

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 65 (1969)

Heft: 3/4

Artikel: Die Darstellung soeben Verstorbener durch Lebende : eine vergleichende volkskundliche Studie

Autor: Hugger, Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-116538>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Darstellung soeben Verstorbener durch Lebende

Eine vergleichende volkskundliche Studie

Von *Paul Hugger*

Dieser Aufsatz geht auf eine Anregung meines verehrten Lehrers, Professor Karl Meuli, Basel, zurück¹. Er überliess mir reiches Belegmaterial, das er, bei seiner grossen Belesenheit, im Laufe der Jahre gesammelt hatte. Ich habe die übernommenen Belege im Original nachgelesen und viel neues Material hinzugefügt. Ursprünglich war an eine umfassende Untersuchung gedacht. Wenn ich das bisher Erreichte bereits jetzt zusammenstelle und eine eigene Deutung versuche, so geschieht es aus Anlass des Todes von Karl Meuli. Ihm sei diese Studie gewidmet, in der Rückschau auf das, was ich dem Verewigten verdanke. Ich bin mir bewusst, dass meinen Ausführungen viel Vorläufiges anhaftet. An Vollständigkeit in den Belegen konnte ohnehin nicht gedacht werden. Zu umfangreich ist die weltweite Fachliteratur, und zuweilen war sie mir aus sprachlichen und andern Gründen nicht zugänglich. Immerhin glaube ich, dass sich anhand des Gesammelten Grundsätzliches sagen lässt².

Wir beginnen mit einem besonders eindrücklichen Beispiel: Bei dem finnisch-ugrischen Volke der Tscheremissen, das in Zentralrussland lebt, spielte sich bei der Gedächtnisfeier zu Ehren eines Verstorbenen, vierzig Tage nach dessen Tod, ein ebenso eigenartiger wie eindrücklicher Brauch ab³. An diesem Tag nimmt, nach dem Glauben des Volkes, der Tote erst eigentlich Abschied von den Lebenden. Verwandte, Freunde und Nachbarn werden zur Gedächtnisfeier geladen. Auch der Tote soll daran teilnehmen. Mit Gepränge und allen

¹ Schon 1945 hatte Meuli auf die Wünschbarkeit einer solchen Untersuchung hingewiesen, in: *Phyllobolia* für Peter Von der Mühl (Basel 1946) 199 Anm. 2 mit verschiedenen Belegen.

² Die Arbeit bringt manches Material, das sich schon in der umfassenden und gelehrten Untersuchung von Kurt Ranke findet: *Indogermanische Totenverehrung*. Bd. 1. FFC 140. Helsinki 1951. Darin kommt auch die Totenrepräsentation ausführlich zur Sprache. Doch unterscheidet sich mein Aufsatz durch die Anordnung des Stoffes, die Ausdehnung der Untersuchung auf nicht indogermanische Völker und den prinzipiell anders gestalteten Gedankengang bei der Interpretation. Ich verweise jeweils in den Fussnoten auf Konkordanzen mit Ranke. Vgl. auch Ranke, *Die Sage vom Toten, der seinem eigenen Begräbnis zuschaut*: *Rhein. Jahrbuch für Volkskunde* 5 (1954) 152ff., bes. 179ff. – Für Durchsicht des Manuskripts und wertvolle Hinweise danke ich den Herren Prof. Dr. Peter Von der Mühl und Prof. Dr. Hans Trümpy, Basel.

³ Das folgende nach Uno Holmberg, *Die Religion der Tscheremissen*. FFC 61 (1926) 27ff.

Ehren holt man ihn auf dem Friedhof ab. Speiseopfer werden am Grabe niedergelegt, der Tote wird gebeten, sich zu erheben und dem Feste beizuwohnen. Nach längeren Zeremonien nimmt er, gemäss der Meinung der Umstehenden, Platz auf dem weichen Kissen im Wagen, man fährt nach Hause, spricht unterwegs zu ihm. Im Hofe erwartet ihn die Witwe, kniend mit den Kindern. Auf's feierlichste heisst man ihn willkommen und geleitet ihn zu seinem Ehrenplatz hinten in der Stube. Dort hängen an den Dachsparren seine Kleider und Schuhe. Der Unsichtbare wird gespeist, nachher zu einem Rundgang durch den Hof geführt, damit er sehe, dass nichts abhanden gekommen ist.

Das eigentliche Fest beginnt nach Sonnenuntergang. Viele Kerzen brennen, und wieder ist der Tote, unsichtbar, Mittelpunkt. Es wird tüchtig gegessen und getrunken, «je satter die Gäste, desto satter der Tote, je fröhlicher die Gäste, desto froher der Tote». Gegen Mitternacht nimmt man die Sackpfeifen hervor, und man fordert den «ört» (die Schattenseele) des Toten zum Tanz auf. Alle beginnen sich zu drehen und zu schwenken. Aber die Ermüdung ist bereits so gross, dass viele sich nur noch mechanisch bewegen und einige schon in den Ecken eingeschlummert sind. Da ruft plötzlich jemand an der Tür: «Der Tote kommt!» Ein Mann von ehrwürdigem Aussehen tritt in die Stube und setzt sich an den Platz des Toten. «Die Witwe eilt ihm entgegen und umarmt ihn, wobei sie ihn ihren Mann nennt, die Männer reichen ihm die Hand und nennen ihn mit dem Namen des Verstorbenen. Die Tscheremissen pflegen nämlich ... einen unter sich, der nach Grösse und Aussehen an den Toten erinnert, auszuwählen. Dieser legt dann in der Nacht die Kleider des Toten an... Er ist der Stellvertreter des Toten, und alle Höflichkeit und Freundschaft ist danach ausschliesslich auf ihn gerichtet. Ihn möchte jeder nach bestem Vermögen mit Speise und Trank, mit letzterem besonders ausgiebig, versorgen. 'Der Tote' erzählt von seinen Erfahrungen im Jenseits und rät den Seinen, seiner zu gedenken, in Eintracht zu leben und Streit zu meiden, zu arbeiten und das Hauswesen vorwärts zu bringen. Die Hausbewohner ihrerseits bitten den 'Toten' um Schutz.»

«Die Kerzen beginnen allmählich eine nach der andern zu verlöschen, nur die grösste flackert noch etwas, als plötzlich einer der Alten vom Hofe hereinkommt und die Schlummernden weckt: 'Erwacht, der Morgen dämmert, der Tote will zur Ruhe.' In die Ermatteten kommt neues Leben, denn vor Tagesgrauen muss der Tote ehrenvoll in die Unterwelt, wo jetzt die Nacht beginnt, zurückgebracht sein.»⁴ Mit dem Wunsche für Reichtum und Glück im Jenseits wird der

Stellvertreter des Toten hinausbegleitet. Der Zug, der 'Tote' an der Spitze, geht auf die Strasse und zur Begräbnisstätte hinaus. Laut jammern die Weiber. Unterwegs wird haltgemacht, die Reste der brennenden Kerzen, von Speise und Trank werden weggeworfen, dem 'Toten' zeremonielle Geschenke übergeben. Schliesslich ermahnt man ihn, nicht ungebeten als Gast wiederzukehren. Dann ist die 'Feier des Totengeleiteten' zu Ende, der 'anstelle des Toten Sitzende' legt wieder die eigenen Kleider an, die des Toten erhalten die Armen.

So spielt sich der Brauch im Kreise Urschum bei den West-Tscheremissen ab⁵. Er steht in der Literatur einzigartig da, und wohl jeder, der mit innerer Anteilnahme die Sitten und Bräuche der Völker studiert, wird bei dieser Abschiedsfeier eine gewisse Ergriffenheit spüren. Selten hat ein Trauerbrauch diese Kraft der Aussage erreicht und eine solche plastische Gestaltung erfahren.

⁴ Holmberg (oben Anm. 3) 30f. Dass der Tote dabei auch tanzt, erwähnt Holmberg im Texte nicht, es geht dies aber aus Abb. 5 hervor.

⁵ Die Tscheremissen bieten hierin kein einheitliches Bild des Brauchtums. Auch erzählen die Autoren die Feier auf unterschiedliche Weise. Bei den Ost-Tscheremissen des Kreises Birsk war es teilweise Sitte geworden, sich in der 40. Nacht zur Ruhe zu legen. Das Verkleiden als Verstorbener geschah dann schon am Abend, und zwar so, dass entweder ein Angehöriger sich ganz ankleidete oder dass mehrere Verwandte je ein Kleidungsstück anlegten. Nach Tanz, Spiel und Mahl ging man zur Ruhe, wobei die Witwe das Kissen, auf dem der Tote vermeintlich gegessen hatte, mit den Worten neben sich legte: «Noch diese letzte Nacht schlafen wir zusammen.» Holmberg (oben Anm. 3) 35f. Die Bergtscheremissen kennen kein 'wirkliches' Erscheinen des Toten. Holmberg 34f. Ähnlich wie Holmberg erzählt Yrjö Wichmann den Brauch der Ost-Tscheremissen, wobei er die schönen Segensreden des Toten wiedergibt. Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen (Helsinki 1931) 50f. Nach Smirnov, der die Sitte aus der Gegend von Carevokokšajsk (West-Tscheremissen) schildert, wird der «Tote» von den Verwandten mit Freudengeschrei begrüsst und zum Eintritt in die Hütte geladen. Er zögert, und erst nachdem man ihm Branntwein gereicht hat, tritt er ein und setzt sich auf den Ehrenplatz. Er benimmt sich ganz als Meister und wird auch so behandelt. Während der ganzen Nacht isst, trinkt und tanzt er wie die andern, «pourtant il a ses façons à lui». Wie die sind, führt Smirnov leider nicht an. Dafür notiert er etwas für unsere Untersuchung Wichtiges: In zwei Dörfern tritt das Kleid des Toten an dessen Stelle. Man setzt es auf den Ehrenplatz, spricht zu ihm wie mit einem Lebenden, und alle Anwesenden tanzen abwechselnd mit ihm. In einem Grenzgebiet der Tscheremissen hängt man nur noch die Garderobe des Toten an einer Mauer auf, und die Verwandten betrachten sie beim Mahle. Jean N. Smirnov, Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama. Traduit du russe par Paul Boyer. I (Paris 1898) 143f. Robert Bleichsteiner gibt (ebenfalls für die Tscheremissen) an, der «Tote» drehe sich beim Tanzen bis zur Erschöpfung in der Richtung der Sonnenbahn. Sonst vertrete aber auch, wie bei den Kaukasusvölkern, ein Kleiderbündel den Verstorbenen. Dieses werde wie eine lebende Person behandelt, und jeder Anwesende tanze der Reihe nach mit ihm. Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (Salzburg-Leipzig 1936) 487. Von einem andern Autor erfahren wir, dass der Sterbende selber denjenigen bestimme, der ihn beim Gedächtnisfest darstellen soll. S. K. Kusnezow, Über den Glauben vom Jenseits und den Todtencultus der Tscheremissen: Intern. Archiv für

Im folgenden wollen wir diese Erscheinung in einen grösseren brauchtümlichen Zusammenhang stellen und bei andern Völkern Parallelen aufzeigen, die vielleicht weniger spektakulär, aber doch im Wesen gleich sind. Und dann fragen wir uns: Lassen sich diese Erscheinungen deuten, auf gemeinsame Wurzeln zurückführen? Mit andern Worten: Steht dahinter ein Grundverhalten des Menschen in einer Ur-Situation seines Daseins, angesichts des Todes? Oder können wir lediglich Übereinstimmendes in den äussern Formen feststellen, ohne dass wir Gültiges über die Motive aussagen dürfen, weil es vielleicht keine universale psychische Situation gibt, die ungeachtet der jeweiligen kulturellen Entwicklungsstufe die Menschen in analoger Weise zu einem spontanen Grundverhalten veranlasst?

