte für ebenso wirklich halte, wie alles, was er mit wachem Bewußtsein wahrnimmt und erlebt.

Wir beginnen mit dem zweiten Punkte. Liest man bei HERBERT SPENCER, *Princ. of Sociol.* I, 132 ff. (4. Aufl.) nach, wie sich der Verfasser die Einwirkung der Traumerlebnisse auf die Vorstellungswelt des Primitiven denkt, so scheint es, als hätte es einmal eine Zeit gegeben, in der der Mensch zum erstenmal träumte, und nach dem Erwachen, erstaunt über die Seltsamkeit des Erlebten, sich seine Gedanken machte. Aber natürlich hat der Mensch schon geträumt, als er sich noch auf einer Stufe befand, die allem Primitiven, das wir aus Geschichte oder Völkerkunde kennen und zum Maß der Beurteilung uralter Mentalität machen, um zahllose Jahrtausende vorausliegt. Lehrt doch die alltägliche Beobachtung, daß auch die höheren Tiere träumen, und das mit solcher Lebhaftigkeit, daß der Hund bekanntlich im Schlafe bellt, sowie der Mensch aus dem Schlafe spricht. Ehe Sprache und begriffliches Denken entwickelt waren, muß der Traum zu jenen gewöhnlichen Erfahrungen gehört haben, die nicht auffielen. Und diese Vertrautheit hat der Mensch mit herübergenommen in die Zeit des entwickelten begrifflichen Denkens und Sprechens. Welche Stelle mögen nun die Traumgesichte ehemals in seiner Vorstellungswelt eingenommen haben? Selbstverständlich hielt er sie nicht für Illusionen in dem Sinne, wie wir dieses Wort gebrauchen. Also galten sie ihm für real, und es gibt wohlbekannte Zeugnisse aus dem Leben der Naturvölker wie auch aus dem Altertum, die das bestätigen. Daß man aber mit dieser allerdings einwandfreien Konstatierung die ganze Untersuchung erledigt zu haben meint, ist sehr wunderlich. Die Hauptfrage ist doch noch gar nicht gestellt: nämlich, ob man die Traumwahrnehmungen in demselben Sinne für real gehalten habe, wie die Wahrnehmungen des Wachens, so daß beide miteinander verbunden und aus dem Nachterlebnis Konsequenzen für die Tageswelt gezogen werden mußten. Mit anderen Worten: wenn dem Träumenden etwas widerfuhr, mußte er glauben, daß eben dies auch für den Wachen gelten und Bedeutung haben werde? Die Frage braucht nur gestellt zu werden, um schon verneint zu sein. Kein lebendes Wesen, das so gedacht hätte, würde sich in dieser Welt zurecht gefunden

haben, und der Mensch wäre nicht bloß unter der Stufe der höheren Tiere geblieben, sondern einfach zugrunde gegangen. Die allermeisten Träume sind, von der Tatsachenwelt des Tages aus betrachtet, unsinnige Gaukeleien, und nie kann es eine Zeit gegeben haben, in der dies dem Menschen nicht bekannt und selbstverständlich gewesen wäre. Nicht bloß Verstorbene einer längst vergangenen Zeit treten uns im Traume wieder entgegen, als lebten sie noch — sondern wir selber sind wieder jung, ja oft wieder Kinder, Situationen von ehemals, die im Rahmen des heutigen Lebens unmöglich und sinnlos wären, sind wieder gegenwärtig, was sich längst ereignet hat, ist noch ungeschehen, die Bäume, die in der Kindheit gepflanzt worden und seitdem hochgewachsen sind, stehen noch so klein da, wie vor Jahrzehnten, die abgebrannte oder zerstörte Wohnung ist noch unversehrt, wir mühen uns mit Geschäften ab, die längst erledigt sind, und was dergleichen mehr ist. Solchen Bildern — und sie sind mit ähnlichen Absurditäten zusammen weitaus die Mehrzahl der Traumgesichte — soll jemals ein Mensch, der nicht irrsinnig war, Realität zugeschrieben haben in dem Sinne, daß er meinte, sie ließen sich in den Komplex der wachen Erfahrungen einordnen? Was immer der Mensch, vor allem Anfang der Kultur, von seinen Träumen halten mochte, damit mußte er durch uralte Erfahrung vertraut sein, daß ihre Erscheinungen für die Wirklichkeit des Tageslebens im allgemeinen bedeutungslos sind, und keine ernste Beachtung verdienen, weil sie mit den Tatsachen des wachen Daseins nur durch ein luftiges Band verbunden sind. Trotzdem brauchen sie für ihn natürlich keine bloßen „Einbildungen“ gewesen zu sein. Er konnte, ja er mußte ihre Erscheinungen für „wirklich“ halten, nur aber in einem ganz anderen Sinne, als er die Gegenstände des wachen Bewußtseins wirklich nannte. Wenn also z. B. SPENCER and GILLEN, *The Northern tribes of Central Australia* S. 451 (nach dem Zitat von LÉVY-BRUHL a. a. O. 55) erklären: „Was ein Wilder im Traume sieht, ist für ihn genau ebenso real, wie das, was er sieht, wenn er wach ist“, so kann das nur insofern allgemeine Geltung haben, als dem „Wilden“ seine Träume nicht bloße Illusionen sind, keineswegs aber so, daß er sie grundsätzlich für wert hielt, den wachen Erlebnissen gleichgestellt und unter sie eingeordnet zu werden. Wie man sich in alter Zeit mit dieser „anderen“ Realität ab-

find, dafür kann schon Homer ein Beispiel geben. Er kennt die Nichtigkeit so vieler Träume recht wohl. Trotzdem sind sie für ihn keine bloßen Einbildungen, sondern die Gestalt, die dem Träumenden erscheint, ist immer wirklich gegenwärtig (vgl. *Odysseus*. XIX, 560 ff.). Aber sie hat nicht immer die Wirklichkeit, die sie vortäuscht: die Götter oder ein Traumdämon haben ein künstliches Gebilde geschaffen und zu dem Schlafenden gesandt, um ihn irre zu führen (vgl. *ROHDE*, *Psyche* I, 7).

Leider hat man bei der Untersuchung der Rolle, die der Traum im Denken und Handeln der Primitiven spielt, immer nur diejenige Art von Träumen beachtet, denen tatsächlich Bedeutung beigelegt wird. Sonst hätte es auffallen müssen, daß die Naturvölker so gut wie die Kulturvölker sorgfältig unterscheiden zwischen bedeutungsvollen und bedeutungslosen Träumen. Für die wohlbekanntere Unterscheidung, die das Altertum seit den frühesten unserer Kenntnis zugänglichen Zeiten gemacht hat, sei auf die guten Bemerkungen von O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgesch.* 929 f. hingewiesen. Wie die Primitiven denken, kann ein einziger Fall, den ich LÉVY-BRUHL a. a. O. 53 entnehme, deutlich genug zeigen. Da wird nach HOWITT von australischen Eingeborenen berichtet, daß sie häufig träumen, einige ihrer Haare oder sonst etwas mit ihrem Leben Verbundenes befinde sich im Besitz eines Menschen, der ihnen dadurch schaden könne. Wenn derselbe Traum öfter wiederkehrt, so zweifelt man nicht mehr, daß etwas an der Sache sein müsse. Man ruft die Freunde zusammen und erklärt ihnen, daß man „zuviel“ von jenem Menschen träume; er müsse also einen solchen Gegenstand wirklich in seinem Besitz haben. Dasselbe Verhalten ist uns ja aus der berühmten Erzählung Herodots wohlbekannt (VII, 12 ff.), wo ebenfalls der Traum erst, nachdem er zu wiederholten Malen, und gar mehreren Personen in der gleichen Weise erschienen ist, für bedeutungsvoll gehalten wird. In beiden Fällen wird vorausgesetzt, daß der Traum an und für sich noch keine Beachtung verdiene. In demselben Sinn verstehen wir es, wenn LÉVY-BRUHL von Indianern berichtet, die bestimmte Bezeichnungen haben für einen schlimmen Traum, einen unheilverkündenden Traum, einen guten oder glücklichen Traum, und von einem dieser Stämme mitteilen kann, er halte in der Regel nur solche Träume für prophetisch, die auf Gebet,

Opfer oder Fasten erfolgen. Diese absichtliche Herbeiführung wertvoller Träume, die wir bekanntlich bei vielen Völkern wiederfinden, mag an und für sich einer fortgeschritteneren Kultur angehören. Aber zweifellos entspricht sie der ältesten Auffassung insofern, als sie in dieser Art nächtlicher Gesichte eine besondere Kategorie der Träume erkennt, während die große Masse derselben für wertlos gilt.

