

Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes (1907)¹

Robert Hertz

Jeder von uns glaubt ausreichend zu wissen, was der Tod ist, weil er ein vertrautes Ereignis darstellt und intensive Gefühle hervorruft. Es erscheint sowohl lächerlich als auch frevelhaft, den Wert dieser innig-vertrauten Erkenntnis in Zweifel zu ziehen und mit Vernunft ein Thema anzugehen, für das eigentlich nur das Herz zuständig ist. Jedoch stellen sich Fragen hinsichtlich des Todes, die vom Herzen aus nicht beantwortet werden können, da das Herz sie ignoriert. Bereits für die Biologen ist der Tod kein einfaches und evidentes Faktum. Er ist ein Problem, das sich für eine wissenschaftliche Untersuchung anbietet.² Aber wenn es sich um ein menschliches Wesen handelt, sind die physiologischen Phänomene nicht alles, was den Tod ausmacht. Dem organischen Geschehen fügt sich ein Komplex von Glaubensvorstellungen, Emotionen und Handlungen zusätzlich hinzu, die ihm seinen ganz eigenen Charakter verleihen. Man sieht das Leben, das stirbt, aber man drückt diesen Tatbestand in einer ganz besonderen Sprache aus: Man sagt, die Seele reist in eine andere Welt, in der sie ihre Vorfahren wiedertreffen wird. Der Körper des Verstorbenen wird nicht wie die Leiche irgendeines Tieres betrachtet: Er muss eine bestimmte Versorgung bekommen und eine ordentliche Bestattung; nicht nur einfach aus Gründen der Hygiene, sondern aus moralischer Verpflichtung. Schließlich beginnt mit dem Tod für die Hinterbliebenen eine Trauerzeit, während derer ihnen spezielle Pflichten auferlegt werden. Was auch immer sie

1 Der Beitrag ist zuerst erschienen unter dem Titel *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* in der *Année sociologique*, Band X, 1907, S. 48-137. Die Fußnoten wurden, wenn nötig, durch bibliografische Angaben ergänzt.

2 Vgl. Albert Dastre: *La vie et la mort*, Paris 1903, S. 296 ff.

persönlich fühlen mögen, sie werden dazu angehalten, während einer gewissen Zeit ihren Schmerz zu zeigen, und sie müssen die Farbe ihrer Kleidung wechseln sowie ihre gewohnte alltägliche Lebensweise ändern. So hat der augenblickliche Tod eine spezifische Bedeutung für das soziale Bewusstsein [conscience]. Er ist das Objekt einer kollektiven Repräsentation [représentation collective]. Diese Repräsentation ist komplex und veränderlich: Sie erfordert sowohl eine Analyse ihrer Elemente als auch eine Erforschung ihrer Entstehung. Zu dieser doppelten Untersuchung möchten wir hier einen Beitrag leisten.

Die in unserer Gesellschaft allgemein vertretene Meinung lautet, dass sich der Tod in einem einzigen Augenblick vollzieht. Der Zeitraum von zwei oder drei Tagen zwischen dem Tod und der Bestattung hat keine andere Bedeutung als die materiellen Vorbereitungen zu treffen und die Verwandten und Freunde einladen zu können. Keine Zwischenzeit trennt das zu kommende Leben [la vie à venir] von dem, das eben erloschen ist: Wenn der letzte Seufzer getan ist, erscheint die Seele vor ihrem Richter und bereitet sich darauf vor, die Früchte ihrer guten Werke zu ernten oder ihre Sünden zu sühnen. Nach dieser jähen Katastrophe beginnt eine mehr oder weniger lang anhaltende Trauer. An bestimmten Daten und insbesondere am »Jahresende« werden Gedächtnisfeiern zu Ehren des Verstorbenen abgehalten. Diese Konzeption des Todes und diese bestimmte Art und Weise von Ereignissen, aus denen der Tod besteht und die auf ihn folgen, sind uns so vertraut, dass wir uns schwer vorstellen können, dass sie nicht zwangsläufig immer so sein müssen.