Bevor wir auf diese Frage antworten, breiten wir die Fülle der Erscheinungsformen aus. Wir gehen so vor, dass wir gleichsam von der Peripherie zum Zentrum schreiten, zeigen also zuerst jene brauchtümlichen Formen auf, die nur noch entfernt Verwandtes zu unserm eingangs angeführten Beispiel enthalten, um dann zu immer deutlicheren Übereinstimmungen zu gelangen. Die Untersuchung beschränkt sich hauptsächlich auf Europa. Öfters werden aber auch ethnologische Parallelen herangezogen, um die Universalität der Phänomene zu belegen⁶.

Ethnographie 8 (1922) 22. Ganz anders lautet der Bericht von Oedon Beke, in: Texte zur Religion der Osttscheremissen: *Anthropos* 29 (1934) 394: Die Trauerleute schütten die dem Toten hingestellten Speisen auf die Gasse und tragen seine ausgebeutelten Kleider dorthin. Singend ziehen sie auf die Gasse und zerbrechen den Korb und das Geschirr, das dem Toten hingestellt worden ist. Dann legen so viele Leute Kleider des Toten an, als er Kleidungsstücke besass. Diese treten ins Haus des Verstorbenen; dort sitzen zwei Männer auf dem Ehrenplatz. Nun wechseln Frage und Antwort. Die beiden Männer überbringen den Segenswunsch des Toten. Dann tanzen sie. Nachher legen sie die ausgebeutelten Kleider ab und kehren heim. Ganz klug wird man nicht aus dieser Variante. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Autoren erklären sich wohl durch den Umstand, dass sie teils über verschiedene Gruppen der zerstreut lebenden Tscheremissen schreiben, teils zu einem andern Zeitpunkt (Zerfallerscheinungen). Sicher sind auch die Quellen nicht überall gleich zuverlässig. Fügen wir bei, dass beim Volke der Permjakten, welches nördlich von den Tscheremissen lebt und ebenfalls der finnisch-ugrischen Sprachfamilie angehört, ähnliche Totenbräuche anzutreffen sind. Auch dort wird der Tote zum Leichenmahl geladen. Dem Unsichtbaren werden Schüssel und Schale hingestellt. Am 40. Tag nach der Bestattung richtet man einen besonderen Tisch für die Fremden und Bettler. Die Person, welche den Sarg gezimmert oder die Leiche gewaschen hat, führt dabei den Vorsitz. Diese Person scheint als Stellvertreter zu gelten, auch wenn dies der Gewährsmann nicht speziell vermerkt. Denn nach dem Mahl begleiten sie die Verwandten des Verstorbenen mit Kerzen bis zum ersten Kreuzweg. N. v. Stenin, *Die Permier: Globus* 71 (1897) 372f. Weitere Belege auch bei Ranke (oben Anm. 2) 215f.

⁶ Zur Zitierweise: Wenn ich im folgenden die Bräuche nach den Berichten älterer Autoren oft im Präsens schildere, so soll damit keineswegs ihr Weiterleben bis in die Gegenwart besagt werden.

Was kennzeichnet jenen Brauch der Tscheremissen? Es geht darum, einen Verstorbenen, um den man trauert, sichtbar, ja lebendig in die Gemeinschaft der Menschen zurückzuführen, wenigstens für eine kurze Zeit, damit er, aktiv oder passiv, Anteil an der Trauerfeier nehmen kann. Diese Absicht liegt bereits dort vor, wo der Tote nur figurlich dargestellt wird. Dabei wird dieses Abbild wohl meist als beseelt empfunden. Solche Erscheinungen sind weltweit anzutreffen, und es genügt hier, einige Belege anzuführen, die zugleich die Vielfalt der Möglichkeiten zeigen. Für das Totenmahl formten die Hethiter das Bild eines Menschen aus Rosinen und Oliven. Sie fügten Früchte, Schafwolle und anderes mehr dazu. Dann gossen sie Rauschtrank darüber⁷. Bei den alten Ägyptern nahm der Tote in seiner Statue am Totenmahl teil⁸. War einer in der Fremde gestorben, legten die Neugriechen eine dem Toten ähnliche Puppe, so gekleidet wie dieser, auf das Bett. Die Trauernden versammelten sich darum und sangen ihre Klagelieder, als wäre der Tote selbst anwesend⁹. Auf den Marquiseinseln (Südsee) nahm eine Holzfigur an den Trauerfeierlichkeiten teil, vor allem beim Tode wichtiger Häuptlinge. Sie wurde Tiki genannt und stellte den Verstorbenen dar¹⁰. Georg Nioradze berichtet: «Vor noch nicht allzu langer Zeit glaubten die Jakuten fest daran, dass die Seele eines Mädchens in einer Puppe weiterleben könne. Daher machten sie nach dem Tode eines kleinen Mädchens eine Puppe, damit die Seele des verstorbenen Kindes in diese einziehen könne. Die Gesichtszüge der Puppe mussten mit denen des verstorbenen Mädchens Ähnlichkeit haben. Die Reichen bekleideten diese Puppe mit einem schwarzen Fuchspelz, die Armen nahmen dazu Hermelfelle...» Sie wurde in der Jurte aufgestellt, und man reichte ihr Speise und Trank¹¹. Die Lappen zogen, ganz ähnlich, einem Holzklötz die Kleider des Toten über. Der Klötz wurde hinten im Zelt aufgestellt, und die

⁷ Alexander Scharff und Anton Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (München 1950) 358.

⁸ H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (1926) 178.

⁹ Curt Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen* (Bonn 1864) 113. Ähnliches geschah in Albanien: von Hahn, *Alban. Studien* (Jena 1854) 1, 152, und bei den Abchasen (Bleichsteiner, oben Anm. 5) 444. Dort liegen während 40 Tagen die Kleider der Toten puppenähnlich auf dem Bett und werden umtrauert, Vgl. auch Ranke (oben Anm. 2) 237. Siehe dazu die bekleideten Schnitzwerke auf Cap van Couver, welche die Indianer für Tote errichteten, deren Leiber verlorengegangen waren. Diese wurden kultisch geehrt. Thurnwald, in: *Reallexikon der Vorgeschichte* 13 (Berlin 1929) 376.

¹⁰ Tautain, *Notes sur les constructions et monuments des Marquises*, in: *L'Anthropologie* 8 (1897) 677.

¹¹ Georg Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern* (Stuttgart 1925) 13f.

Gäste, welche zum Gedenkmahl erschienen, legten Geschenke zu seinen Füßen nieder¹². Thurnwald gibt weitere Beispiele für die Herstellung von Bildern und bekleideten Figuren Verstorbener auf den Neuen Hebriden, in Nordamerika usw., wobei eine möglichst getreue Nachahmung bezweckt wurde. Die Eingeborenen verwendeten auch Bestandteile des Toten, wie Schädel, Knochen oder Asche¹³. Die Yokuts (Ost-Sibirien) trugen beim Trauerfest Figuren umher, bekleidet nach der Art der Verstorbenen¹⁴. Und die Beispiele liessen sich vermehren¹⁵.

Man wird einwenden, es handle sich bei diesen Belegen um etwas ganz anders Geartetes als der eingangs erwähnte Brauch, um Unterschiede, die man nicht verwischen dürfe. Es seien Abbilder des Toten, figürliche Darstellungen, die mit einer lebenden Repräsentation nichts gemeinsam hätten. Dem ist entgegen zu halten, dass die Übergänge für die Vorstellung doch wohl fließend sind. Der Naturmensch, der Mensch einfacher, naiver Mentalität, empfindet Gegenstände beseelt, das Leblose belebt, zumindest in gewissen Augenblicken, so wie für ein Kind die Puppe doch zu Zeiten nichts Totes ist¹⁶. Prüfen wir uns selber! Haben wir nicht schon in gewissen Augenblicken vor der Photographie eines lieben Verstorbenen den Eindruck gehabt, der Tote schaue uns wirklich an, er sei Zeuge unseres Treibens, er sei im Erinnerungsmal gegenwärtig? Haben wir uns nicht dabei ertappt, dass wir versucht waren, mit ihm zu sprechen, ihm etwas zu erklären, vielleicht unser Tun zu rechtfertigen? Wenn das uns noch geschieht, die wir mit tausend kritischen Brechungen des Bewusstseins leben und das dann gleich ärgerlich als dummes Verhalten abtun, wieviel eher widerfährt dies dem einfachen, unkomplizierten Menschen, für den die ihn umgebende Welt eine beseelte Einheit ist. Dieses Verfließen der Unterschiede zeigt das Beispiel der Tscheremissen, wo bei einzelnen Gruppen das Kleiderbündel anstelle des 'Toten' getreten ist und wo die Trauernden mit diesem Bündel so verfahren, als wäre es der lebende Tote¹⁷. Ähnliches berichtet Bleichsteiner von den

¹² Paavo Ravila, Reste lappischen Volksglaubens. *Mém. Soc. Finn.-Ougr.* 68 (1934) 27.

¹³ vgl. Anm. 9.

¹⁴ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster 1912 ff.) 2, 280.

¹⁵ So die Effigies beim Totenkult auf Bali. Vgl. Paul Wirz, *Der Totenkult auf Bali* (Stuttgart 1928) 87. Oder die «Effigies of the dead» im Amurgebiet: Ivan A. Lopatin, *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Bassin* (1960) 125 ff. Weitere Belege für die Speisung der Toteneffigies bei Leander Petzoldt, *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel.* FFC 200 (1968) 72.

¹⁶ Siehe dazu auch Petzoldt 63 ff.

¹⁷ oben Anm. 5.

kaukasischen Völkern¹⁸. Und die sibirischen Korjaken lassen während zehn Tagen den Platz des Verstorbenen im Bett und am Tisch frei. Entweder nimmt ein Verwandter oder eine Puppe aus Gras seinen Platz ein: der Verwandte wird dann mit dem Namen des Verstorbenen angedredet¹⁹. Also Verwandter oder Puppe, beide ihre Funktion gleichermaßen erfüllend. In der Provence, so wird berichtet, bleibt der Tote, nach dem Glauben der Leute, immer gegenwärtig und Herr in seinem Haus. Eine Witwe darf nicht wieder heiraten, ohne den Zorn des Toten heraufzubeschwören. Diese Herrschaft des Toten in seiner irdischen Wohnung ist noch für 1953 bezeugt 'par la présence, dans la chambre de la veuve, d'un vêtement ayant été porté par le mari décédé depuis des années'²⁰.