So muß der Mensch von allem Anfang an unterschieden haben. Im allgemeinen nahm er seine Träume nicht ernst; zuweilen aber begegnete ihm einer, dessen Realität von der gleichen Art zu sein schien, wie die Erfahrungen des wachen Bewußtseins. Unter der großen Menge hoben sich ihm — aus welchem Grunde immer — einzelne heraus, die etwas Auszeichnendes an sich zu tragen schienen. Also hat der Primitive nicht deswegen an das Fortleben seiner Toten geglaubt, weil sie ihm zuweilen im Traume erschienen. Um von ihm wichtig genommen zu werden, war es nötig, daß ein solcher Traum sich durch seine Besonderheit als bedeutungsvoll charakterisierte: er mußte etwa des öfteren in derselben Weise wiederkehren, oder wenigstens gewisse Eigenschaften besitzen, die eine ungewöhnliche Wirkung auf das Gemüt ausübten und sich auch dem erwachten Bewußtsein mit solcher Gewalt aufdrängten, daß es sich ihrem Einfluß nicht entziehen konnte. Dieser Fall wird sich aber, wenn wir von eigentümlich veranlagten Individuen absehen, aller Wahrscheinlichkeit nach nur dann ereignet haben, wenn der Glaube an das Fortleben der Toten in ganz bestimmter Form schon feststand. Es ist also falsch zu sagen, der Primitive sei durch seine Träume davon überzeugt worden, daß die Toten weiterleben; vielmehr träumte er von der Fortsetzung der persönlichen Existenz nach dem Tode nur deswegen, weil er fest an sie glaubte. Man braucht die vielberufenen Totenträume der Primitiven nur einmal mit den unsrigen zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, daß sie regelmäßig den Glauben, der angeblich aus ihnen entstanden ist, zu ihrer Voraussetzung haben. Dem Primitiven erscheint der Verstorbene als ein Toter oder gibt sich als solcher zu erkennen und stellt Forderungen an die Lebenden. Ganz anders sind die Träume von Menschen, denen dieser bestimmte Glaube fernliegt. So wenig wir davon träumen, daß ein Feindseliger etwas von uns an sich genommen

habe, um damit zu zaubern, so wenig pflegen uns unsere Verstorbenen im Traum auf eine Art zu erscheinen, die vernünftigen Gehirnen den Glauben an ihr Weiterleben nahelegen könnte. Unsere Totenträume gehören zu jener widersinnigen Art, die oben gekennzeichnet worden ist. Wir pflegen den Verstorbenen im Traum nicht so zu sehen, als ob er, trotz des Todes, auf irgend eine Weise noch weiterlebte, sondern er scheint uns überhaupt nicht gestorben zu sein. Der Traum schaltet das tatsächliche Ereignis des Todes einfach aus, wie er es mit so vielen anderen tut, und muß daher nach dem Erwachen als unmöglich erscheinen. Wie es die Art vieler Träume ist, führt er uns in die Vergangenheit zurück, so daß wir selbst samt der Umgebung wiederum das sind, was wir waren, als der Verstorbene noch lebte. So wenig nun ein vernünftiger Mensch dieses Traumes wegen auf den Gedanken verfallen kann, er selbst und die ganze Umgebung hätten sich tatsächlich nicht verändert, so wenig wird er aus ihm jemals den Schluß gezogen haben, daß der Verstorbene noch lebe. Das würde ja, der Vorspiegelung des Traumes nach, nicht etwa bedeuten, daß er auch nach dem Tode zu existieren fortfahre, und zwar in der wohlbekannteren Form des Lebens, sondern vielmehr: daß der Tod überhaupt nicht eingetreten, ja, daß die ganze Zeit zwischen der Lebensblüte und dem Sterbetag in Wirklichkeit nicht abgelaufen sei. Eine zweite Form des normalen Totentraumes besteht darin, daß der Verstorbene sich mit uns in dem Leben, das wir jetzt führen, und in unserer neuen Umgebung befindet. Auch hier wird der Todesfall nicht etwa als Ausgangspunkt eines neuen Lebens aufgefaßt, sondern einfach eliminiert. Für den Traum hat er nicht stattgefunden. Trotzdem bleibt häufig das Bewußtsein davon, in unterdrückter Form, auch im Traume bestehen, wie denn das wache Bewußtsein auf allerlei Weise in das träumende hereinwirkt. Diese Doppelheit des Bewußtseins bringt jene leichtfertige Sophistik hervor, die für das Traumleben so sehr bezeichnend ist: wir denken etwa, der Freund sei damals nicht wirklich gestorben, sondern scheinot gewesen; oder das unterdrückte Wissen um seinen Tod findet einen Ausdruck in der Vorstellung, daß er soeben aus einer schweren Krankheit erstanden oder von einer weiten Reise zurückgekommen sei.

Der normale Traum kann also nicht die Ursache des Glaubens an den Totengeist gewesen sein. Stand dieser Glaube aber einmal in bestimmter Weise fest und wirkte er auf die nächtlichen Visionen ein, dann konnte das Traumerlebnis zur Bestätigung des Totenglaubens dienen. Denn ein solcher Traum, in dem der Verstorbene als „Geist“ auftrat, von seinem Zustand erzählte und Forderungen stellte, mußte immer bedeutungsvoll erscheinen. Und tatsächlich ist der Totentraum für den Primitiven, wenn er sich dem Europäer gegenüber auf ihn beruft, nur eine Beglaubigung dessen, was ihm schon vorher mehr oder weniger feststand, und zwar genau in der Form feststand, die der Traum zur Anschauung brachte. Die Wissenschaft aber hat sich irre führen lassen, ganz wie in dem Falle von Achills Traum.

Aber noch in einem anderen Punkte ist die Traumtheorie einem unbegreiflichen Irrtum verfallen. Sie behauptet nicht bloß, daß die Primitiven an das Weiterleben der Toten glauben müssen, weil für sie die Träume durchaus Wirklichkeitswert besitzen, also auch die, in denen sie ihre Verstorbenen wiedersehen. Sie meint sogar, dieser Zusammenhang zwischen Traum und Totenglauben werde evident, sobald man die Vorstellung vom Totengeist mit den wohlbekanntem Eigenschaften der Traumbilder vergleiche. Dächte sie dabei bloß an die Totenträume der Primitiven, in denen die Verstorbenen als weiterlebende Tote auftreten, so wäre die Behauptung begreiflich; wir würden dann unsererseits auf die vorhergehenden Bemerkungen zu verweisen haben. Aber man denkt in allem Ernst an den normalen Traum überhaupt, welchen Inhalt er auch haben mag, und glaubt konstatieren zu dürfen, daß seine Erscheinungen mit der Vorstellung des Totengeistes in den wichtigsten Zügen völlig übereinstimmen. So versichert WUNDR, *Völkerpsychologie* II, 2, 85, die „Schattenseele“ habe „alle ihre physischen Eigenschaften vom Traumbild entlehnt: ihre Sichtbarkeit für das Auge, ihre Flüchtigkeit und ihre phantastische Veränderlichkeit“. Das sind Worte, bei denen sich sehr verschiedenes denken läßt. Wir müssen uns deutlich vor Augen stellen, was man vom Totengeiste glaubt, und damit die Traumbilder, wie sie in Wirklichkeit beschaffen sind, vergleichen. Der Totengeist gibt zwar die ganze Körpererscheinung des