Aber die Tatbestände, die in vielen, im Vergleich zu uns weniger fortgeschrittenen Gesellschaften zu finden sind, passen nicht in diesen Rahmen. Wie Lafitau schon sagte: »Bei den meisten wilden Völkern sind die verstorbenen Körper erstmal nur in der Grabstätte aufbewahrt, in die man sie zuerst gebracht hat. Nach einer gewissen Zeit finden für sie neue Bestattungen statt und man begleicht durch endgültige Bestattungsriten vollends die Schuld ihnen gegenüber.«³ Dieser Unterschied in den Praktiken ist kein einfacher Zufall, wie wir sehen werden. Er bringt die

3 Joseph-François Lafitau: *Mœurs des sauvages américains*, Paris 1724, Bd. II, S. 444.

Tatsache zum Vorschein, dass der Tod nicht immer so repräsentiert und empfunden wurde, wie es bei uns der Fall ist.

Wir werden auf den folgenden Seiten versuchen, die Gesamtheit der auf den Tod bezogenen Glaubensvorstellungen und Bestattungspraktiken darzustellen, von denen die doppelten Bestattungen ein Teil sind. Deswegen beziehen wir uns zuerst auf Daten, die ausschließlich bei den indonesischen Völkern und insbesondere bei den Dayak von Borneo gesammelt wurden,⁴ bei denen dieses Phänomen in typischer Form vorkommt. Dann zeigen wir anhand von Dokumenten, die sich auf andere ethnografische Gebiete beziehen, dass es sich hier nicht um rein lokale Tatbestände handelt. In unserer Darstellung folgen wir der Reihenfolge der Fakten selbst, und wir behandeln zuerst den Zeitraum, der zwischen dem Tod (im üblichen Sinne des Wortes) und den endgültigen Trauerfeierlichkeiten vergeht, und daraufhin dann die abschließende Zeremonie.

I. Die Übergangszeit

Man kann die Vorstellungen und Praktiken, die der Tod verursacht, in drei Punkte untergliedern, je nachdem, ob sie den Körper des Verstorbenen, seine Seele oder die Hinterbliebenen betreffen. Diese Unterscheidung hat gewiss keinen absoluten Wert, aber sie vereinfacht die Darstellung der Tatsachen.

4 Ihre Institution ist uns relativ gut bekannt. Friederich Grabowsky hat die Dokumente über die Dayak im Süd-Osten (Olo Ngadju und Ot Danum) gesammelt, und er hat ihnen einige persönliche Bemerkungen in einem wichtigen, aber ein wenig umstrittenen Aufsatz hinzugefügt: »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dajakern, in Internat. Archiv f. Ethnografie II, 1889, S. 177 f. In diesem Aufsatz findet man eine Bibliografie; die beste Quelle bleibt August Hardeland, der im Anhang zu seiner dayakischen Grammatik (*Versuch einer Grammatik der dajakischen Sprache*, Amsterdam 1858) den vollkommenen Text und die literarische Übersetzung einer großen Anzahl der Lieder veröffentlicht hat, die von Priesterinnen im Laufe des *Tiwah* rezitiert werden. [Hertz bezieht sich in seiner Abhandlung hauptsächlich auf die Olo Ngadju-Dayak. August Hardeland (1814-1890) war u.a. in Borneo Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft.]

a) Der Körper: Die vorläufige Bestattung

Bei den Völkern des malaysischen Archipels, die den Einfluss der fremden Zivilisationen noch nicht so sehr erleiden mussten, besteht der Brauch, die Leiche nicht sofort in ihre letzte Grabstätte zu schaffen. Diese Überführung kann nur nach einem mehr oder weniger langen Zeitraum stattfinden, während dem der Körper an einem vorläufigen Ort verwahrt wird.

Die allgemeine Regel bei den Dayak scheint zu sein, dass man die Leichen der Oberhäupter und der reichen Leute bis zur endgültigen Beisetzung innerhalb ihres eigenen Hauses aufbahrt. Der Körper wird dann in einen Sarg eingeschlossen, dessen Schlitze mit einer harzigen Substanz verstopft werden.⁵ Die niederländische Regierung hat aus hygienischen Gründen diese Praxis in zumindest einigen Distrikten verboten. Aber abgesehen von dieser ausländischen Intervention müssen noch andere Ursachen die Verbreitung dieser Art der vorläufigen Bestattung eingeschränkt haben.