Hier ist nun auch der Ort, auf die Ahnenparaden der Römer mit ihrer lebensnahen Funeralplastik hinzuweisen. Viele römische Schriftsteller haben darüber berichtet²¹. Im Leichenzug der Patrizier schritten die Ahnen mit. Personen gleicher Statur, oft Schauspieler, trugen deren Porträtmasken. Sie waren aus Wachs gebildet, realistisch bemalt, mit Stoff drapiert, wobei vermutlich auch Glasaugen und natürliches Haar verwendet wurden. Die Gestalten waren so gekleidet, wie es dem Range des dargestellten Ahnen entsprach. Bei den Rostra des Forums angelangt, setzten sich die Ahnen auf elfenbeinerne Stühle, und ein Verwandter hielt die *laudatio funebris*²². Natürlich handelt es sich bei diesem eindrücklichen Schauspiel um etwas sehr Komplexes, wie z. B. um die Selbstdarstellung einer privilegierten Schicht, einer ruhmreichen Familiengeschichte. Doch wirkte offenbar auch das Bedürfnis mit, die Ahnen wieder sichtbar, ja lebend unter einem zu wissen²³. Je weiter wir in der römischen Kaiserzeit fortschreiten, desto prunkvoller gestaltet sich das Zeremoniell. Dio Cassius LXXIV, 4 berichtet, dass bei der Leichenfeier des Kaisers Pertinax ein wächserner Scheinleib gebildet wurde, in allem dem Kaiser ähnlich. Dieser ruhte, prunkvoll

¹⁸ (oben Anm. 5) 444, 461 ff., 474 usw.

¹⁹ Schmidt (oben Anm. 14) 3, 422.

²⁰ Claude Seignolle, *Le Folklore du Languedoc. Gard-Hérault-Lozère* (Paris 1960) 190.

²¹ So Polybius VI, 53; Herodian, *Ab excessu divi Marci* IV, 2; Sallust, *Jugurtha* IV, 6; Plutarch 38, 1. Vgl. auch Ranke (oben Anm. 2) 231 ff.

²² Julius von Schlosser, *Geschichte der Porträtbilderei in Wachs: Jahrbuch der kunsthistor. Sammlungen des Kaiserhauses* 29 (Wien 1910) 178 ff.; Hugo Blümner, *Die römischen Privataltertümer. Handbuch der klass. Altertumswissenschaft* 4. Bd. 2. Abt. 2. Teil (München 1911) 493 ff. Erich Bethe, *Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen* (München 1935) 1 ff.; Eiliv Skard, *Die Heldenschau in Vergils Aeneis. Symbolae Osloenses* 40 (Oslo 1965) 63.

²³ Franz Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom* (Leipzig/Berlin 1943) 105.

aufgebahrt, auf einem Liegebett. Ein Knabe scheuchte mit einem Pfauenwedel die Fliegen vom Toten weg, der so aussah, als ob er nur schlafe. Das ganze Hofzeremoniell spielte sich wie gewöhnlich um den kaiserlichen Scheinleib ab. Die Ärzte kamen sieben Tage lang, fühlten den Puls und gaben ein Gesundheitsbulletin heraus. Die Mahlzeiten und Ratssitzungen wurden wie üblich abgehalten²⁴. Wir kennen dazu Parallelen aus dem Frankreich der Renaissance und des Barocks. Dort hatte das Bestreben, den Fürsten über den Tod hinaus als gegenwärtig darzustellen, um ihn zu betrauern und um die Permanenz des Herrscherhauses sichtbar zu gestalten, zum Ritual der Wachsleichen geführt²⁵. Nach dem Tode des Königs wurde sofort ein Abguss des Gesichts genommen und daraus ein Bildnis aus Wachs geformt. Man bildete eine Stoffpuppe mit wächsernen Händen und Füßen und versah sie mit den königlichen Gewändern und Insignien. Man bettete sie auf das Paradebett unter dem Baldachin im reich geschmückten Saal. Die hohen Würdenträger nahmen rund herum Platz und hielten Wache. Acht Tage, zuweilen noch länger, erwies man hier dem Toten die königlichen Ehren, es wurde im Saale zu Tisch aufgetragen, wie es zu des Königs Lebzeiten üblich gewesen war. Speisen und Wein verschenkte man nachher den Armen²⁶. Dies ist sicher eine erstaunliche Parallele zur Leichenfeier des Kaisers Pertinax²⁷. Es handelt sich zwar hier wie dort um eine erhabene Leiche, deren Schaustellung auch aus Staats- oder dynastischen Gründen erfolgte. Mit der eigentlichen Leiche war dies aus hygienischen Gründen nicht möglich²⁸. Doch kennzeichnet beide Beispiele das Bestreben, den Toten wie lebend darzustellen und zu ehren. Einem ähnlichen Zweck dienten die einfachen Stoffpuppen der Naturvölker. Das Wachsporträt war die voll-

²⁴ Vgl. dazu auch Ranke (oben Anm. 2) 236f. Über den Stand der Forschung betreffend das *funus publicum* orientiert ausgezeichnet Wolfgang Brückner, *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies* (Berlin 1966) 16ff. Frdl. Hinweis von Herrn Prof. H. Trümper.

²⁵ Zum ersten Mal unter Verwendung eines wächsernen Antlitzes 1461 beim Tode Karls VII. Brückner (oben Anm. 24) 108. Brückner zeigt die Abhängigkeit der französischen Entwicklung von der englischen Sitte der Toteneffigies auf und weist nach, dass es sich bei den früheren Datierungen des Brauchs um Fehlinterpretationen der Quellen handelte (86ff.).

²⁶ Jules Julien Gabriel Berthevin, *Recherches historiques sur les derniers jours des rois de France* (Paris 1825) 182ff., 192ff.; vgl. vor allem auch Paul Geiger, *Le roi est mort – vive le roi: SAVk 32* (1932) 1ff.; Ranke (oben Anm. 2) 166, 238f.

²⁷ Oder gewisser außereuropäischer Kulturvölker, wie in Mexiko, wo «die Bildfigur eines toten Königs mit den Insignien seiner Herrschaft geschmückt und mit Ansprachen und Gaben geehrt wurde, als ob es der Mann selbst wäre». Thurnwald (oben Anm. 9) 375.

²⁸ Zum ersten Mal gelang eine Mumifizierung 1643 beim Tode Ludwigs XIII. Brückner (oben Anm. 24) 112.

endetste Form des Totenabbilds. Und es wäre wohl verfehlt zu glauben, die Höflinge seien sich immer bewusst gewesen, dass es sich bei der Wachsleiche um etwas Künstliches und nicht um die echte Leiche, ja um den schlafend gegenwärtigen Fürsten gehandelt habe²⁹. Dass unsere Behauptung nicht unbegründet ist, zeigt ein Beispiel aus den Adelssitten von 1769. Damals liess die Gräfin von Harcourt, untröstlich über den Verlust ihres Mannes, von ihm eine lebensgrosse Figur machen. Sie setzte diese, mit dem Schlafrock bekleidet, in einen Fauteuil neben ihr Bett³⁰. Und bei Euripides legt Laodameia das Wachs-bild des geliebten Protesilaos neben sich auf das Bett. Sie umarmt und küsst es und gibt sich so die Illusion, weiterhin mit ihrem Gemahl zu leben, mit dem sie nur einen Tag verbunden war³¹.

Diese erste Gruppe von Erscheinungen stand noch im Vorfeld unserer Untersuchung. Nun schildern wir jene Bräuche, bei denen es sich, wie bei den Tscheremissen, um eine beseelte Darstellung des Toten handelt. Da sind zuerst die Fälle, wo der Tote als Stimme, durch einen ihn agierenden Sprecher, eingeführt wird, sei es im Monolog oder in der Zwiesprache mit den Lebenden. Einer der Anwesenden leiht dem Toten gleichsam seine Stimme, ohne dass er ihn auch sichtbar verkörpert³².

In Österreich (Oberösterreich, Salzkammergut, Böhmerwald und Steiermark) und in weiten Teilen Deutschlands kannte man früher die 'Urlaubslieder': Grabgesänge, die beim Leichengeleite von einem Einzelnen (z. B. dem Schulmeister) oder mehreren im Wechsel gesungen wurden. Darin kommt der Tote selbst zu Worte. Er dankt den Angehörigen und Freunden für das Gute, das sie ihm erwiesen haben, er bittet sie um Verzeihung, falls er ihnen Unrecht getan hat, ersucht um ihre Fürbitte und nimmt mit Segenswünschen Abschied von den Lebenden, also wesentliche Elemente der Abschiedsrede, wie wir sie

²⁹ Dieses Bestattungszeremoniell wurde vom französischen Hochadel nachgeahmt. Schlosser (oben Anm. 22) 195 f. mit Literatur. Über ähnliche Erscheinungen bei der Dogenbestattung in Venedig, bei den Leichenfeiern am englischen Hof (Holzeffigies) usw. s. Schlosser (oben Anm. 22) 197 ff.; vor allem aber Brückner 68 ff.

³⁰ Schlosser 234.

³¹ Hygini fabulae, ed. H. I. Rose (Löwen o. J.) 77. Vgl. dazu L. Radermacher, Hippolytos und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus. Sitzungsber. der Akad. der Wiss. in Wien. Bd. 182, 3 (1916) 99 ff. Frdl. Hinweis von Prof. P. Von der Mühl. Eine weitere Parallele in der Alkestis des Euripides (v. 348 ff.). Bei Xenophon von Ephesus übernimmt eine Mumie die gleiche Rolle. Die Ephesiaken V, 9. Den Hinweis auf Xenophon verdanke ich Herrn Prof. R. Merkelbach, Köln.

³² In solchen Wechselreden, wobei unterschiedliche Personen für den Toten sprechen, sieht Ranke (im Gegensatz zu uns) eine Zerfallsform der ursprünglichen Totendarstellung durch Lebende (229 f.). Vgl. zum Folgenden auch die Belege bei Ranke 229 Anm. 5.

bei den Tscheremissen gefunden haben³³. Im Engadin antwortet der Tote in der Leichenklage den einzelnen Verwandten, er tröstet sie mit der Nachricht, dass es ihm gut gehe, dass er nimmer zurück möchte aus der himmlischen Seligkeit. Man solle es ihm gönnen und nicht allzu sehr um ihn trauern³⁴. In der Bukowina wird die Totenklage oft als Duett gehalten, «wobei eine der Frauen für den Verstorbenen Rede und Antwort gibt»³⁵. Hieher gehören auch die <Widerrufe>, die seit der Pestzeit in Mitteldeutschland (heute DDR) und im Königsberger Landkreis üblich waren. Es hatten sich dort Fraternitäten gebildet, Begräbnisgesellschaften, die auf Bestellung hin Grablieder dichteten und vertonten. Besonders bemerkenswert waren die 'Widerrufe', die sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in den Gesangbüchern fanden. Sie waren 'als ein letzter Gruss der Abgeschiedenen aus dem Sarg heraus gedacht und wurden am Ende der Trauerzeremonie von dem besten Sänger unter den Chorknaben auf dem Rand des Grabes (gegen besondere Vergütung) vorgetragen'³⁶. Diese Lieder waren oft recht drastisch. Bekannte Dichter aus dem Königsberger Dichterkreis des Barocks gehörten zu diesen Fraternitäten, so Heinrich Albert³⁷ und wahrscheinlich auch Simon Dach³⁸. Einige ihrer Gedichte, die sich in Barockanthologien finden, könnten als Widerrufe betrachtet werden und sind vielleicht so verwendet worden. Sie haben den realistischen Charakter, der diesen Liedern oft eignete. So spricht bei Simon Dach (1605–59) eine sterbende Jungfrau:

«Ich armer Madensack! der ich vor wenig Wochen
 Belebt, gerad und schön gleich einem Hirsche ging...
 Ihr Jung- und Frauen kommt, kommt spiegelt euch in mir!
 Lernt nie, was Hochmut sei, was Stand, Gestalt und Zier!