Verstorbenen wieder, aber sein Leib besteht aus einem dünnen, sozusagen immateriellen Stoff, so daß es unmöglich ist, ihn zu fassen und festzuhalten; er entgleitet den Händen immer wieder, wie ein Luftgebilde oder ein Schatten, und in diesem Sinne ist er „flüchtig“ zu nennen, vorzüglich aber deshalb, weil er plötzlich verschwinden kann, einem verwehten Rauch oder Nebel ähnlich. Der mangelhaften Körperlichkeit entspricht die Dürftigkeit der Stimme, die Homer mit dem Piepsen kleiner flatternder Tiere vergleicht. Wie ist es nur möglich, in dieser Beschaffenheit des Totengeistes die Eigenschaften der Traumbilder wiederzuerkennen? Gerade das, was für die Erscheinung des Totengeistes am charakteristischsten ist, fehlt dem Traumbild: das Luftartige, Ungreifbare. Unsere Traumgestalten¹⁾ haben durchaus die volle Körperlichkeit. Ihre „Flüchtigkeit“ ist von einer ganz anderen Art, als die des Totengeistes. In den meisten Fällen ist sie dasselbe, wie die „phantastische Veränderlichkeit“. Die Person, die wir eben noch gesehen, mit der wir uns eben noch beschäftigt und unterhalten haben, ist plötzlich eine andere geworden. Aber dieser Übergang einer einzelnen Person, oder auch einer ganzen Szene, in eine andere erscheint dem Träumenden gemeinlich gar nicht auffällig. Was als Erlebnis des Tages die namenloseste Bestürzung hervorrufen würde, wird im Traum ohne besonderes Befremden hingenommen, denn das schlafende Bewußtsein kann nur selten gänzlich vergessen, daß es sich schließlich doch nur um ein Spiel handelt — selbst in den Fällen, wo das Traumerlebnis mit Angst und Schmerzen verbunden ist. Und dieses „Spiel“ ist sehr verschieden von der mythischen Vorstellungsbildung. Die „Flüchtigkeit“ der Traumgestalten ist kein Verschwinden und kein Verwehen, wie es dem Totengeiste nachgesagt wird: niemand, der nicht den homerischen Psycheglauben besitzt, träumt, daß der verstorbene Freund den Armen entschlüpfe und nebelgleich in die Erde versinke. Und ebensowenig ist die „Veränderlichkeit“ der Traumgestalten eine Verwandlungsfähigkeit, wie der Mythos sie kennt. Proteus nimmt eine Gestalt nach der

¹⁾ Die Beschreibung des Traumerlebens bei Klages „Das Traumbewußtsein“ (Zeitschr. f. Pathopsychologie III, 1 ff.) halte ich für grundsätzlich verfehlt und daher auch die Mythendeutung, die daran angeknüpft wird, für indiskutabel.

anderen an: er verwandelt sich. Die Personen unserer Träume dagegen verwandeln sich nicht, sondern sie werden plötzlich oder allmählich durch andere ersetzt, so wie auch beim wachen Träumen die Bilder einander ablösen oder verdrängen. Dementsprechend ist auch die Empfindung des Träumenden nicht die, die wir beim Anblick einer richtigen Verwandlung erwarten müßten, vielmehr gleicht sie, wenn der Vorgang überhaupt auf das Gefühl Eindruck macht, der Überraschung eines Menschen, der bei genauerem Zusehen bemerkt, daß eine Person, die er eine Zeit lang für einen bestimmten Bekannten genommen, in Wirklichkeit jemand ganz anderes ist. Im Traume gehen die Erscheinungen plötzlich oder allmählich in andere über, während sich im Mythos Personen, unter Beibehaltung ihrer Persönlichkeit, in verschiedene Gestalten nacheinander verwandeln können. Diese Identität der Persönlichkeit fehlt den Veränderungen des Traumes. Traumvorgänge solcher Art auf eine Linie mit den Tagesgeschehnissen zu setzen, mußte auch den primitivsten Menschen ganz fern liegen. Im Traume findet man sich, wie wir wissen, leicht mit ihnen ab: warum sollte die Erinnerung daran den Erwachten jemals in Alarm gesetzt haben?

Die Beschaffenheit unserer Traumbilder ist also, trotz gewisser scheinbarer Übereinstimmungen mit den Eigenschaften, die den Totengeistern zugeschrieben werden, so gründlich von ihnen verschieden, daß an einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem normalen Traum und dem Totenglauben nicht gedacht werden kann. Hätte der Primitive keinen anderen Grund zu diesem Glauben gehabt, seine Traumerlebnisse hätten ihn gewiß nicht darauf gebracht. Damit fällt aber die einzige noch übrig gebliebene Hypothese, der nicht durch die neue Einsicht in das Wesen des ältesten Totenglaubens von vornherein der Boden entzogen ist, dahin.

3. Die primitive Einstellung.

Es scheint also, daß wir darauf verzichten müssen, eine unseren Verstand befriedigende Erklärung des Totenglaubens und seiner Seltsamkeiten zu finden. Eigentlich sollte schon das hohe Alter dieses Glaubens vor solchen Erklärungsversuchen warnen. Denn zweifellos gehört er einer Sphäre an, die durch eine tiefe Kluft von den Bedürfnissen und Methoden unseres

wissenschaftlichen Denkens getrennt ist. Die bisherigen Erklärungen aber gingen unbewußt von dem Bestreben aus, die seltsamste aller Überzeugungen dem modernen und gelehrten Verstande begreiflich zu machen. Unserer Denkweise ist es natürlich geworden, bei jeder Erscheinung nach der Ursache zu fragen. Daher glauben wir auch die Vorstellungen des Primitiven am besten zu verstehen, wenn wir sie als Antworten auf kausale Fragen auffassen. Je leichter es uns gelingt, eine solche Vorstellung auf die Frage nach einer Ursache zurückzuführen, um so ursprünglicher und echter erscheint sie uns. So leuchtet es uns durchaus ein, daß der Primitive auf die Idee verfallen mußte, in seinem sichtbaren Leib wohne eine unsichtbare „Seele“, die ihn in der Todesstunde für immer verlasse. Der Leib hört ja im Augenblick des Todes auf, sich zu bewegen, und zwar für immer. Mußte der Primitive nicht fragen, was er denn verloren habe, daß seine Glieder plötzlich regungslos wurden? Mußte er nicht zu dem Schlusse kommen, daß es ein unsichtbares Etwas sei, das vorher in ihm gewesen als Bewegter und jetzt seine Wohnung verlassen habe? Mußte er nicht aus seinen Träumen, in denen er sich oft an Orten befand, wo der schlafende Leib nachweislich nicht war, auf dasselbe geheimnisvolle Wesen schließen? Und so auch aus den seltsamen Erlebnissen der Ekstase. Und wenn er beobachtete, daß das Leben mit dem letzten Atemzuge entfloh, was lag näher, als daraus zu folgern, daß jener heimliche Doppelgänger gerade mit dem Atem in innigster Verbindung stehen müsse? Oder vielleicht fing sein Raisonement gerade umgekehrt an diesem Punkte an. Er sah, wie der Sterbende den letzten Atem aus dem Munde ausstieß. Er sah vielleicht — wie WUNDT meint — diesen letzten Atemzug selbst, wenn es kalt war, als graues Wölkchen entschweben. Und nun dachte er, dieses Wölkchen müsse eben das gewesen sein, was dem nunmehr starren Körper Bewegung gegeben; und alsbald übertrug er darauf das Bild der Doppelgängererscheinung, die ihm in Träumen begegnete — und die Vorstellung eines Totengeistes, halb Hauch, halb Bild, war fertig. Höchstens ist es noch nötig, diesen ganzen Prozeß aus dem urteilenden und schließenden Bewußtsein in die Region des Unbewußten zu verlegen, damit der Eindruck des Prähistorischen und Primitiven vollkommen wird.

Dem modernen Denker erscheinen solche Vorstellungsreihen kindlich, aber sie leuchten ihm doch ein, weil sie bei aller Kindlichkeit derselben Methode folgen, wie seine eigene Forschung. Das Bedürfnis, Lebendiges zu zerlegen und die organische Bewegung als Resultat mechanischen Zusammenwirkens der Teile zu verstehen, offenbart sich, so fühlt man, hier noch recht unbeholfen, aber es wird immer klarer und sicherer werden und sich in gerader Linie fortentwickeln bis zu der Methode unserer heutigen Naturwissenschaft. Darin liegt das Befriedigende dieser Auffassung des primitiven Denkens. Die Wissenschaft mag lächeln über die Theorie, daß dem menschlichen Körper im Augenblick der Erstarrung das bewegende Etwas entflohen sei, und daß dieses Etwas, da es doch Leben mitteilte, den Tod überdauere: sie erkennt in ihr doch sich selbst wieder, nämlich ihre Form, ohne den in vielen Jahrhunderten erworbenen Inhalt an Erfahrung und Wissen.