Die Lebenden schulden dem Toten, der mitten unter ihnen verbleibt, alle Arten von aufmerksamer Behandlung. Es gibt eine permanente Totenwache, die wie in Irland oder bei unserer ländlichen Bevölkerung, aber für einen im Vergleich dazu längeren Zeitraum, viel Unruhe und sehr hohe Unkosten mit sich bringt.⁶ Außerdem zwingt die Anwesenheit einer Leiche im Haus den Bewohnern oftmals strenge Tabus auf: Ein lästiger Zwang, der umso spürbarer ist, da das Langhaus der Dayak an sich allein

5 Vgl. zu den Olo Ngadju, Grabowsky, »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest«, a. O., S. 182; über die Olo Maayan: S.W. Tromp: »Das Begräbnis bei den Sihongern«, in Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1877, S. 48; über die Dayak von Kutai siehe Tromp: »Uit de salasila van Koetei«, in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Den Haag, 5te v., III, 37, S. 76, und Carl Bock: *The Head-Hunters of Borneo*, London 1881, S. 141-142; über die Kayans, ein am Flussufer des Tinjar wohnendes Volk, s. Hose in Ling Roth: *Natives of Sarawak*, London 1896, Bd. 1, S. 148; über die Long Kiput am Fluss Baram siehe Willy Kükenthal: »Ergebnisse einer zoologischen Forschungsreise in den Molukken und Borneo«, in Abhandlungen der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft 22-25, Frankfurt/M., S. 270; über die Skapan: Brooke Low, in Roth, ebd., S. 152-153; über die Dusun und die Murut im Norden der Insel s. Roth, ebd., S. 151 und 153.

6 Grabowsky: »Der Distrik Dusun-Timor in Süd-Ost Borneo und seine Bewohner«, in *Ausland* 57, 1884, S. 472; Tromp, Sihonger, a.O., S. 47 f.

oftmals das ganze Dorf ist.⁷ Deshalb ist diese lang ausgedehnte Aufbahrung heutzutage außergewöhnlich.

Was die Toten betrifft, die solche schwere Opfer nicht zu verdienen scheinen, so gibt man ihnen eine Schutzhütte, indem man den Sarg nach einer Aufbahrungszeit von einigen Tagen entweder in eine auf Pfähle erhöhte Miniaturholzhütte legt⁸ oder, was öfter der Fall ist, ihn einfach auf eine Art Podest stellt, das durch ein Dach geschützt wird.⁹ Diese vorläufige Grabstätte befindet sich manchmal in der unmittelbaren Nachbarschaft des Hauses des Verstorbenen, aber noch öfter ist sie ziemlich weit entfernt an einem verlassenem Ort inmitten des Waldes.¹⁰ Auch wenn der Verstorbene keinen Platz mehr im großen Haus der Lebenden hat, so besitzt er zumindest sein kleines Zuhause, das jenen Häusern sehr ähnlich ist¹¹, in dem die Dayak-Familien zeitweise wohnen, wenn der Reisanbau sie zwingt, sich auf einem oftmals sehr großen Territorium zu zerstreuen.¹²

Obwohl es scheint, als sei diese Art der vorläufigen Bestattung die am meisten verbreitete im malaysischen Archipel, so ist sie nicht die Einzige, die es hier gibt; sie könnte vielleicht von einer noch älteren Art und Weise stammen, die wir an verschiedenen

7 Vgl. z.B. Anton Willem Nieuwenhuis: *Quer durch Borneo*, I, Leiden 1907, S. 27.

8 Vgl. Tromp, Koetei, a.O., S. 76; nach Salomon Müller (»Reis in het Zuidelijk gedeelte van Borneos, in Verhandlingen ov. de Natuurlijke Geschiedenis der Nederl, overzeesche Bezittingen, afd. Land en Volkenk., S. 402), wird der Sarg bei den Olo Ngadju, Grenzbewohner der Bidayu, mit mehreren anderen in einem kollektiven Grab, dem *sandong raung*, abgelegt; aber dieser Aussage wird durch Hardeland widersprochen (*Dajakisch-deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, S. 503), der uns ausdrücklich sagt, dass der Sarg (*raung*) in die kollektive Grabstätte oder *sandong* nur bei der Endzeremonie gebracht wird. Wenn die durch Müller wiedergegebene Tatsache stimmen würde, wäre dies außergewöhnlich: Die Regel ist, dass während der gefährlichen Zwischenzeit der Sarg isoliert wird.