³³ Für Österreich s. Franz Schunko, Eine österreichische Volksliedsammlung aus dem Jahre 1819: Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes 15 (Wien 1966) 5f.; Adalbert Depiny: Heimatgaue. Zeitschrift für oberösterreich. Geschichte, Landes- und Volkskunde 4 (Linz 1923) 192. 376ff.; O. Klinger: Heimatgaue 7 (1926) 153ff. (für den Böhmerwald); E. K. Blümmel, Germanische Totenlieder, mit besonderer Berücksichtigung Tirols: Archiv für Anthropologie. Neue Folge 5, 149ff.; in Oberfranken (Sechsamterbezirk) heisst der Zweigesang «absingen». Ed. Fentsch, Volkssitte in Oberfranken: Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreiches Bayern. Bd. 3 (München 1865) 366. O. Schwebel, Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben (Minden 1887) 232 gibt ein Lied aus der Eifel, das offensichtlich zum Typus Urlaubslied gehört.

³⁴ V. Bühler, Davos in seinem Walsertdialekt I (Heidelberg 1870) 386; A. v. Flugl, Die Volkslieder des Engadin (Strassburg 1873) 38f.

³⁵ W. Flachs, Rumänische Hochzeits- und Totengebräuche (1899) 51.

³⁶ Hermann Kretzschmar, Geschichte des neuen deutschen Liedes I (Leipzig 1911) 23.

³⁷ Kretzschmar 20.

³⁸ L. H. Fischer, Gedichte des Königsberger Dichterkreises. Halle 1883.

Ihr seht, ich muss davon, mein Leben will sich schliessen.
Lebt alle wohl und habt euch stets in guter Acht!
Gedenkt wie mich der Tod so scheusslich hat gemacht!
Ich tanze nur voran, ihr werdet folgen müssen.»³⁹

Und Joachim Beccau (1690–1755) lässt ‹eine verstorbene Schönheit aus dem Sarge› also ‹reden›:

«Ihr, die ihr wunderschöne seid!
Herbei bei diesem Sarg, betrachtet diese Leiche,
Und seht, wie ich euch ein Exempel reiche,
Der gar zu nahen Sterblichkeit.»⁴⁰

Auch anderswo kannte man solche Grablieder. In Dithmarschen wurde der Tote durch einen Sänger dargestellt, im Dorf St. Annen stieg sogar ein Knabe ins offene Grab und sang stehend auf dem Sarg⁴¹. Die Gütersloher liessen drei Schüler ans Grab treten und im Namen des Verstorbenen singen. Das hiessen sie ‹vom Stein singen›⁴². Bis 1882 trug der Nachtwächter von Eningen (Reutlingen) bei seiner Runde vor dem Sterbehaus folgendes Lied vor:

«Adje, ihr, meine Lieben,
tut euch nicht so betrüben,
vergesset meinen Schmerz!
Mir ist's gar wohl geschehen,
ich leb' in Wonn' und Freud',
ihr werdet mich wiedersehen
dort in der Ewigkeit.»⁴³

Eigenartig und befremdend, doch auch in diesen Zusammenhang gehörend, war der Brauch, den die französischen ‹Compagnons boulangers› bei der Bestattung eines Kameraden übten: Man liess den Sarg in die Grube hinunter. Ein Compagnon stieg mit hinab. Dann wurde ein grosses schwarzes Tuch über die Grube gebreitet, welches den Lebenden und den Toten den Blicken entzog. In diesem Augenblick brach aus dem Grab ein tiefes Seufzen hervor. Sogleich antwor-

³⁹ Martin Sommerfeld, *Deutsche Barocklyrik nach Motiven ausgewählt und geordnet* (Berlin 1929) 163.

⁴⁰ Sommerfeld 164.

⁴¹ Paul Sartori, *Sitte und Brauch I* (Leipzig 1910) 150 Anm. 5.

⁴² Sartori, *Zur Volkskunde des Regierungsbezirkes Minden: Zeitschrift des Vereins für rhein. und westf. Volkskunde* 4 (1907) 280.

⁴³ H. Höhn, *Sitte und Brauch bei Tod und Begräbnis: Württembergisches Jahrb. für Statistik und Landeskunde* (1913) 329. Photomech. Neudruck (Stuttgart 1961) 192. Sehr schön auch ein Taufbrauch aus dem Kanton Zürich, wo ein totes Kind ‹spricht›: Erika Welti, *Taufbräuche im Kt. Zürich* (Zürich 1967) 35. Frdl. Hinweis von Herrn Prof. H. Trümper.

teten alle Compagnons, die sich genähert hatten, mit einem langen und traurigen Schrei⁴⁴.

Verbreitet sind eigentliche Abschiedsreden des Toten, wobei eine angesehene Person in seinem Namen spricht. Der 'Tote nimmt Urlaub'⁴⁵. Bei den Sachsen Siebenbürgens tat es der Hann (Dorfrichter) nach der Bestattung am Grab⁴⁶, in Masuren der Lehrer neben der aufgebahrten Leiche im Sterbezimmer⁴⁷. Unter ähnlichen Umständen hielt im ehemaligen Deutsch-Westböhmen der Vorbeter die 'Dank-soging'⁴⁸. Und im Zipser Land dankte die Mutter oder eine andere der nächsten Angehörigen im Auftrag des Toten allen Freunden und Bekannten für Wohltaten und Ehrengelichte⁴⁹. Die Motive gleichen einander und sind uns im wesentlichen von den Tscheremissen her bereits bekannt. Besonders schön und herzlich waren die Worte, die der Tischler oder Vorbeter in Niederösterreich namens des Verstorbenen beim Sarg sprach⁵⁰. Im badischen Oedsbach hiess dies 'abschirmen', und es wurde durch einen Freund beim letzten Bildstock der Gemarkung vorgenommen⁵¹. Troels-Lund schildert dieses Abschiedsnehmen als allgemeine skandinavische Sitte im 16. Jahrhundert. Dort trat während der Totenfeier, die mit einem Trinkgelage verbunden war, plötzlich Stille ein. Der Tote wurde auf der Bahre in den Hausgang gestellt. Hier ehrte ihn ein Verwandter gleichen Ranges; er sagte ihm auf Wiedersehen und wünschte ihm alles Gute. Auf der Schwelle hielten die Träger wieder an, und nun war es an dem Toten, zu sprechen. Eine beredte Person übernahm dies, und es geschah unter atemloser Stille⁵². Und schliesslich folge noch ein Beleg für ein aussereuropäisches Volk, die Herero (Südafrika). Dort setzte sich bei gewissen Gelegenheiten der Sohn des Toten auf das Grab, sprach in dessen Namen und gab dem versammelten Volk in Wechselrede als Toter Antwort⁵³.

⁴⁴ Agricol Perdiguer, *Mémoires d'un compagnon*. Ed. 10/18 (Paris 1964) 149.

⁴⁵ Geiger: *Handw. dt. Aberggl.* 5, 1123 s.v. Leichenzug.

⁴⁶ O. Wittstock, *Volkstümliches der Siebenbürger Sachsen: Beiträge zur Siedlungs- und Volkskunde der Siebenbürger Sachsen*. SA aus *Forschungen zur deutschen Landes- und Volkskunde* (Stuttgart 1895) 103f.

⁴⁷ M. Toepfen, *Aberglauben aus Masuren*² (Danzig 1867) 104.

⁴⁸ Alois John, *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen* (Prag 1905) 172ff.

⁴⁹ Julius Gréb, *Zipser Volkskunde* (Kesmark und Reichenberg 1932) 31.

⁵⁰ H. S. Rehm, *Deutsche Volksfeste und Volkssitten* (Leipzig 1908) 116.

⁵¹ Elard Hugo Meyer, *Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert* (Strassburg 1900) 594.

⁵² *Dagligt Liv i Norden i det 16 de Aarhundrede* 14 (København 1904) 161f.

⁵³ J. Jrle, *Die Herero*. Ein Beitrag zur Landes-, Volks- und Missionskunde (*Güterloh* 1906) 85f. Wenigstens als Anmerkung soll der Brauch aus der Steiermark aufgeführt

Wir kommen zu den brauchtümlichen Erscheinungen, bei denen ein Lebender den Verstorbenen darstellt, ihn verkörpert. Hier sind die Formen so vielfältig, dass es schwer fällt, sie zu ordnen. Sie gehen von der stummen, fast starren Darstellung des Toten bis zur mimisch getreuen Inkarnation, vom noch deutlich unterschiedenen Abbild bis zur Identifikation. Stumm zog einst der 'schwarze Ritter' im adeligen Trauergeleit mit. Die Belege reichen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. An der Leichenfeier für Bertran du Guesclin zu St-Denis erschienen vier geharnischte Ritter zu Pferde, «representans la personne du mort quand il vivoit»⁵⁴. Ähnliches geschah 1375 im Hause Polignac: Nach Schlosser geht aus Rechnungsvermerken für adelige Leichenfeiern in Frankreich hervor, dass der Tote durch einen Statisten dargestellt wurde. So erhält ein gewisser Blaise 5 sols, weil er bei der Bestattung von Jean de Polignac diesen dargestellt hatte⁵⁵. Im Leichenzug des Grafen Amedeus VII. von Savoyen (14. Jh.) ritt auf einem verkappten Pferd ein gerüsteter Mann mit, welcher «den Grafen vorstellte... Den Zug schlossen vier schwarze Reiter, denen es oblag, zu verkünden, was die menschlichen Dinge werth sind.»⁵⁶ Solche Bräuche haben sich bis weit in die Neuzeit hinein erhalten. «Vor Alters und noch bis in dieses Jahrhundert hinein ist es Brauch im Hessenlande gewesen, dass ein vom Kopf bis zum Fuss Geharnischter in schwarzer Rüstung auf schwarzgepanzertem Ross dem Sarge des Landesherrn zu allernächst folgte. Solchen Ritter nannte man den Trauerritter, und es ging die Sage, dass er noch selbigen Jahres dem Fürsten nachfolge in das Schattenreich.» Dies sei noch im Jahre 1821 geschehen⁵⁷. Gemäss Schlosser folgte dieser 'schwarze Ritter' noch vor dem Ersten Weltkrieg Leichen hoher Militärs in Österreich⁵⁸.

Schlichter, aber im Wesen verwandt, war der Brauch im Gebiet

werden, wo bei der 'Totenzehrung' nach der Bestattung der Totengräber in die Stube trat und Gruss und Nachricht vom Toten brachte. Es gehe diesem gut und er leide keine Not mehr. Hier war der Totengräber zum Boten des Toten geworden, der einige Funktionen des Stellvertreters übernommen hatte (Beruhigen, Trösten der Leidleute usw.). P. K. Rosegger, *Das Volksleben in Steiermark I* (Graz 1875) 183 f.

⁵⁴ Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (München 1924) 347. Vgl. dazu auch Ranke (oben Anm. 2) 234, mit einer Deutung der Trias.

⁵⁵ «pour avoir fait le chevalier mort». Von Schlosser (oben Anm. 22) 203 zitiert mit Berufung auf Laborde, *La Renaissance des Arts à la Cour de France* 1, 48. Vgl. auch Huizinga 347; Geiger (oben Anm. 26) 3; Ranke 240 ff.