Aber es hat sich gezeigt, daß diese neueren Hypothesen von einer Vorstellung des Totengeistes ausgehen, die nicht ursprünglich ist, und der ursprünglichen Vorstellung gegenüber gänzlich versagen. Das war eigentlich zu erwarten. Die Übereinstimmung unserer wissenschaftlichen Denkart mit der Vorstellungsweise, die man den vorhistorischen Zeiten zuschrieb, hätte uns nicht beruhigen, sondern argwöhnisch machen sollen. Die Mentalität des heute noch lebenden Primitiven, nach der wir uns einen ungefähren Begriff von jenem uralten Denken machen können, ist gründlich verschieden von der Geistigkeit des europäischen Kulturmenschen. Unser Verständnis ist kaum erst bis an die Schwelle dieses eigenartigen Vorstellungsreiches gedrungen. Die besten Anregungen verdanken wir dem schon mehrfach angeführten Buche von LÉVY-BRUHL. Aber es bedeutet nur einen guten Anfang. Dieser Gelehrte hat gerade beim Seelenglauben gezeigt, daß eine Reihe von Begriffen, die wir, nach dem Vorgang der Primitiven selbst, mit dem Namen „Seele“ bezeichnen, nichts anderes zum Ausdruck bringt, als Gefühle der Zusammengehörigkeit, sei es mit Tieren, mit Orten oder mit Gegenständen, und es ist nicht wahrscheinlich, daß unsere intellektuelle Betrachtungsweise jemals imstande sein wird, sich solche Beziehungen auf ihre Weise zurechtzulegen. Instinkt und Intelligenz, die nach BERGSON (*Évolution créatrice*¹⁾) im Schoße der Natur eine Einheit

¹⁾ 5. Aufl. Paris 1914.

gebildet haben, scheinen bei den Primitiven in einer Weise zusammenzuwirken, die unserem rationalen Denken unfaßbar bleiben muß. Vom „Instinkt“ führt BERGSON (S. 190 ff.) aus, daß er sich intuitiv und sympathetisch in das Innere des Objekts hineinversetze, während die „Intelligenz“ es immer nur von außen, als „Gegenstand“, zu betrachten vermöge. Eine solche „Einführung“ muß es gewesen sein, die in uralter Zeit — Jahrtausende vor allen uns bekannten Stufen und Formen der Kultur — angesichts eines Verstorbenen zu der eigentümlichen Überzeugung geführt hat: er ist fortgegangen — nicht etwa ein Bestandteil von ihm, etwas noch so Essentielles, das in ihm gewohnt, sondern „er selbst“. Und doch lag er noch in seiner wohlbekanntesten Gestalt sichtbar vor Augen. Für den Intellekt ist das unfaßlich. Aber die „*mentalité prélogique*“, wie LÉVY-BRUHL sich ausdrückt, nimmt an diesem logischen Widerspruch keinen Anstoß. Sie ist weit entfernt, ihn durch die Hypothese auszugleichen, daß dieser „Weggegangene“ nichts als ein luftiger Doppelgänger sei, der bei Lebzeiten den Körper unsichtbar bewohnt habe. Allerdings sind die Völker frühzeitig auch zu dieser Auffassung gelangt, indem sie die an und für sich ganz anders geartete Vorstellung der „Lebensseele“ mit dem Glauben an den fortlebenden „Toten“ verbanden. Aber unter den naiv Denkenden ist sie bis zum heutigen Tage nicht zur Herrschaft gekommen. Und das kann auch gar nicht geschehen, solange noch etwas von der *mentalité prélogique*, die auch im heutigen Europa eine viel größere Rolle spielt, als LÉVY-BRUHL klar geworden ist, übrig bleibt. Das ursprüngliche Gefühl mußte und muß jene „Erklärung“ als ganz unangemessen von sich weisen. Sein Erlebnis sagte ihm ja nicht, daß ein inwohnender Doppelgänger oder etwas dem Ähnliches fortgegangen sei, sondern „er selbst“. Gewiß waren solche Erlebnisse in alter Zeit mit seelischen Erschütterungen verbunden.

4. Die Furcht vor den Toten.

Von der uralten Auffassungsweise ist ein merkwürdiges Gefühlselement auch unter der Herrschaft der Intelligenz übrig geblieben: die Furcht. Bei allen Völkern und zu allen Zeiten wird der Tote gefürchtet. In welchem Verhältnis man auch zu ihm gestanden haben mag, als er noch lebte, für das Gefühl

ist er mit dem Augenblick des Erblassens in eine Sphäre eingetreten, mit der man nur noch schauernd in Berührung kommt, und an die man nur mit ängstlicher Unruhe denken kann. Für die primitiven Kulturen gilt regelmäßig, was WARNECK bei KRUJIT a. a. O. 244 von den Toba-Batak mitteilt: „Zunächst ist die Seele jedes Verstorbenen furchtbar, denn sobald die Seele den Leib verlassen hat, tritt sie in feindlichen Gegensatz zu der übrigen Menschheit“. Der Glaube an die allgemeine Feindseligkeit der Toten ist nur ein Ausdruck für die Angst vor ihnen, die nicht einmal beim Scheiden der nächsten Angehörigen schweigt. Sie äußert sich zunächst in einem Gefühl des Entsetzens vor dem Leichnam, wie es schon die primitivsten Naturvölker bekunden. Dies Entsetzen hat aber seinen Grund nicht etwa in dem abstoßenden Prozeß der Verwesung, denn es tritt mit dem Augenblick des Erblassens ein. Bei vielen Völkern ist es Brauch, den Sterbenden sich selbst zu überlassen, aus dem Haus zu schaffen, ja sogar lebendig zu begraben — solche Furcht hat man für sich selbst und seine Behausung, die man noch ferner bewohnen möchte. Beispiele dafür findet man bequem in SIDNEY HARTLANDS Artikel „Death“ in HASTINGS Encyclop. IV, 414. Als Grund wird in solchen Fällen angegeben, daß Gefahr bestehe, der Verstorbene möchte die Lebenden mit sich ziehen, daß die Totengeister ihn besuchen und abholen, oder, ganz allgemein, daß Menschen und Dinge durch Berührung mit dem Toten „unrein“ werden, ein Glaube, der das ganze Altertum beherrscht hat. Bekanntlich ist eine Reihe der verbreitetsten Totenbräuche aus dem Bestreben zu verstehen, die Überlebenden gegen die von seiten des Verstorbenen drohenden Gefahren zu sichern. Das Gemeinsame in den zeitlich und örtlich verschiedenen Arten des Verhaltens und ihre Wurzel ist die Furcht. Sie hat sich, trotz aller Aufklärung, bis zum heutigen Tag erhalten, und nicht bloß beim ungebildeten Volk. Für jeden lauert sie gewissermaßen vor der Türe; sie ist nur verdrängt, um in irgend einer Verkleidung sich immer wieder einzufinden, sei's auch nur, daß der moderne Mensch, wie LESSING sagt, „beim hellen Tag mit Vergnügen über die Gespenster spotten, und bei dunkler Nacht mit Grausen davon erzählen“ hört.