9 Vgl. z.B. Grabowsky: »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest, a.O., S. 181-182.

10 Hardeland: *Versuch einer Grammatik der dajakischen Sprache*, Amsterdam 1858, S. 350; Michael Theophile Hubert Perelaer: *Ethnographische beschrijving der Dajaks*, Zaltbommel 1870, S. 224-225.

11 Bei den Olo Ngadju trägt es den gleichen Namen: *pasab*; vgl. zu diesem Begriff, Hardeland: *Dajakisch-deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859. Bei den Alfuren im Norden von Halmahera heißt die vorläufige Grabstätte »das Haus des Toten«; Frederik Sigismund Alexander de Clercq: »Dodadi Mataoe en Gowa ma-taoe of zielenhuisjes in het district Tobelo op Noord-Halmahera«, in Internationales Archiv für Ethnographie, II, 1889, S. 208.

12 Vgl. insbesondere Nieuwenhuis: *Quer durch Borneo*, Leiden 1907, S. 162.

Orten erwähnt finden¹³: die Aufbahrung des Leichnams, eingewickelt in Rinde, in den Ästen eines Baumes. Andererseits, anstatt den Sarg der Luft auszusetzen, bevorzugt man oftmals, ihn mehr oder weniger tief zu begraben, auch wenn er später exhumiert werden soll.¹⁴ Wie vielfältig diese Bräuche auch immer sind, die oft am selben Ort gleichzeitig existieren und sich gegenseitig ersetzen, der Ritus bleibt seinem Wesen nach konstant: Während der Körper des Verstorbenen auf die zweite Bestattung wartet, wird er vorläufig an einer von der endgültigen Grabstätte deutlich verschiedenen Stelle aufbewahrt: Fast immer wird er isoliert.

Diese Wartezeit ist von unterschiedlicher Dauer. Um nur die Olo Ngadju als Beispiel zu nehmen: Einige Autoren erwähnen einen Zeitraum von sieben bis acht Monaten oder einem Jahr zwischen dem Zeitpunkt des Todes und den Feierlichkeiten der Endzeremonie, genannt das *Tiwah*.¹⁵ Aber nach Hardeland ist dies ein minimaler Zeitraum, auf den man sich nur selten beschränkt¹⁶: Der gewöhnliche Aufschub liegt bei ungefähr zwei Jahren, er wird aber ziemlich oft überschritten, und in vielen Fällen vergehen vier, sechs¹⁷ oder sogar zehn Jahre,¹⁸ bevor dem Leichnam die letzten Ehren erwiesen werden.¹⁹ Diese ungewöhnliche Verschie-

13 Zu Timorlaut siehe Johann Gerard Friedrich Riedel: *De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, s'Gravenhage 1886, S. 305-306; bzgl. Timor s. Henry O. Forbes: *A naturalist's wanderings in the Eastern Archipelago*, London 1885, S. 434; über die Toumbuluh von Minahassa, vgl. Riedel: »Alte Gebräuche bei Heirathen, Geburt und Sterbefällen bei dem Toumbuluhstamm in der Minahassa«, in Internationales Archiv für Ethnographie, VIII, 1895, S. 108-109.

14 Bei den Olo Ngadju gibt es so lange kein Begräbnis, bis man dafür Sorge getragen hat, dass der Zeitraum vor der zweiten Bestattung abgelaufen ist. Wenn der Sarg über den Boden gehoben würde, wäre er der Gefahr ausgesetzt, auf den Boden zu fallen, was als unheilvolles Ereignis für die Familie angesehen wird. Über dem Grab baut man eine kleine Hütte; Grabowsky: »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest«, a.O., S. 182. – Bei den Olo Maanyan ist das Begräbnis die Regel, wenn man die Leiche nicht im Haus behält; Tromp, Sihonger, a.O., S. 46.

15 Halewijn, in Grabowsky, »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest«, a.O., S. 182.

16 *Dajakisch-deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, Begriff *Tiwah*.

17 Salomon Müller: »Reis in het Zuidelijk gedeelte van Borneo«, in Verhandlingen ov. de Natuurlijke Geschiedenis der Nederl. overzeesche Bezillingen, afd. Land en Volkenk., S. 402.