⁵⁶ L. Vulliemin, *Der Kanton Waadt 2* (St. Gallen und Bern 1849) 26. Den Hinweis verdanke ich Herrn Prof. H.-G. Wackernagel.

⁵⁷ Oskar Schwebel, *Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben* (Minden 1887) 235. 286.

⁵⁸ (oben Anm. 22) 171 ff.

von Carnac: «Il est d'usage constant de donner un habit complet du mort à un malheureux du voisinage qui doit les porter à l'enterrement⁵⁹. Und Strauß berichtet von den Bulgaren, dass bei der Beerdigung eine Person des gleichen Geschlechts wie der Tote dessen Kleider anzog und für sein Seelenheil bat. Wenn die Person auch nicht verwandt war, so wurde sie doch von nun an als Mitglied der Familie betrachtet⁶⁰. Im Tessiner Dorf Claro aber glaubte man, dass am 2. November der Tote nach Hause zurückkehren würde, um zu essen. Man erwartete ihn dort, und es kam ein Bettler, der als Toter bewirtet wurde⁶¹.

Sicher haben die mittelalterlichen Totentänze für unsern Zusammenhang eine grosse Bedeutung. Sie wurden in der Kirche und vor allem auf dem Kirchhof abgehalten und sind eine Form des Tanzes, wie er von vielen Völkern seit Urzeiten bei Bestattungsfeierlichkeiten geübt wurde⁶². Wesentlich erscheint uns dabei, dass einer der Tänzer den Toten mimte. So nach einem Bericht aus Schlesien von 1406: «Er (der Todtentanz) begann mit Jubel und Jauchzen aller Anwesenden, die nur Lust hatten, mit zu tanzen. Plötzlich verstummte die Musik, und ein Jüngling oder Mädchen fiel in die Mitte der Stube und stellte sich todt. Ein dumpfer Todtengesang erscholl von allen Lippen. Mit abwechselnden Sprüngen näherte sich eine Person nach der andern dem Todten und küßte ihn, indeß sich dieser nicht regen durfte. Waren die Tänzer alle durch, so erhob sich auf einmal wieder die Musik in frohen Tönen, und der Todte stand auf, um den sich darauf ein Kreis bildete, der das Ende des Tanzes herbeiführte.»⁶³

Grimmelshausen in seinem *Simplizissimus* reiht diese Totentänze unter die 'ungarischen Tänze' ein und hält sie für eine typische Erscheinung des ungarischen Volkslebens seiner Zeit⁶⁴. Károly Viski

⁵⁹ Zacharie Le Rouzic, Carnac. Légendes, Traditions, Coutumes et Contes du pays¹⁰ (Rennes 1968) 160. Le Rouzic fügt bei, früher habe man die Kleider den «pleureurs» und den «pleureuses» gegeben.

⁶⁰ Adolf Strauß, Die Bulgaren (Leipzig 1898) 451.

⁶¹ «Al di di mort as peisava che querun i gnissess a catè da mengè in pè di neset povri mort.» Frdl. Mitteilung von Ottavio Lurati.

⁶² Stephan Cosacchi hat neuerdings diesen Tänzen eine umfassende Arbeit gewidmet: Makabertanz. Der Totentanz in Kunst, Poesie und Brauchtum des Mittelalters (Meisenheim am Glan 1965) besonders S. 285 ff.

⁶³ Cosacchi 316, zitiert unter Berufung auf J. G. Bergemann, Beiträge zur Culturgeschichte Schlesiens (Berlin 1830) 279. Auf die Verbindung von Todesgrauen und Erotik, Sterben und Lebenserweckung werden wir weiter unten zu sprechen kommen. Ganz ähnlich ein Brauch aus dem Westfalen des vorigen Jahrhunderts: Ranke (oben Anm. 2) 214 Anm. 3.

⁶⁴ Cosacchi 319. Anders bei Ranke 295 f.

äussert sich in ähnlicher Weise: «Wir wissen, dass im XVII. Jahrhundert [in Ungarn] noch der besondere Totentanz üblich war, bei welchem sogar der Tote durch jemanden dargestellt wurde.»⁶⁵ Und Cosacchi spricht vom tiefen und grundlegenden Einfluss, den die Ungarn, als Teil der finnisch-ugrischen Völkerfamilie, auf ähnliche europäische Tänze ausgeübt hätten⁶⁶. Er schildert ein modernes Tanzspiel, das seit Jahren an der Budapester Oper aufgeführt wird und das die gleichen Motive wie der Volksbrauch enthält⁶⁷.

Den Tänzer als Darsteller des Toten – wir haben ihn auch in einem nordindischen Brauch. Dort soll heute noch am Ende des Jahres, in dem ein Familienmitglied gestorben ist, der nächste männliche Verwandte nackt mit blossem Schwert in der Hand einen ganzen Tag und eine ganze Nacht zum Trommelschlage tanzen⁶⁸.

Auch im Totenagon, in den Wettspielen zu Ehren des Verstorbenen, finden wir den Stellvertreter des Toten; so in Irland und Schottland. Dort wurden bei der Leichenwache symbolische Spiele aufgeführt. Man wählte Kämpfer aus und bildete zwei Parteien. Es kam zum Kampf. Schliesslich fiel einer hin, wie zu Tode verwundet. Ein 'Kräuterdokter' trat auf und erweckte ihn mit Beschwörungen wieder zum Leben. Darauf wurde er im Triumph weggetragen. Und die Verfasserin des Buches, dem wir diese Nachricht verdanken, bemerkt dazu, dass sich solche Relikte auch in den Volkstänzen und Maskenspielen Englands fänden, wobei Tod und Wiederbelebung die wesentlichen Bestandteile seien⁶⁹. Gewiss handelt es sich zuerst um eine symbolische Darstellung von Tod und Auferstehung, um eine Art Überwindung des Todes. Aber der Bezug auf den anwesenden Toten lässt sich nicht leugnen. Mit dem zum Leben Erweckten ist auch der gegenwärtige Tote gemeint.

Die schönsten und bezeichnendsten Parallelen zum Brauch der Tscheremissen finden wir in der eigentlichen ethnologischen Literatur, also bei den Naturvölkern. Wir führen hier nur einige typische

⁶⁵ Volksbrauch der Ungarn (Budapest 1932) 193.

⁶⁶ 319.

⁶⁷ 317f.

⁶⁸ Cosacchi 332, unter Berufung auf Karl Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus. Abhandl. der kgl. Akad. der Wiss. in Berlin (1896) 17. Die rituelle Nacktheit findet sich in vielen Trauerfeiern alter Völker. Einerseits ist die völlige Entblössung Ausdruck umfassender Trauer, andererseits ist eine Angleichung an den nackten Leichnam unverkennbar. Siehe dazu die Belege bei Ranke (oben Anm. 2) 122 ff. und Eckstein: Handwb. dt. Abergl. 6, 876f.

⁶⁹ Eleanor Hull, Folklore of the British Isles (London 1928) 216f.

Beispiele aus den verschiedenen Teilen der Welt auf, wobei wir wiederum eine gewisse Steigerung in der Aussage beobachten.

Dem ersten Kind, das in ihrer Siedlung nach einem Todesfall geboren wird, geben die Eskimos von Alaska und Grönland den Namen des Verstorbenen. Es vertritt diesen beim Jahresfest⁷⁰. Die Delawaren (USA) halten nach einem Jahr für den oder die Verstorbenen eine Gedächtnisfeier ab. Dabei wird jeder Verstorbene durch eine Person einer andern Phratrie dargestellt. Auf alle Fälle darf sie nicht blutsverwandt sein⁷¹. Die Hopi- (USA), Zuni- (USA) und Uitoto-Indianer (SW-Kolumbien) stellen den Toten durch Maskenträger dar⁷². Von den Indianern Brasiliens berichtet Paul Ehrenreich⁷³, dass bei der Leichenfeier der Leichnam horizontal an einer Stange aufgehängt ist. Eine Person, die den Toten darstellt, bittet die Hinterbliebenen um Tabak und fragt die Vorsänger, ob sie ihm den Lippenpflock aus Perlmutter angelegt hätten. Die Bororó in Brasilien behängen bei der Totenfeier einen jungen Mann mit Blätterbündeln an den Schultern, Armen, Knien und Knöcheln. Er stellt den Toten in seinem jetzigen Zustand dar, beerdigt unter einer Decke von grünen Blättern. Man behängt ihn, während er ächzt und wippt, mit den Kleidern des Toten. Dann beginnt ein gemeinsamer Tanz. Später ruft der junge Tote zwei alte Tote mit einem Kürbisflötchen. «Sie sollten bei der Auslieferung der Habe anwesend sein, den neuen Genossen übernehmen und sich überzeugen, dass man ihm nichts vorenthalte, was er mit späteren unangenehmen Besuchen bei den Hinterbliebenen zu reklamieren hätte.» Die herbeigerufenen Toten erscheinen dann, lehmbeschmiert, auf dem Rücken zweier Burschen. Und es beginnt ein wildes Treiben⁷⁴.

Bei den Awam-Tawgy-Samojeden (Nord-Sibirien) vertritt bis zum Begräbnis einer der nächsten Verwandten den Verstorbenen. Er führt in seinem Namen Verhandlungen, wobei er beim Leichnam sitzen bleibt. Zwischen ihm und den Totengräbern kommt es zu einem ergreifenden Zwiegespräch. Der Vertreter des Toten wird dabei als Toter selbst angesprochen⁷⁵.

⁷⁰ William Thalbitzer, Die kultischen Gottheiten der Eskimos, in: ARW 26 (1928) 418.

⁷¹ Schmidt (oben Anm. 14) 7, 726.

⁷² Åke Hultkrantz, Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique. Acta Universitatis Stockholmensis 4 (1963) 134f.

⁷³ Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens, in: Ztschr. für Ethnol. 26 (1894) 59f.

⁷⁴ Karl von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (Berlin 1897) 391f. Bei R. H. Lowie veranstalten die Bororó eine Jagd zu Ehren des Toten. Der Jäger, welcher das Tier erlegt, erscheint später beim Tanz als Vertreter des Toten: The Bororó, in: Handbook of South American Indians. BAE Bulletin 143 Bd. 1 (1946) 430f.

⁷⁵ Schmidt (oben Anm. 14) 7, 653 ff.

Auf Sumatra, in Nordtoba, herrschte bei den Batakern die Sitte des ‹Namangkumur›. War irgendein ‹Liebling› (vom Verfasser so bezeichnet) gestorben, wurde eine Person mit einer hölzernen Gesichtsmaske bekleidet. Sie stellte den Toten dar und ging bei Paukenmusik schweigend unter den Trauernden einher, die ihr allerlei Zärtlichkeiten sagten⁷⁶.

Wird man bei den Stämmen auf Borneo über die Erbteilung nicht einig, so ruft der Dayong, der Mediziner, die Seele des Toten ins Seelenhaus herbei. Er horcht auf das Wispern der Seele und beginnt in der ersten Person so zu sprechen, dass er die Redeweisen und Besonderheiten des Verstorbenen übernimmt⁷⁷.

Ungefähr ein Jahr nach der Bestattung eines Bakitara-Königs (Uganda) beauftragt der regierende König den Bamuroga (einen Interregen), ein Fest für den toten König zu veranstalten. Ein armer Mann des Babito-Stammes verkörpert den Toten. Er lebt acht Tage im königlichen Grabhaus und wird mit dem Namen des Toten angesprochen, ‹for he was said to be the old king revived›. Er wird geehrt und verfügt über die zehn bis zwölf grabhütenden Witwen des verstorbenen Königs. Der regierende Herrscher schickt Geschenke. So lebt der Alte acht Tage wie ein König. Am neunten erwürgt man ihn⁷⁸.