Es wäre zu bequem, diese Totenfurcht für ein „*survival*“ im Sinne Tylors zu erklären, für einen zurückgebliebenen Be-

standteil eines längst untergegangenen Glaubens. Wir vermögen sie ja nicht einmal innerhalb der primitiven Kultursphäre selbst zu erklären. Zu aller Erfahrung scheint sie im schroffsten Widerspruch zu stehen, und wirkt doch mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses. So oft es uns scheinen mag, als hätten wir einen Grund aufgefunden, der ihre Entstehung auf irgend einer Stufe der geistigen Entwicklung plausibel machen könnte, eine kurze Besinnung überzeugt uns doch jedesmal, daß wir das Wesen der Sache nicht getroffen haben. Die charakteristische Qualität des Gefühls bleibt immer dasselbe Rätsel: jenes seltsame Grauen, durchaus verschieden von der Angst vor lebendigen Feinden, auch wenn sie mit dem Tode drohen, und dieser Sphäre allein eigen. Gerade dieser Gefühlston, nicht die gewöhnliche Furcht, ist das rätselhafte Phänomen, das sich bis zum heutigen Tage trotz aller Belehrung von seiten der Religion, Naturwissenschaft und Philosophie erhalten hat, wenn auch vielfach unterdrückt, verdrängt und verhüllt. Ein Gefühl, das sich mit solcher Energie zu allen Zeiten und bei allen Völkern geltend macht, ist älter, als die primitivste Kultur, die wir kennen oder mit Hilfe der Hypothese erschließen zu können glauben, älter als alle uns bekannten Vorstellungen, älter als jede auch nur einigermaßen zur Klarheit und Formulierung gelangte Weltauffassung. Wir werden ihm nie gerecht werden, solange wir versuchen es zu „erklären“, das heißt auf rationalem Wege unserer eigenen Denkweise zu unterwerfen. Mit Recht nennt JEAN PAUL es einmal „ein außerordentliches Meteor unserer Natur“, wegen seiner allgemeinen Verbreitung und seiner offenbaren Ursprünglichkeit. Was sich davon in der modernen Gesellschaft, trotz ihrer einseitig entwickelten Intelligenz, noch bemerkbar macht, ist nun allerdings als ein „*survival*“ zu betrachten, aber nicht im Sinne Tylors, sondern in einem anderen, der noch manchen sogenannten „*survivals*“ viel angemessener wäre, als die Auffassung Tylors und seiner Schule. Die dem Verstande rätselhafte Furcht, samt den durch sie nahe gelegten Vorstellungen, ist durchaus nicht ein sinnlos gewordener, durch bloße Tradition vererbter Bestandteil eines längst überwundenen Überzeugungskomplexes, sondern vielmehr die Konsequenz uralter Einstellungsweise, die ihr Recht immer behält. Sie wird diskreditiert durch die Rationalisierung

des Denkens und ihre leisen Äußerungen, wenn sie in unbewachten Momenten hervortreten, können leicht vom Verstande weggestritten werden. Das gilt aber nur für diejenigen, die dem gelehrten Denken gänzlich verfallen sind, und für den Haufen der Bildungsphilister. Im naiveren Volk dagegen und bei genialen Einzelpersonen beweist jene Einstellung noch viel von ihrer alten Kraft, und hier wird sie niemals verloren gehen können.

5. Das Erlebnis.

Wenn nun die Totenfurcht einer Auffassungsweise zugehört, die von unseren rationalen Denkgewohnheiten grundsätzlich verschieden ist, und wenn wir in ihr das unverfälschteste Zeugnis dieser Auffassungsweise erkennen dürfen, so möchte man weiter fragen, ob es möglich sein sollte, über deren eigenes Wesen etwas Bestimmtes zu ermitteln. Wenn aber dieses Ziel überhaupt zu erreichen ist, so kann es nur auf dem Wege prinzipieller psychologischer Erörterungen geschehen, die unsere Sache nicht sind. Wir wollen uns damit begnügen, auf einzelne Erscheinungen hinzuweisen, die offenbar mit der uns fremd gewordenen Auffassungsweise zusammenhängen.

Wie immer der Eindruck zustande gekommen sein mag, der das Weiterleben des tatsächlich Gestorbenen verbürgte, keines von allen Vorstellungsbildern steht dem Gefühl des Schauerns und der Angst so nahe, wie das bis zum heutigen Tag unverändert gebliebene Bild des Totengespenstes. Der Gedanke an den „Odem“, den „Lebensgeist“, die „Seele“, sie alle haben nichts an sich, was an eine Sphäre gemahnte, in der jenes elementare Grauen zu Hause wäre. Wohl aber das „Gespenst“. Seltsamerweise ist das verkannt worden. Die Totenangst, meinte man, setze ein kraftvolles, im gewöhnlichen Sinn gefährliches Wesen voraus, während das Gespenst an und für sich ein ohnmächtiges und gar besinnungsloses Schemen ist. Aber der echte Schauer vor Toten ist von ganz anderer Art, als die Furcht vor konkreten Nachstellungen und Beschädigungen. Solche Furcht muß zweifellos für sekundär gelten gegenüber der gewissermaßen grundlosen Angst. Diese aber ist ein Gefühl, das mit der gespenstigen Vorstellung vom Totengeist auf das Erstaunlichste übereinstimmt. Nach ihr ist der umgehende Tote, wie wir er-

kannt haben, nicht eine entkörperte Seele, sondern ein entseelter Körper von mangelhafter Materialität. Nicht das Agens des Lebens existiert, vom Leibe getrennt, in einer ihm ähnlichen Form weiter, sondern der entseelte Leib selbst kann wandeln oder hat einen Doppelgänger, ein bewegliches Schemen, das plötzlich erscheint und plötzlich wieder verschwindet — eine Vorstellung, die weder aus den uns geläufigen Denkprozessen erklärt werden kann, noch auch in den Erscheinungen unserer Traumwelt ihres Gleichen findet. Für den praktischen Verstand ist dieses Schemen durchaus ungefährlich und vielmehr bemitleidenswert, als furchtbar. Dem natürlichen Gefühl aber ist es ein Gegenstand des Grausens, und könnte sehr wohl als Ausgeburd dieses Grausens betrachtet werden. Denn was läßt sich ausdenken, das tieferes Entsetzen hervorzurufen imstande wäre, als Seelenlosigkeit bei lebensähnlicher Bewegung und Betätigung? Das ist es, was die in einem gewissen Sprachgebrauch als dämonisch bezeichneten Erscheinungen so grauhaft macht, im Gegensatz zum Göttlichen.

Kein Zweifel, der Glaube, den wir sowohl bei unkultivierten Völkern, wie in den ältesten Überlieferungen kultivierter Völker entdeckt haben, und der noch heute bei vielen Menschen beobachtet werden kann, ist auf das Innigste verwandt mit einer unserer Logik widerstreitenden und daher unserem Denken fremd gewordenen Auffassungsweise, von der im allgemeinen nur noch der Schauer vor dem Toten als Gefühlsrest übrig geblieben ist. Im allgemeinen — das heißt für die gelehrte und gebildete Öffentlichkeit. Denn jetzt müssen wir noch einer Erscheinung gedenken, die den bisher erörterten so genau entspricht, daß es ungereimt wäre, in diesem Zusammenhang von ihr zu schweigen. Es leben viele unter uns, die versichern, daß es ihnen begegnet sei, den „Geist“ eines Verstorbenen zu sehen, und kaum Einen dürfte es geben, der nicht wenigstens durch Erzählung von befreundeter Seite mit diesem „Wunder“ in Berührung gekommen wäre. Es hilft nichts, diese Dinge zu ignorieren, wie die Wissenschaft es aus naheliegenden Gründen zu tun pflegt. In seinem Geisterseher schreibt KANT: „Man kann sich darauf verlassen, daß niemals eine Akademie der Wissenschaften diese Materie zur Preisaufgabe machen werde; nicht als wenn die Glieder derselben gänzlich von aller Er-

gebenheit in die gedachte Meinung frei wären, sondern weil die Regel der Klugheit den Fragen, welche der Vorwitz stellt, und die eitle Wißbegierde ohne Unterschied aufwirft, mit Recht Schranken setzt. Und so werden die Erzählungen von dieser Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige finden, öffentlich aber durch die herrschende Mode des Unglaubens verworfen werden.“ In unserem Falle ist es nicht die eitle Wißbegierde, welche die Frage aufwirft, was von den sogenannten Geistererscheinungen zu halten sei, sondern das Problem selbst führt, richtig verstanden, mit Notwendigkeit auf sie. Denn, wir mögen so gläubig oder so ungläubig sein, wie wir wollen, bei dem gänzlichen Versagen aller bisher angestellten Vergleiche und Erklärungsversuche darf die Tatsache doch nicht einfach ignoriert werden, daß die wesentlichen Züge dieser „Erscheinungen“ mit dem uns rätselhaften uralten und weltweiten Totenglauben völlig übereinstimmen. Was allein ihre Berücksichtigung wider-raten könnte, wäre die Überzeugung, daß sie nur pathologisch veranlagten Individuen begegnen und jedenfalls ihrerseits den fertigen Totenglauben zur Voraussetzung haben. Da ist es denn ein großes Verdienst der Society of Psychological Research, daß sie diesen Phänomenen ihre Aufmerksamkeit zugewandt hat. Durch ihre Sammlungen kam ein erstaunlich reiches Material zusammen, das die sorgfältigste Prüfung erfuhr. Und der Eindruck war derart, daß CRAWLEY in Hastings Encyclopädie („Doubles“) IV, 858 zugeben mußte: „*A curious and significant fact is the large number of carefully studied cases in modern civilization of such „phantasms“ of . . . the lately dead, which have been seen by educated and intelligent persons, quite free from pathological abnormality.*“ CRAWLEY schrieb dies noch vor dem Erscheinen des Hauptwerkes, das die gesammelten Berichte, kritisch geprüft und gesichtet, vorlegt, so daß es nunmehr leicht ist, sich selbst ein Urteil über ihre Bedeutung zu bilden: „*Human personality and its survival of bodily death*“ von FR. W. H. MYERS, London 1903 (in 2 Bänden).