18 Hardeland: *Dajakisch-deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859

19 Nach Henry O. Forbes (*A naturalist's wanderings in the Eastern Archipelago*, London 1885, S. 434) ist im Timor der Zeitraum manchmal ein ganzes Jahrhundert (für wichtige Oberhäupter); die Verpflichtung, die Bestattungen zu feiern, wird dann mit dem Erbe vom Vater zum Sohn übertragen.

bung eines Ritus, der genauso für den Frieden und das Wohlergehen der Hinterbliebenen wie für das Seelenheil des Toten notwendig ist, erklärt sich durch die Bedeutung des Festes, das mit dem Ritus obligatorisch einhergeht: Das Fest bringt sehr komplexe materielle Vorbereitungen mit sich, die selbst oft ein Jahr oder sogar noch mehr Zeit in Anspruch nehmen.²⁰ Es setzt eine beträchtliche Zahl finanzieller Mittel und Naturalien (zu opfernde Opfertiere, Lebensmittel, Getränke usw.) voraus, die selten verfügbar sind und die zuerst von der Familie angehäuft werden müssen. Außerdem verbietet es ein alter, noch von zahlreichen Stämmen im Landesinneren respektierter Brauch, das *Tiwah* zu zelebrieren, bevor nicht ein frisch abgeschnittener menschlicher Kopf besorgt wurde. Und das braucht Zeit, insbesondere seit dem hinderlichen Einschreiten der Europäer. Aber auch wenn diese externen Ursachen die langen Verzögerungen, die die Feier des *Tiwah* mit sich bringt, rechtfertigen, reichen sie nicht aus,²¹ um die Notwendigkeit einer Wartezeit zu erklären und deren Dauer festzulegen. Selbst wenn alle materiellen Bedingungen für die endgültigen Bestattungen erfüllt wären, könnten diese nicht sofort nach dem Tod stattfinden: Es muss nämlich auf die vollständige Verwesung des Leichnams gewartet werden, so dass nur noch die Gebeine übrig bleiben.²² Bei den Olo Ngadju und bei einigen anderen indonesischen Völkern wird dieses Muster vordergründig nicht sichtbar, wegen des extremen Ausmaßes des Totenfestes und wegen der kostspieligen und langen Vorbereitungen, das es erfordert.²³

20 Grabowsky, »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest«, a.O., S. 188.

21 Wie George Alexander Wilken denkt: *Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel*, Amsterdam/Leiden, 1884/1885, S. 77 f., S. 92 und »Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens«, in *Revue coloniale III*, 1886, S. 255 f., und *Revue coloniale IV*, 1887, S. 347 f.

22 Müller: »Reis in het Zuidelijk gedeelte van Borneo«, in *Verhandlungen ov. de Natuurlijke Geschiedenis der Nederl. overzeesche Bezittingen*, afd. Land en Volkenk.; Hardehand: *Djakasch-deutsches Wörterbuch*, Amsterdam 1859, Begriff *Tiwah*.

23 Einige Autoren führen die vorübergehende Aufbahrung der Leiche ausschließlich auf die Länge der notwendigen Vorbereitungen und der Schwierigkeit, sich Opfertiere für die Opferung zu verschaffen, zurück: vgl. für die Batak: Bernhard Hagen: »Beiträge zur Kenntnis der Battareligion«, in *Tijdschr. v. Ind. Taal Land en Volkenk.*, XXVIII, 1883, S. 517 und Carl Benjamin Hermann Baron von Rosenberg: *Der Malayische Archipel*, Leipzig 1878, S. 27; für die Niassais des Nordens: Rosenberg, ebd., S. 156; für Timor: Forbes, a.O., S. 434 f.; für die Kei-Inseln: Rosenberg, ebd., S. 351.

Aber bei anderen Stämmen ist die Verpflichtung, darauf zu warten, dass die Knochen trocken sind, um den endgültigen Ritus durchzuführen, zweifellos die direkte Ursache für den Zeitraum und sie bestimmt dessen Dauer.²⁴ Es ist folglich gerechtfertigt anzunehmen, dass der Zeitraum, der zwischen dem Tod und der Schlusszeremonie vergeht, normalerweise der Zeit entspricht, die für notwendig erachtet wird, damit die Leiche in einen skelettartigen Zustand übergeht, und dass sekundäre Ursachen auftauchen, die diesen Zeitraum manchmal auf unbestimmte Zeit verlängern.