Die indischen Kolhs in der Nähe von Kalkutta kannten folgenden Brauch: Nach der Beerdigung und dem Leichenschmaus zieht ein Teil der Gäste, voran der Teufelspriester (Pahan), zum Haus des Toten. ‹Mit dem Stocke schlägt der Pahan dreimal auf das niedrige Dach und fragt, wer drinnen sei. Er will erforschen, ob der Gestorbene sich in seinem Hause aufhalte. Und richtig, eine Stimme antwortet daraus: Ich bin hier, was bringst du da draussen, bringst du Freude oder Schmerz? Die Antwort lautet: Für Trauer bringe ich Freude, – und sofort öffnet sich die Thür, und ein Mann, der sich vorher heimlich hinter dieselbe gestellt hatte, tritt heraus. Alle, der Pahan an der Spitze, blicken nun in das Haus, um zu sehen, ob in der fingerdick auf den Erdboden bestreuten Asche noch weitere Spuren enthalten seien, als die an der Thür von dem Manne herrührenden.›⁷⁹

⁷⁶ W. Ködding, Die Batakker auf Sumatra, in: Globus. Illustrierte Zeitung für Länder- und Völkerkunde 53 (1888) 92.

⁷⁷ Ch. Hose and W. Mc. Dongall, The pagan tribes of Borneo II (1912) 38f. In Anm. 2 p. 39 weisen die Autoren darauf hin, dass es sich nicht um Besessenheit handle.

⁷⁸ John Roscoe, The Bakitara or Banyoro (Cambridge 1923) 126f.

⁷⁹ Waldemar Sonntag, Die Todtenbestattung. Todtencultus alter und neuer Zeit und die Begräbnisfrage (Halle 1878) 37f.

Die Pomo (Äquatorialafrika) stellen die «Rückkehr des Toten» dramatisch dar. Er wird von einem Mann-Geist in Gesichtsausdruck, in der Kleidung und Haltung genau nachgeahmt. So tritt der ‹Tote› abends in die Geisterhütte und legt sich beim Mittelpfosten flach nieder. Man hält das Feuer niedrig, und tiefe Stille herrscht unter den Anwesenden. Dann führt man die verwandten Frauen herein. Diese zer schlagen sich Gesicht und Brust und heulen, den ‹Toten› umstehend, ihre Trauer gesänge⁸⁰.

Ein Jahr nach dem Tode eines der ihren halten die Menomini (USA) eine Gedächtniszeremonie ab. Sie laden den Schatten des Verstorbenen ein, aus dem Jenseits herüberzukommen und sich in der Gedächtnisfeier mit den Lebenden zu vereinen. Eine Person von gleichem Alter und Geschlecht stellt den Toten dar. Sie nimmt als ‹Toter› an der Mahlzeit teil. Am Schluss der Feier wird der Gast nach Westen weggesendet, auch etwa zum Grab geleitet⁸¹. In ähnlicher Weise spielt sich die Feier bei den Foxes (USA) ab, die ein ergreifendes Zeremonial kennen⁸².

Wir beschliessen unsere Auswahl von Belegen mit dem prächtigen Beispiel, das Lucien Lévy-Bruhl von den am Niger lebenden Mossi anführt⁸³: Jeder tote Mossi gleich welchen Standes wird nach seinem Hinschied bis zur zweiten Bestattung durch einen lebenden Mossi dargestellt, der *kourita* oder *koutoarsa* heisst. Diese Gestalt soll dem Toten irgendwie gleichen. Sie wird von der Familie, oft sogar vom Sterbenden bezeichnet. Sie legt sich die Kleider, die Gegenstände, den Schmuck und die Waffen des Toten zu, geht mit seinem Stock, seiner Hacke, seiner Lanze (die Spitze zur Erde gekehrt). In allem ahmt sie ihn nach. «Elle le continue au milieu des siens. Si le mort était généralement accompagné d'un enfant portant sa sacoche, la *kourita* aura son enfant, qui la suivra avec cette même sacoche, mais mise à l'envers. Si le défunt était lépreux et ne possédait plus de doigts, elle fera comme si elle n'en avait plus; s'il aimait à rire, elle rira, s'il était grognon et disputait tout le monde, elle ne décolérera pas. Les enfants du défunt l'appelleront leur père, les femmes la nommeront leur mari, et lui prépareront la bouillie de mil. Si le mort était *naba*, on l'appellera *naba*; s'il ne l'était pas, on lui donnera le nom du mort.» Das dauert so bis zum ‹zweiten Begräbnis›. Dann schert sich die *kourita* wie

⁸⁰ Schmidt (oben Anm. 14) 2, 234.

⁸¹ Schmidt 2, 568f.

⁸² Schmidt 5, 653.

⁸³ *La mentalité primitive*⁴ (Paris 1925) 73f. Von Lévy-Bruhl zitiert aus Eugène Mangin, *Les Mossi: Anthropos* 11 (1914) 732f. Frdl. Hinweis von O. Lurati.

die andern Familienangehörigen das Haupt kahl, und damit ist ihre Rolle ausgespielt.

Überschauen wir das Gesagte! Vielgestaltiges Brauchtum breitet sich vor uns aus, in grosser räumlicher und zeitlicher Streuung. Es geht vom blossen Dialog mit dem unsichtbaren Toten bis zu seiner nachahmenden Verkörperung. Wo liegt bei dieser Vielfalt das Gemeinsame? Nochmals tritt der Tote aktiv in Erscheinung, sei es, dass ein Lebender ihm die Stimme oder sogar seine Gestalt leiht. Was starr und stumm war, regt sich erneut, der für immer Abgeschiedene kehrt ein letztes Mal wieder.

Es erhebt sich die Frage nach Ursache und Sinn dieser Sitte. Es mag kühn, ja unerlaubt erscheinen, für das Brauchtum von zeitlich und räumlich so weit auseinanderliegenden Völkern gemeinsame Wurzeln zu suchen, eine Erklärung zu geben, die allgemein anwendbar und gültig wäre. An einen genetischen Zusammenhang oder eine historische Kontinuität ist kaum zu denken. Sie mögen zuweilen vorliegen. Doch meist handelt es sich wohl um Neubildungen auf Grund ähnlicher Voraussetzungen. Die Erklärung kann, wenn schon, nur in den Tiefen des menschlichen Wesens gefunden werden. So hängt die Berechtigung unseres Vorgehens davon ab, ob wir für den Menschen eine seelische Struktur annehmen, die unverlierbar ist, handle es sich um einen einfachen Feuerländer oder einen hochzivilisierten Europäer. Es ist die Frage, ob diese Grundstruktur und das ihr zugeordnete Grundverhalten wesentlich zum Menschen gehören und sich durch alle äussern Einflüsse und Veränderungen erhalten. Dieses Grundverhalten mag dadurch wohl beeinflusst werden, verändert, vielleicht verdrängt; aber wir können es unter den Schichten der Zeit immer wieder freilegen. Wir meinen jene grundlegenden Strebungen des Menschen, wie Liebe, Hass, Angst, Bedürfnis nach Geborgenheit, nach Geltung, Kräfte, die sein Handeln motivieren und das soziale Verhalten bestimmen. Leugnen wir diese letzte Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens und sind wir der Ansicht, dass der Mensch von der Steinzeit bis zur Moderne einen steten Wandel erfahren hat, so dass er heute im Psychischen nichts Gemeinsames mehr mit seinem Urahnen aufweist, so ist allerdings unser Versuch sinnlos und zum Scheitern verurteilt. Wir können dann höchstens für ein einzelnes Phänomen aus der entsprechenden soziokulturellen Schicht heraus eine Erklärung suchen, ohne je räumlich weiter auszugreifen. Dies bedeutete aber den Verzicht auf eine Antwort auch der Volkskunde und Ethnologie auf die Frage, was der Mensch eigentlich sei, vor

allem in seinem gesellschaftlichen Verhalten. Im andern Fall aber werden wir in unsern Deutungen schliesslich mit jenen der Psychologie, vor allem der Tiefenpsychologie, zusammentreffen. Denn auch sie geht von der Annahme aus, dass es eine grundlegende menschliche Psyche gebe. Wir wissen, dass unser Vorgehen Kritiker finden wird. Man wird von unerlaubter Verallgemeinerung sprechen. Diese Möglichkeit mahnt zur Vorsicht. Unser Erklärungsversuch soll keineswegs bedeuten, dass er für alle Erscheinungen, die wir oben angeführt haben, gleichermassen gelte. Viele sind komplex und können auch anders motiviert werden. Ein Verhalten des Menschen, das sonst eindeutig einem seelischen Befund entspricht, kann durch gewisse Umstände so verändert werden, dass es Gegenteiliges bedeutet. Aber das sind Ausnahmen und Sonderfälle. Wir suchen hier eine Erklärung für das Normalverhalten. Erhellen wir das an einem Beispiel: Das Lächeln deutet allgemein darauf hin, dass der Mensch sich in einer entspannten, zufriedenen Stimmung befindet und dass er seiner Umwelt wohlwollend gegenüber steht. Aber es kann auch Ausdruck des überwundenen Schmerzes sein, als Ergebnis grosser Selbstbeherrschung. Oder es verdeckt in schlauer Berechnung eine feindselige Einstellung. Doch gelingt diese Täuschung nur, weil das Lächeln eigentlich Ausdruck der Harmonie und des Wohlwollens ist. So nehmen auch diese Sonderfälle Bezug auf den Normalfall, auf ein Grundverhalten. Und bei diesem Grundverhalten des Menschen gegenüber wesentlichen Fragen seines Daseins suchen wir eine Antwort.

Die Darstellung eines Toten durch Lebende stillt einerseits ein seelisches Bedürfnis des Menschen, andererseits erwächst sie aus seiner Befähigung zur Identifikation und Personifikation. Beide Bereiche müssen gesondert dargestellt werden.