MYERS selbst ist zu der festen Überzeugung gekommen — und Männer von Bedeutung sind ihm darin gefolgt —, daß das nächste Schicksal der Verstorbenen durch die von ihm vorgelegten Phänomene in den Bereich zuverlässiger Erkenntnis gerückt werde, daß also die uralte und allverbreitete Volksmeinung im wesentlichen

das Richtige getroffen habe. Das verbürgen ihm „Erscheinungen“ in großer Zahl, deren Empfänger nachweislich, wie er versichert, von dem erfolgten oder zu erwartenden Tode des „Erscheinenden“ nichts wissen und nichts ahnen konnten. Man wird gerechterweise zugeben müssen, daß MYERS die Prüfung in jedem Falle sorgfältig und gewissenhaft angestellt hat. Trotzdem aber müßte unser Wissen von psychischen Fähigkeiten und Empfänglichkeiten viel weiter reichen, als es heutzutage der Fall ist, wenn man behaupten dürfte, daß wirklich alle Erklärungsmöglichkeiten erschöpft worden seien. Wir unseres Ortes werden denn auch die Frage, wie solche „Erscheinungen“ zustande kommen, und ob der Schluß auf einen Gegenstand oder Vorgang im Raume unausweichlich ist, auf sich beruhen lassen. Was uns an ihnen wichtig ist, und was MYERS' Darlegungen außer Zweifel gesetzt haben, ist etwas ganz anderes: die Tatsache nämlich, das sie gebildeten und geistig gesunden Menschen begegnen, die weit entfernt sind, den Gespensterglauben des Volkes zu teilen, und in ungeheures Erstaunen versetzt werden durch das Erlebnis, das ihnen gemeinsam auch nur ein einziges Mal im Leben widerfährt und als Merkwürdigkeit darin stehen bleibt. Es dürfte also gewiß sein, daß der uns bekannte Totenglaube nicht die Ursache dieser Erscheinungen ist. Daher ist ihre genaue Übereinstimmung mit diesem Glauben von der größten Bedeutung. Wir werden nachher sehen, wie treu hier Zug um Zug von seinen Vorstellungen wiederkehrt. Für jetzt soll nur festgestellt werden, daß der Gespensterglaube die „Erscheinungen“, von denen wir sprechen, nicht hervorgerufen hat. Viel eher dürfen wir glauben, daß er selbst auf sie zurückzuführen sei, oder wenigstens, daß die Erscheinungsphänomene eine besonders prägnante Form jenes urmenschlichen Eindrucks darstellen, der im Gespensterglauben seine bleibende Formulierung gefunden hat.

Mit Recht hat MYERS alle nicht mehr kontrollierbaren Berichte über „Geistererscheinungen“, die bekanntlich in den Literaturen aller Zeiten und Völker zahlreich genug sind, ganz außer Betracht gelassen. Von den primitiven Völkern wüßten wir sehr gerne Genaueres. Denn nach allem, was die Untersuchung der Fälle aus unserer eigenen Mitte ergeben hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß jenes Erlebnis ihnen wohl bekannt ist. Es dürfte sogar wahrscheinlich bei ihnen viel häufiger auftreten als bei uns, weil

sie nicht von der Gewohnheit des rationalen Denkens beherrscht sind. Wenigstens einige einwandfrei bezeugte Beispiele konnte ANDREW LANG in *Myth, Ritual and Religion*, 2. Aufl. I, 105, anführen, und FISON, dem er eines davon verdankt, bemerkt, daß ihm im Verkehr mit den Fidschiinsulanern noch viele ähnliche Fälle zur Kenntnis gekommen seien und daß sich die Ankündigungen, die von den „Erscheinungen“ ausgingen, jedesmal auf das Genaueste erfüllt hätten. Bei der Prüfung dieser Berichte konnte es ANDREW LANG nicht entgehen, daß sie „*precisely analogous*“ seien „*to the 'facts' of the Psychological Society's investigations*“. Und er sah sich genötigt, seiner Wiedergabe der TYLORSchen Theorie über die Entstehung des Geisterglaubens die Bemerkung hinzuzufügen: „*It would scarcely be fair not to add that the kind of 'facts' investigated by the Psychological Society — such 'facts' as the appearance of men at the moment of death in places remote from the scene of their decease, with such real or delusive experiences as the noises and visions in haunted houses — are familiar to savages. Without discussing these obscure matters, it may be said that they influence the thoughts even of some scientifically trained and civilised men. It is natural, therefore, they should strongly sway the credulous imagination of backward races, in which they originate or confirm the belief that life can exist and manifest itself after the death of the body*“. Auch von genialen Dichtern, deren Vorstellungen der naiveren Denkart noch unzivilisierter Völker oft erstaunlich nahe stehen, könnte man viele Zeugnisse für den Glauben an solche „Erscheinungen“ beibringen. Es mag genügen, die schönen Worte des tief sinnigen Tennyson aus „*Demeter and Persephone*“, auf die MYERS einmal hinweist, anzuführen:

„*As the likeness of a dying man,
Whithout his knowledge, from him flits to warn
A far-off friendship that he comes no more*“.

Wenn ANDREW LANG konstatierte, daß die von der Psychological Society gesammelten Phänomene dieselben seien, wie die aus Kreisen der Primitiven bekannt gewordenen, so gehen wir noch weiter und sagen: Diese Erlebnisse, und sie allein, bieten das genaue Gegenstück zu dem von uns erörterten Totenglauben. Die Ähnlichkeit, die man bei den Traumbildern vergeblich gesucht, hier springt sie in die Augen. Das hat schon

CRAWLEY richtig gesehen. „*The (modern) appearances*“ schreibt er in Hastings Encyclop. IV, 858 „*present precisely the same features as are mentioned in mediaeval and savage folklore. There is no doubt about the modern appearances, as far as their subjective reality is concerned; nor can there be any doubt about appearances in earlier culture*“. Während die Traumgestalten volle Körperlichkeit besitzen, und nur infolge eines Mißverständnisses behauptet werden kann, daß sie sich verwandeln und plötzlich verschwinden, kehrt in den Berichten über Erscheinungserlebnisse regelmäßig die Bemerkung wieder, daß die Gestalt flüchtig, lautlos, unberührbar gewesen, daß sie plötzlich verschwunden sei, und durch diese und ähnliche Eigenheiten den Eindruck einer gewissen Immaterialität hervorgerufen habe. Zum Beleg führe ich einige Stellen aus MYERS an. Band II 377 f.: „*After passing along the foot of the bed with a noiseless gliding motion, the figure disappeared in the darkness*“. 391: „*Her footstep is very light, you can hardly hear it, except on the linoleum, and then only like a person walking softly with thin boots on.*“ „*I also attempted to touch her, but she always eluded me. It was not that there was nothing there to touch, but that she always seemed to be beyond me, and if followed into a corner, simply disappeared.*“ 359: „*I heard no noise whatever, not the slightest sound. But I had a feeling that I cannot describe that somebody was behind me. So I turned round.*“ 46: „*The choirmaster advanced, extended his hand, and was going to speak, when the figure vanished.*“ 63: „*Seeing the apparition, she advanced towards it with her arms extended as if to touch it, and as she passed her hand over the panel of the wardrobe the figure gradually faded away.*“ 329: „*The figure calmly and slowly moved toward the wall at right angles with the lamp . . . As it passed the lamp, a deep shadow fell upon the room as if of a material person shutting out the light from us by his intervening body, and he disappeared, as it were, into the wall.*“ Damit stimmt vieles in dem ehrlichen Buche des JUSTINUS KERNER ganz überein. S. 352 der Reclamausgabe sagt die Seherin von Prevorst über ihren Verkehr mit „Geistern“: „Ihr Aussehen ist mir gleich einer dünnen Wolke, die man zu durchschauen glaubt. . . . Ich sah nie, daß sie einen Schatten warfen. . . . Manche Menschen, die sie nicht sehen, fühlen sie, wenn sie in