Wenn uns ein geliebter Mensch entrissen wird, so erfüllen Trauer und Schmerz die Seele, und Schrecken erfasst uns ob des Unwider-ruflichen. Da liegt er nun, stumm und unbeweglich, er, den wir vielleicht kurz vorher noch heiter und lebensvoll gesehen haben. Die Starrheit und die veränderten Züge verleihen dem Toten eine gewisse Majestät, sie machen ihn unheimlich; eine Bedrohung geht von ihm aus⁸⁴. Karl Meuli hat auf die Ambivalenz unserer Gefühle dem Toten

⁸⁴ Dazu Curzio Malaparte: «Lo sanno tutti che razza di egoisti sono i morti. Non ci sono che loro al mondo, tutti gli altri non contano. Son gelosi, pieni d'invidia, e tutto perdonano ai vivi fuorché d'esser vivi. Vorrebbero che tutti fossero come loro, pieni di vermi et con gli occhi vuoti...» *La Pelle*. Economica Vallecchi 5 (Firenze 1968) 59.

gegenüber hingewiesen: Hingezogensein und Furcht, Liebe und Ablehnung⁸⁵. Es sind die gleichen komplexen Gefühle, die wir schon zu Lebzeiten ihm gegenüber gehegt haben. Die moderne Psychologie kennt seit Eugen Bleuler die Ambivalenz sehr wohl. Als tiefe Gefühlsbindung ist die Liebe unterschwellig von Hassanwandlungen durchzogen, denn sie stellt eine starke Abhängigkeit dar und wird deshalb zeitweilig als Bedrohung empfunden⁸⁶. Diese feindseligen Gefühle empfinden wir, wenn wir uns dabei ertappen, als Schuld. Und so tritt eine dritte Komponente in unser Verhalten dem Toten gegenüber: das Schuldgefühl. Liebende Sehnsucht einerseits, Schuldbewusstsein andererseits wecken in uns den Wunsch, das Unwiderstehliche rückgängig zu machen und den Toten nochmals lebendig zu sehen. Als Schuldige möchten wir Versäumtes nachholen, ihm sagen, dass wir an seinem Tod unschuldig seien, dass wir ihm nichts Böses gewünscht hätten, er dürfe sich an uns nicht rächen, Gedanken, die tatsächlich in den Reden an den Toten, wie wir sie oben angeführt haben, ausgesprochen werden. Dann scheidet der Tote befriedigt und nicht als Zürnender. Die Liebe aber sehnt sich, dem Toten nochmals Gutes zu erweisen, ihn als gegenwärtig zu wissen. Wenn er doch nur einmal noch käme und so in die Stube träte wie einst! Dann könnten wir ein letztes Mal unserer zärtlichen Hingabe genügen und wären im bittersten Leid getröstet. In der russischen Totenklage findet diese Sehnsucht ergreifende Worte: Sie malt sich aus, wie der Tote als Gast erscheint, wie man ihn bewirten, wie ihn kleiden werde⁸⁷. In träumender Phantastik sieht eine Braut in Nord-Grossrussland die tote Mutter ins Haus zurückkehren. Die Braut tritt dabei klagend in die Mitte der Stube, sie verneigt sich grüssend vor der Unsichtbaren und dankt ihr für das segensvolle Kommen⁸⁸.

Die sehnsüchtige Erwartung einer nochmaligen Wiederkehr des Toten wird durch den Glauben vieler Völker genährt, dass die Toten nicht gleich von uns scheiden, sondern noch einige Zeit ihre frühere Heimstatt umkreisen, die Lebenden beobachten und sich erst nach einer gewissen Zeit gänzlich entfernen. Auch das hat u. a. eine psychische Wurzel. Wir können uns nicht mit dem plötzlichen Verlust eines

⁸⁵ Entstehung und Sinn der Trauersitten: SAVk 43 (1946) 108f.

⁸⁶ Vgl. z. B. Joan Riviere, *La haine, le désir de possession et l'agressivité*. Traduit de l'anglais (Paris 1968) 42.

⁸⁷ Elsa Mahler, *Die russische Totenklage. Ihre rituelle und dichterische Deutung* (Leipzig 1935) 490ff.; Dmitrij Zelenin, *Russische (Ostslawische) Volkskunde* (Berlin und Leipzig 1927) 331.

⁸⁸ Mahler 106.

teuren Menschen abfinden, es ist uns, als müsse er noch da sein, uns hören können. Je unvermittelter der Tod, desto schwieriger und langsamer begreifen wir ihn. Die Witwe eines Starfighter Piloten erzählte mir, dass sie nach dem Absturz ihres Gatten monatelang das Gefühl hatte, er werde jetzt gleich heimkehren und in die Wohnung treten. Für sie war er nicht tot, denn sie hatte keine sterblichen Überreste gesehen. Ähnliches spricht Saint-Exupéry in seinem *Vol de Nuit* aus. Auch dort steht eine Witwe ungetröstet vor dem Unabänderlichen. Von Fabien, dem verschollenen Piloten, heisst es: «Il quittera lentement sa maison.»

Diese liebende Erwartung der Rückkehr eines Verstorbenen kann sich bis zum echten Erlebnis steigern, wo die Grenzen zwischen Wunschbild und Wirklichkeit verfliessen. In meinem Buch über Amden habe ich zwei solcher Fälle berichtet. Beide Male erlebte eine Witwe im Wachschat die Wiederkehr des Mannes, der ein Zeichen überbrachte, und dies wurde jeweils als Tröstung und Beglückung erlebt⁸⁹. Die Tatsache, dass sich die Erwartung zum Erlebnis verdichten kann, an dessen Realität der Betroffene nicht zweifelt, ist für die Erklärung unseres Brauches bedeutsam.

Doch bevor wir weitergehen, müssen wir die eigentliche Voraussetzung dieser Phänomene darstellen, nämlich die Fähigkeit des Menschen, einerseits Totes zu beseelen und als lebend zu erfahren, die Personifikation also, andererseits die Gabe der Identifikation, wonach er sich in einen andern hineinfühlt, so dass er plötzlich dessen Gehaben übernimmt und den andern unbewusst imitiert. Diese Identifikation setzt einen tiefen Bezug zum andern voraus, eine starke innere Beschäftigung. Liebe wie Hass können die Beweggründe sein; nur dann ist die Beobachtung eines andern so intensiv, dass sein Gehaben genau registriert wird und plötzlich ins eigene Benehmen überfliessen kann. In der Erzählung «Die Pfeiferstube»⁹⁰ schildert Paul Alverdes, wie die kehlkopfverletzten «Pfeifer» mit dem einbeinigen Füsilier Kulka durch den Flur des Lazarets schreiten und dabei spontan die Gehweise des Einbeinigen übernehmen: «Sie wackelten Arm in Arm mit ernsthaften Gesichtern den Korridor auf und ab. Auch die Pfeifer schienen jetzt falsche Beine zu tragen. Nicht anders wie Kulka warfen sie bei jedem zweiten Schritt eine Schulter und Hüfte nach vorn, wobei sie gleichzeitig etwas nach der Seite sanken. Bei den Kehrtwendungen aber hatte vorzüglich Benjamin grosse Schwierigkeiten.

⁸⁹ Amden. Eine volkskundliche Monographie (Basel 1961) 220.

⁹⁰ Ausgabe München 1962. S. 52.

Er hüpfte hilflos mit dem einen Bein auf der Stelle...» Es ist nicht in erster Linie die Absicht zu trösten, welche die beiden zu ihrem Verhalten bestimmt, sondern es geschieht spontan, aus der Kraft des Mitleidens und der Identifikation heraus. Solche Beobachtungen können wir vorab im Bereich der Trauersitten machen. Nach einem Todesfall beginnt einer der Trauernden, meist ein sehr Nahestehender, sich plötzlich zu ändern, er scheint seine Eigenart zu verlieren, macht sich den Habitus des Toten zu eigen, spricht und bewegt sich wie er. Er stellt den Toten dar, vielmehr er ist wie vom Geist des Toten erfüllt, von seiner Kraft erfasst. So sagt Dino Buzzati nach dem Tode seiner Mutter: «Di quando in quando, specialmente nel pomeriggio, se mi trovo solo, provo una sensazione strana. Come se qualcosa entrasse in me che pochi istanti non c'era, come se mi abitasse un' essenza indefinibile, non mia eppure immensamente mia, e io non fossi più solo, e ogni mio gesto, ogni parola, avesse come testimone un misterioso spirito. Lei! Ma l'incantesimo dura poco, un' ora e mezzo, non di più»⁹¹. Bei den Kundo (Nkundo) im Urwald des Kongo beginnt eine alte Mutter bei der Trauerfeier ihres Sohnes plötzlich zu singen und sitzend die Bewegungen des Tanzes auszuführen. Und als Erklärung heisst es: «Voilà, cette mère se rappelle l'âge mûr de son fils qui était un fameux danseur, élégant, agile, renommé dans toute la région... Elle se lamente de ce que désormais il ne pourra plus danser comme il le faisait jadis»⁹². Es ist liebende Versenkung in die Erinnerung und spontane Darstellung des dort Geschauten. C. G. Jung hat schon auf solche Fälle hingewiesen. Nach ihm sind es einige seltene Beobachtungen: «Besessenheitszustände, wo aber die Besessenheit durch etwas ausgelöst wird, das man wohl am passendsten als 'Ahnenseele' bezeichnet, und zwar als *eine Ahnenseele*. Praktisch sind es Fälle von auffälliger Identifikation mit Verstorbenen»⁹³. Jung meint, gestützt auf einen französischen Autor⁹⁴, es könne sich um Ahnenbestandteile handeln, die in der Struktur der Persönlichkeit vorhanden seien und das ancestrale Verhalten auslösten. Es geht hier nicht darum, diese Jungsche Ansicht zu kritisieren, obwohl ich ihr skeptisch gegenüber stehe. Schwierigkeiten bei einer solchen Interpretation erwachsen dort, wo es sich nicht um Ahnen handelt, die dargestellt werden, sondern um Altersgenossen.

⁹¹ I due autisti, in: *La boutique del mistero. 31 storie di magia quotidiana*. (Mondadori 171. Verona 1968) 223.

⁹² G. Hulstaert, *Coutumes funéraires des Nkundo*: *Anthropos* 32 (1937) 505f.

⁹³ Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt: *Eranos Jahrbuch* 1939 (1940) 397ff., Zitat 416f.

⁹⁴ Léon Daudet, *L'Hérédo*.

Hier helfen uns die Erkenntnisse der Psychiatrie weiter. Denn ihr ist das Phänomen der ‹Wesenseinbildung› bei der Trauer wohl bekannt. In einer für unsern Zusammenhang überaus wichtigen Arbeit hat Roland Kuhn grundsätzliche Überlegungen zum Problem angestellt⁹⁵. Anlass dazu war ihm der Fall eines jungen Mannes, der nach dem Tode seines Vaters einen Mordversuch an einer Dirne verübt hatte. Als Dreieinhalbjähriger war er durch den Tod seiner Mutter, durch den Anblick und den physischen Kontakt mit ihrer Leiche derart erschüttert worden, dass er in der Folge in seinem Wesen umgestaltet wirkte, Züge der geliebten Mutter annahm und in eine Psychose geriet, die als Randform des manisch-depressiven Irreseins mit schizoiden Zügen aufgefasst werden muss. Anhand dieses Beispiels stellt Kuhn grundsätzliche Überlegungen zum rätselhaften Phänomen der Trauer an. Wir müssen unterscheiden zwischen dem ‹Traueraffekt, der in den Gefühlslebnissen besteht, die durch den Verlust eines Menschen durch den Tod bei den Hinterbliebenen ausgelöst werden, und der Trauer im Sinne einer tiefgreifenden und dauernden Existenzumwandlung, die den Traueraffekt ablöst, wenn der Verstorbene in vollem Sinne des Wortes geliebt worden ist.› ‹Wie vor allem L. Binswanger⁹⁶ zeigt, kommt es beim Trauernden selbst, mit dem Abschied vom Verstorbenen, auch zu einem Abschied von der eigenen bisherigen Daseinsweise, und der Hinterbliebene übernimmt irgendwie das Wesen des Verstorbenen, es kommt zur ‹Wesenseinbildung›»⁹⁷. Auch für Kuhn bildet die echte Liebe zum Verstorbenen die Voraussetzung für eine solche existentielle Wandlung⁹⁸, wobei er keineswegs die nekrophoben Züge in unserm Verhältnis zur Leiche verkennt⁹⁹. Der Autor, Chefarzt der Psychiatrischen Klinik in Münsterlingen (Schweiz), hat mir selber zwei Beispiele mitgeteilt, die für meine Untersuchung überaus bedeutsam sind. Das erste gehört wiederum in den Bereich der Psychopathologie, was es jedoch für unsere Überlegungen nicht entwertet. Für den ‹Naturmenschen› ist

⁹⁵ Mordversuch eines depressiven Fetischisten und Sodomisten an einer Dirne. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 116 (1948) 66 ff.