meiner Nähe sind, durch ein besonderes Gefühl auf der Herzgrube, Beengung, Anwandlung von Ohnmacht. Auch Tiere fühlen ihre Nähe. Ihre Gestalt ist immer so, wie sie wohl im Leben war, nur farblos, grau; so auch ihre Kleidung, wie sie im Leben war oder gewesen sein mochte, aber farblos, wie aus einer Wolke.“ S. 386 desselben Buches berichtet ein anderer: „Ich sehe die Geister immer in bläulich-grauer Gestalt, oft auch braun, in Bekleidungen, wie sie vielleicht im Leben getragen. An Orten, wo Geister sind, z. B. in Häusern, wandelt mich stets ein besonderes Gefühl an, es ist kein Gefühl von Schauer (noch nie hat mich dieser beim Erblicken eines Geistes befallen“ — auch in den Berichten bei MYRS wird mehrfach versichert, daß sich während des Erlebnisses selbst keine Spur von Furcht geregt habe, wohl aber hernach —), „es ist ein schwer auszusprechendes Gefühl im Innern, das mir ihre Nähe kund gibt. Schon sehr oft bemerkte ich, daß Tiere, z. B. Hunde, sie mit mir zugleich fühlten und sahen, wo andere Menschen von ihnen keine Ahnung hatten.“

Diese Mitteilungen, die ich gewisser interessanter Züge wegen eingemala ausführlicher wiedergegeben habe, zeigen, wie man sieht, die wesentlichen Züge des Totengeistes, die wir beim Traumbilde vermißten, mit der erstaunlichsten Genauigkeit der Übereinstimmung. Bei einigen von ihnen wird jeder unwillkürlich an Homers Beschreibungen denken. Von den Aussagen der Primitiven will ich nur einige wenige zum Vergleich daneben stellen. Nach den Indonesiern ist der Tote gewöhnlich unsichtbar; man kann aber wenigstens seine Fußspuren im Sand oder in der Asche erkennen (vgl. Kruijt a. a. O. 398 f.); läßt er sich sehen, so erscheint er fast immer schwarz (ebenda 238 ff.), gleicht aber im Übrigen der Erscheinung des Lebenden völlig. Bekanntlich sehen andere dunkelfarbige Primitive den wiederkehrenden Toten weiß (vgl. SIDNEY HARTLAND „Death“ in Hastings Encyclop IV, 417). Nach zentralaustralischem Glauben gleicht der erscheinende Tote dem Lebenden, ist aber immer jugendlich; die Haare fehlen ihm; sein Körper ist dünn und schattenhaft (vgl. SPENCER and GILLEN, The Native Tribes of Central Australia 512 ff.).

Und nun können wir wieder zu den Träumen zurückkehren. Durch eine große Zahl sorgfältig geprüfter Fälle hat die eng-

lische Forschung erwiesen, daß jene abnormen Phänomene im Traumzustand sehr häufig auftreten. Solche Träume bilden eine besondere Kategorie für sich. Wir mußten in Abrede stellen, daß der normale Traum die Vorstellung des Totengeistes und den Glauben an ihn hervorgerufen haben könne. Der Primitive hält, wie wir sahen, den Traum als solchen nicht für beachtenswert. Vielmehr unterscheidet er sorgfältig zwischen bedeutungsvollen und bedeutungslosen Träumen und hat, ganz wie das Altertum, bestimmte Methoden ausgebildet zur Herbeiführung wertvoller Träume. Der Grund dieser Unterscheidung kann nicht allein darin liegen, daß Traumerlebnisse bisweilen eine zufällige Bestätigung finden. Die öftere Wiederholung eines und desselben Traumes kann ihren Eindruck auf das Gemüt nicht verfehlen, bleibt aber doch ein allzu singulärer Fall. Die eigentliche Veranlassung zu jener Unterscheidung muß in der Urerfahrung liegen, daß gewisse Träume sich von anderen unterscheiden durch ihre Qualität. Das wird durch eine interessante Mitteilung Augustins auf das Willkommenste bestätigt. In den *Confessiones* VI, 13 erzählt er, seine Mutter habe einmal einen Traum von der Zukunft ihres Sohnes gehabt, den ihr, wie sie zuversichtlich glaubte, Gott selbst geschickt; so lebhaft sie sich aber auch späterhin einen ähnlichen Traum wünschte, es kamen immer nur phantastische Gesichte, die sie ohne jeden Glauben an ihre Bedeutung dem Sohne erzählte: „*dicebat enim discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter revelantem Te (Gott) et animam suam somniantem*“. Solche eigenartige Träume, mit denen das Gefühl verbunden ist, daß sie bedeutungsvoll sein müssen, sind in dem genannten Werk von MYERS gesammelt und besprochen worden. Ihre besondere Qualität zeigt der ganz singuläre Eindruck an, den sie hervorrufen und nach dem Erwachen hinterlassen. Er erreicht häufig die Stärke einer Erschütterung. Ich gebe auch hier einiges aus MYERS wieder. Band II, 364: „*I speak of a 'vision' because the whole of my sensations while the scene was passing before me, and subsequently, were quite different from those that accompany an ordinary dream. Also I can see every thing now in my mind as clearly as in the moment when I awoke, whereas with me even the most vivid dreams gradually fade away*“. Mehr als einer der Gewährsmänner versichert, er

sei von Natur durchaus abgeneigt, den Träumen Bedeutung beizulegen; in diesem Falle aber habe er nicht umhin gekonnt, den Inhalt des Traumes am Morgen aufzuzeichnen, um zu sehen, ob der Gang der Ereignisse ihm, Recht geben werde (I, 139. 141. 406. 419). Als Beispiel will ich nur einen einzigen nacherzählen (I, 429). Er begegnete einem Manne, der über sich selbst die Bemerkung vorausschickt: „*I may remark that I am so little liable to the imputation of being easily impressed with a sense of the supernatural that I have been accused, and with reason, of being unduly sceptical upon matters which lay beyond my powers of explanation.*“ Dieser Mann nun träumte, er spreche mit seinem Bruder, der aber, als einzige Antwort, mit dem Kopfe nickte, sich erhob und das Zimmer verließ. Darauf erwachte er und fand sich mit einem Fuß außerhalb des Bettes und eifrig bemüht, den Namen des Bruders auszusprechen. Die geträumte Szene, versichert er, war so lebendig, der Eindruck wirklicher Gegenwart so mächtig, daß er das Schlafzimmer verließ und sich in den Raum begab, wo er den Bruder im Traum gesehen, obgleich er wohl wußte, daß dieser sich in weiter Ferne befand. Als er wieder in sein Bett zurückgekehrt war, konnte er vor Erregung lange nicht einschlafen, und noch am anderen Morgen stand der Traum mit der ursprünglichen Lebendigkeit vor ihm, ja er versichert, daß er auch jetzt, trotzdem Jahre dazwischen liegen, nichts von seiner Deutlichkeit verloren habe. Sein Gefühl, daß etwas Schlimmes bevorstehen müsse, war so stark, daß er nicht umhin konnte, am Morgen darauf eine Notiz über die „Erscheinung“ in sein Merkbuch zu schreiben, mit der Beifügung „*God forbid!*“ Kurz darauf kam die Nachricht vom Tode des Bruders, den zu befürchten er nicht den geringsten Anlaß gehabt haben soll. Wenige Stunden vor jenem Traum war er gestorben. Der starke Gefühlseindruck dieses Traumes ist um so bemerkenswerter, als er an und für sich gar nichts Aufregendes enthielt. Seine Farbe also, sein *sapor*, wie Augustins Mutter sagte, muß ihn von allen anderen unterscheiden haben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Art von Träumen den Primitiven sehr wohl bekannt ist und von jeher war, und daß sowohl sie, wie das Altertum, eben dadurch zu der Unterscheidung bedeutungsvoller und bedeutungsloser Träume gekommen sind.

Und nun, wie wir in den abnormen Erlebnissen Wachender die charakteristischen Züge des uralten Totenglaubens wiedergefunden haben, so bieten uns auch die außerordentlichen Traumvisionen wertvolle Entsprechungen. Nach der Anschauung alter Kulturvölker und vieler primitiver Stämme gibt die Gestalt des Totengeistes alle Verletzungen und Verstümmelungen des Leichnams getreulich wieder. So sieht man an ihm die Todeswunde, und die abgehauenen Gliedmassen werden auch bei ihm vermißt. MYERS II, 27 ff. gibt den interessanten Bericht eines Amerikaners wieder, der in völlig wachem Zustande seine längst verstorbene Schwester plötzlich vor sich sah, ganz als ob sie lebte, aber mit einer Schramme im Gesicht, die ihrem noch frischen Leichnam durch Ungeschicklichkeit beigebracht worden war, und von der er, wie behauptet wird, durchaus nichts wissen konnte. Von einem Traum dieser Art wird I, 424 f. erzählt: Ein gewisser Wellington hatte mit Chinesen zu kämpfen, die ihn töteten und ihm das Haupt abschlugen. Um dieselbe Zeit fuhr seine Schwester voll Entsetzen aus dem Schlafe auf, weckte ihren Mann und teilte ihm mit, sie habe im Traum ihren Bruder ohne Kopf am Fußende ihres Bettes stehen sehen, während der Kopf in einem Sarge daneben lag. Sie hatte seit längerer Zeit keine Nachricht von diesem Bruder gehabt, aber es bestand kein Grund, ein Unglück zu befürchten, und am wenigsten eines dieser Art, da sie nicht ahnte, daß er in kriegerische Unternehmungen verwickelt werden würde. Erst geraume Zeit danach lief die bestätigende Nachricht ein.

Wie bemerkt, soll hier die Frage, was es im Grunde mit diesen Phänomenen auf sich habe, nicht erörtert werden. MYERS selbst kommt zu dem Schlusse, daß sich in solchen Fällen tatsächlich im Raume etwas zugetragen haben müsse. Er findet es mit Recht bemerkenswert, daß die „Erscheinungen“ häufig gerade solchen Menschen begegnen, die sie persönlich gar nichts angehen (von berufsmäßigen Medien ist hier natürlich nicht die Rede), die also durch keine Art von Erregungszustand, und auch, wie es scheint, durch keinerlei Kunde darauf vorbereitet gewesen sein können. Sei dem wie ihm wolle. Die Psychologie wird noch manches Fragezeichen zu setzen haben. Was uns selbst aber allein wichtig ist, steht außer Zweifel. Wir haben in den „Totenerscheinungen“ ein Phänomen kennen gelernt, das weder

von krankhafter Veranlagung, noch von einer Glaubenstradition abhängig ist, und das in allen Ländern, bei Menschen jedes Bildungsgrades und zu allen Zeiten in der gleichen Weise auftritt. Der Totenglaube, dessen älteste und dauerhafteste Gestalt wir erkannt haben, entspricht diesem Phänomen Zug um Zug. Keine Hypothese vermag ihn unserem rationalen Denken begreiflich zu machen. Wir müssen ihn zurückführen auf einen uns Heutigen oder wenigstens unserer wissenschaftlichen Betrachtungsweise fremd gewordenen Eindruck und Vorstellungsprozeß, die zu ergründen der Psychologie vorbehalten bleibt. Auf die Spur dieser irrationalen Vorstellungsweise führt das seltsame Phänomen der Totenfurcht. In den Erscheinungserlebnissen aber — das ist ihre Bedeutung für uns — tritt sie prägnant hervor. Was man auch sonst von diesen Erlebnissen denken mag, zweifellos sind sie schon in Urzeiten der Vorstellung Aller zu Hilfe gekommen, wie sie diese Vorstellung bis zum heutigen Tag immer wieder geweckt und erhalten haben.

Verlag von Julius Springer in Berlin W 9

Psychologie der Weltanschauungen. Von **Karl Jaspers**, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Heidelberg. Zweite, durchgesehene Auflage. 1922. GZ. 12; gebunden GZ. 15.

Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft. Von **Paul Häberlin**, o. Professor an der Universität Bern. 1921. GZ. 9.

Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Von Dr. **Ludwig Binswanger**. 1922. GZ. 10; gebunden GZ. 13.

Die Kausalität des psychischen Prozesses und der unbewußten Aktionsregulationen. Von Dr. **Wilhelm Burkamp**. Mit 3 Textabbildungen. 1922. GZ. 7.

Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen. Von Dr. med. **Vera Strasser** in Zürich. 1921. GZ. 18; gebunden GZ. 20,6.

Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens. Eine Elementarpsychologie. Von Dr. **Eugen Bleuler**, o. Professor der Psychiatrie an der Universität Zürich. Mit 4 Textabbildungen. 1921. GZ. 8; gebunden GZ. 11.

Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften. Herausgegeben von **K. Koffka** in Gießen, **W. Köhler** in Berlin, **M. Wertheimer** in Berlin, **K. Goldstein** in Frankfurt a. M., **H. Gruhle** in Heidelberg. Erscheint in zwanglosen, einzeln berechneten Heften, die zu Bänden von 20 bis 30 Bogen vereinigt werden.

Deutsche Philosophie. Ein Lesebuch. Von Dr. **Paul Przygodda**. Zweiter Band. (Von J. G. Fichte bis E. v. Hartmann.) 1916. GZ. 8; gebunden GZ. 10,6.

Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Von Dr. **Georg Mehlis**, Professor an der Universität Freiburg i. B. 1915. GZ. 20; gebunden GZ. 23.

Die Grundzahlen (GZ.) entsprechen den ungefähren Vorkriegspreisen und ergeben mit dem jeweiligen Entwertungsfaktor (Umrechnungsschlüssel) vervielfacht den Verkaufspreis. Über den zur Zeit geltenden Umrechnungsschlüssel geben alle Buchhandlungen sowie der Verlag bereitwilligst Auskunft.

Verlag von Behrend & Co. in Berlin W 9

Gegen die Zahlenmystik an der großen Pyramide bei Gise. Vortrag, gehalten in der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft zu Berlin am 1. Februar. Von Ludwig Borchardt. Mit 6 Abbildungen. 1922. GZ. 0,8.

Olympia. Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reiche veranstalteten Ausgrabung. Im Auftrage des Königlich Preussischen Ministers der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten. Herausgegeben von Ernst Curtius und Friedrich Adler. Textband V: **Die Inschriften von Olympia.** Bearbeitet von Wilhelm Dittenberger und Karl Purgold. 1896. GZ. 70.

Samarra. Aufnahmen und Untersuchungen zur islamischen Archäologie. Von Ernst Herzfeld. Mit einer Titelvignette, 23 Abbildungen im Text, 8 Tafeln und einer farbigen Karte. 1907. GZ. 16.

Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sizilien. Von R. Koldewey und O. Puchstein. Zwei Bände. Mit 233 Seiten mit Abbildungen und 29 Tafeln. 1899. In Mappe GZ. 150.

Altchinesische Bronzen. Von Dr. E. A. Voretzsch, Gesandter in Lissabon. Mit etwa 160 Textabbildungen. Erscheint im Frühjahr 1923.

Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Erscheint seit 1869 und wird jahrgangweise berechnet.

Verlag von Julius Springer in Berlin W 9

Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen. Von W. von Bartels. Mit 3 Abbildungen. 1912. GZ. 6.

Die Grundzahlen (GZ.) entsprechen den ungefähren Vorkriegspreisen und ergeben mit dem jeweiligen Entwertungsfaktor (Umrechnungsschlüssel) vervielfacht den Verkaufspreis. Über den zur Zeit geltenden Umrechnungsschlüssel geben alle Buchhandlungen sowie der Verlag bereitwilligst Auskunft.