⁹⁶ *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* 4 (München-Basel 1962) 167 ff.

⁹⁷ S. 121.

⁹⁸ Siehe auch S. 147.

⁹⁹ Kuhn beschreibt in der Folge die Veränderung der Umwelt durch den Tod eines geliebten Menschen. Sie bekommt einen Zug des Irrealen durch das ‹Mitsein mit dem Toten›, sie wird phantastischer, träumerischer oder mystischer. Der Trauernde löst sich von der realen Welt des alltäglichen Lebens und gleitet zurück in die Vergangenheit (S. 123). Das Todesproblem in philosophisch-anthropologischer Sicht beschreibt (mit reicher Literaturangabe): Hans Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie II* (Basel 1946) 73 ff.

das abnorme Verhalten keineswegs immer negativ, sondern oft, wie im Falle der Besessenheit, ehrfurchterheischend, beispielhaft, weil sich darin das Dämonische äussert. Doch zu unserm Beispiel: Einer zwanzigjährigen Schneiderin war der Vater gestorben. Einige Tage nach der Kremation holten Mutter und Tochter seine Asche nach Hause, um sie später auf dem Friedhof zu bestatten. Nach dem Abendbrot breitete die Tochter vor den Augen der Mutter auf dem Essplatz eine Zeitung aus, holte die Urne hervor und schüttete die Asche drauf. Nun spielte sie mit der Asche, vor allem den Knochenstücken, ohne darin subjektiv einen besondern Sinn zu finden. Die Mutter schaute zu und erklärte dann, sie solle die *«War»* wieder versorgen. Offenbar kam ihr das Treiben der Tochter doch etwas unheimlich vor. Die junge Frau füllte darauf die Asche wieder in die Urne, und nach einigen Tagen wurde diese auf dem Friedhof bestattet. Am Morgen nach dem Vorfall ging die Tochter wie üblich zur Arbeit in die Textilfabrik. Da sagte ihr eine Mitarbeiterin, jetzt habe sie gemeint, ihr Vater komme, so sehr habe sie seinen Gang nachgeahmt. Der Vater war als Mechaniker in der gleichen Fabrik tätig gewesen und täglich bei den Schneiderinnen erschienen, um die Nähmaschinen zu kontrollieren. So waren sein Gang und sein Gehaben den Schneiderinnen durchaus vertraut. Es spielten sich in der Folge weitere derartige Erlebnisse ab. So wurde beobachtet, dass die junge Frau Werkzeuge, die sie für einfache Reparaturen an der Nähmaschine brauchte, in der genau gleichen Weise in die Hand zu nehmen begann, wie es seinerzeit der Vater getan hatte und wie sie es selbst vorher nie gemacht hatte. Mit der Übernahme der *«Bewegungsgestalten»* war für die junge Frau die Trauer um den Vater verschwunden. Er fehlte ihr nicht mehr, und sie konnte wieder fröhlich sein. Diese Übernahme der Bewegungsweise des Vaters erfolgte in keiner Weise bewusst oder willkürlich, sondern stellte sich von selbst nach dem eigentümlichen Hantieren mit der Asche des Toten ein. Nach Prof. Kuhn dürfte es sich um eine Introjektion handeln, d.h. um die Übernahme der Bewegungsgestalt und auch psychischer Züge durch den Trauernden. Er fährt fort: *«Vom psychiatrischen Standpunkt aus muss man das Phänomen als pathologisch bezeichnen, wenn auch analoge Ereignisse möglicherweise öfters vorkommen. Wo die Grenze zwischen normalen Trauerreaktionen und pathologischen Ausgestaltungen liegt, ist allerdings sehr schwer zu sagen.»*

Das weitere Schicksal dieser Frau ist bedeutsam: *«Zwei Jahre später hat die Tochter dann geheiratet und zwar einen Mann, von dem sie selbst wusste, dass er sehr problematische Charakterzüge aufwies.»*

Sie wurde in der Ehe sehr unglücklich, gebar vier Kinder und sah sich deshalb gezwungen, beim Mann, der immer mehr ins Trinken kam, auszuhalten. Es entstanden immer schwerere Spannungen, die damit endeten, dass die Frau, 20 Jahre später, von ihrem Mann erschossen wurde, was sie sehr klar vorausgesehen hatte. Auf Grund einer recht eingehenden Kenntnis der Persönlichkeit der Frau kann mit grosser Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass die seinerzeit erfolgte Identifizierung mit dem verstorbenen Vater sie selbst auf diese Weise in den Tod getrieben hat, wobei freilich andere Zusammenhänge und Beweggründe mitgespielt haben.» Das sind seltsame und überraschende Feststellungen. Halten wir vorerst fest: Die Identifikation mit dem Verstorbenen wirkte trauerlösend, mit ihr verbunden waren Todessehnsucht und eigenes Todesschicksal¹⁰⁰.

Prof. Kuhn hat mir einen weiteren Vorfall mitgeteilt, der nun nicht mehr im Bereich des Pathologischen liegt und eine frappante Parallele zum eingangs erzählten Beispiel der Tscheremissen liefert: Nach der Trauerfeier für einen abgestürzten Piloten fanden sich die Flugkameraden zu einem Nachtessen zusammen, wobei zwar Alkohol, aber mässig getrunken wurde. Es herrschte eine sehr gedrückte Stimmung, und zwar während längerer Zeit, bis plötzlich ein Kamerad aufstand und eine Art Pantomime aufführte, in der er als harfenspielender Engel auftrat. Schliesslich sang er ein Lied. So verkörperte er den verstorbenen Kameraden, mit dem Engel seine Fliegernatur und mit dem Lied eine Vorliebe des Toten; denn dieser hatte gerne gesungen. Darauf war die gedrückte Stimmung gelöst, und es begann ein frohes Gelage.

Die Übereinstimmung mit dem Brauch der Tscheremissen ist überraschend. Auch dort ein Mahl zu Ehren des Toten, auch dort gedrückte Stimmung, bis der Tote selbst auftritt, mit Musik und Tanz, und die Trauer löst. Nur dass es sich hier um ein spontanes, aus den Tiefen der Seele aufquellendes Verhalten handelt, während dort der Vorgang durch die Sitte festgelegt ist. Danach können wir sagen: Im Verhalten jenes einen Piloten haben wir den vorbildlich schöpferischen Akt, aus dem heraus Sitte entstehen kann. Deutlicher formuliert: Es ist der grosse Trauernde, der besonders tief erlebt und dieses Erleben auszudrücken weiss, der am Anfang solcher Sitten steht. Er wird als vorbildlich empfunden, sein Verhalten nachgeahmt und schliesslich als von der Sitte gefordert erachtet. Karl Meuli hat auch

¹⁰⁰ Nur kurz verweise ich auf die häufige Vorstellung der Völker, dass der Darsteller des Toten diesem bald ins Schattenreich folgt. So bei den Mossi (oben S. 197) usw.

dies bereits ausgesprochen: «Dieser Mensch also, nüchtern gesprochen das sozial wertvolle Individuum, hat diese Formen geschaffen; er ist der Erfinder, der Anreger und Formgeber der Sitte»¹⁰¹.

Doch versuchen wir, noch tiefer zu ergründen, was sich seelisch bei einem solchen Verhalten abspielt! Wir haben von Introjektion gesprochen. Wir haben gesehen, dass diese Identifikation für den Betreffenden und die Umgebung trauerlösend wirkt. Aber warum denn eigentlich?

Warum löst die Personifikation des Toten die bleierne Schwere und nimmt das Gedrücktsein weg? Ist es nicht so: Durch die Darstellung des Toten, durch seine Verkörperung in Freundesgestalt wird die harte, unerbittliche Grenze zwischen Leben und Tod verwischt, ein Unwiderrufliches rückgängig gemacht; für eine Zeitlang wird der Tote wieder in den Kreis der Lebenden, in unsere Mitte zurückgeholt. Ja mehr noch, etwas von seinem Wesen geht auf den liebenden Darsteller über, bleibt in ihm wirksam und sichtbar für die Zukunft¹⁰². Damit ist der Verlust nicht vollständig und der Tod nicht ein Letztes. Und noch eines: Durch das Hineinholen des Toten in unsern Kreis nehmen wir ein Stück seines Todes auf uns, wir identifizieren uns mit seinem Los, nehmen teil an seinem Tode¹⁰³ in einer Art 'participation mystique'. Damit ist eine neue Gemeinschaft entstanden, die der Lebenden und der Toten, die Toten fortlebend in den Lebenden¹⁰⁴. Wo

¹⁰¹ (oben Anm. 85) 108.

¹⁰² Gabriel Marcel drückt dies so aus: «Il (le mort que nous avons aimé) continue pour le moins à vivre en nous, bien qu'il nous soit impossible, dans l'état rudimentaire de notre psychologie et de notre métaphysique, de définir clairement ce que peut être cette symbiose.» *La fidélité créatrice*. *Revue internationale de philosophie* 2, 5, zitiert bei Binswanger (oben Anm. 96) 173, Anm. 16.

¹⁰³ Auch Ranke (oben Anm. 2) 206f. spricht von einer Partizipation am Totendasein. Doch liegt seine Berufung auf die Ströme gleichen Bluts und Erbgutes (ebda. 360), die eine volle Vertretung des Toten ermöglicht, weit von unserer Interpretation, welche die Sympathie, den tiefen seelischen Bezug, zur wesentlichen Voraussetzung der Sitte macht. Ganz allgemein deutet Ranke die Darstellung des Toten mehr aus einem Rechtsanspruch, einer Forderung des Toten als Lebender Leichnam, während wir die seelischen Bedürfnisse des Trauernden in den Vordergrund stellen. Zudem sieht Ranke in der lebenden Totenrepräsentation eine Urform, in den blossen Wechselreden aber Zerfallserscheinungen (229). Für uns ist die belebte Totendarstellung eine höchste Ausformung der Sitte. Sehr verdienstvoll erscheint es uns, wenn Ranke (371 ff.) sich gegen die Überbetonung der Furcht vor dem Toten und die Hintanstellung der Totenverehrung ausspricht.

¹⁰⁴ In schöner, dichterisch überhöhter Weise hat Edmond Gilliard nach dem Tode seiner Mutter diese Sehnsucht und dieses Bewusstsein ausgesprochen: «Et sept ans que j'attends / L'accomplissement de ta mort en moi-même; / Que je travaille à consommer ton agonie... / A me rendre semblable à celle que tu es, / Pour rétablir la communion originelle, / Pour restaurer, – dans ta mort qui ne hait plus ma vie, / Dans ta mort qui me fait rémission de ma vie, – / L'exclusive identité de nos substances...». *La Passion de la Mère et du Fils* (Lausanne 1928).

bleibt da noch der Anlass zu übermässiger Trauer, zu Schuldgefühlen? Gebrochen ist der Bann. Wir dürfen uns wieder freuen, uns den irdischen Dingen zuwenden. Denn in uns freut sich ja der Tote mit: «Je satter die Gäste, desto satter der Tote, je fröhlicher die Gäste, desto froher der Tote.»