Dass der Zustand der Leiche nicht ohne Wirkung auf das Bestattungsritual ist, zeigt die Sorgfalt, mit der die Hinterbliebenen die Schlitzlöcher des Sarges verstopfen und den Abfluss der faulen Substanzen nach draußen absichern, sei es, dass sie sie im Boden drainieren oder dass sie sie in einem Tongefäß sammeln.²⁵ Hier handelt es sich weder um eine besonders hygienische Sorgfalt (im dem Sinne, in dem wir diesen Begriff verstehen) noch – ausschließlich – um das Bestreben, die stinkenden Gerüche zu beseitigen: Diesen Völkern müssen wir hinsichtlich ihres Geruchsinns keine Gefühle und Skrupel zusprechen, diese sind ihnen fremd.²⁶ Ein Ausdruck, der während des *Tiwah* mehrmals ausgesprochen wird, gibt uns den wahren Grund dieser Praktiken wider: Der Fäulnisprozess der Leiche wird mit dem »versteinernen Blitz«

24 Es ist z.B. der Fall in Borneo für die Milanau, die Dusun und die Murut: Ling Roth, a.O., S. 150-152; für die Longkiput: Kükenthal, a.O., S. 270; für die Dayak im Westen am Ufer des Kapuas: Pieter Johannes Veth: *Borneo's Wester Afdeeling*, II, Zaltbommel 1856, S. 270; für die Ot Danom: Calm Schwaner: *Borneo*, II, Amsterdam 1853/1854, S. 151; – in Sumatra für die Karo-Batak: Hagen, ebd., S. 520; auf Timorlaut nach Forbes, a.O., S. 322f. und Riedel: *Sluiken kroesharige russen*, a.O., S. 305-306; in Buru: Forbes, a.O., S. 405; für die Alfuren im Osten von Celebes (Sulawesi): Bosscher, in Wilken: *Het Animisme*, a.O., S. 179; im Norden von Halmahera: de Clercq, a.O., S. 208; auf der Insel Babar: Riedel, ebd., S. 359.

25 Zu diesem Zweck wird ein Bambusrohr durch ein Loch am Boden des Sarges gezogen; vgl. z.B. über die Olo Ngadju: Grabowsky, »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest«, a.O., S. 181 [im Folgenden einfach nur »Tiwah«]; über die Batak: Herman Neubronner van der Tuuk: *Bataksch-Nederduitsch Woordenboek*, Amsterdam 1861, S. 165; über die Alfuren im Distrikt von Bolaang-Mongondou: N.P. Wilken & J.A. Schwarz: »Allerlei over het land en volk van Bolaäng Mongondou«, in Mededeelingen Nederlandsche Zendelingenootschap, XI, 1867, S. 323.

26 Hugh Low: *Saravak: ist inhabitants and productions*, London 1848, S. 207: »Der eklige Geruch, den die Verwesung produziert (nachdem, was mir die Dayak oft gesagt haben), ist ihren Sinnen besonders angenehm«. In diesem Absatz geht es um die Leiche oder vielmehr um den abgeschnittenen Kopf eines Feindes.

verglichen, weil er die Bewohner des Hauses, die er trifft, auch durch einen plötzlichen Tod bedroht.²⁷ Der Grund, warum man es für so wichtig erachtet, dass die Verwesung in einem sozusagen geschlossenen Gefäß geschieht, ist der, dass die böse Macht, die in der Leiche ruht und mit den Gerüchen fest zusammenhängt, nicht nach draußen dringen und die Lebenden treffen darf.²⁸ Und andererseits will man nicht, dass die fauligen Substanzen im Inneren des Sargs bleiben, weil der Tote selbst, in dem Maße wie die Austrocknung seiner Knochen fortschreitet, von der Leicheninfektion schrittweise befreit werden muss.²⁹

Die mystische Bedeutung, die die Indonesier dem Zerfall des Körpers beimessen, zeigt sich auch in den Praktiken, die sich auf die Verwesungsrückstände beziehen. Bei den Olo Ngadju wird der Topf, in dem sie gesammelt werden, bei den Feierlichkeiten der zweiten Bestattung zerbrochen, und die Bruchstücke werden zusammen mit den Gebeinen in die endgültige Grabstätte gelegt.³⁰ Der Brauch bei den Olo Maanyan weist noch mehr Bedeutungen auf: Wenn die Leiche im Haus aufbewahrt wird, trennt man am neunundvierzigsten Tag nach dem Tod den Topf ab und untersucht seinen Inhalt: »Wenn er zu viele Substanzen enthält, ist eine Strafe auferlegt³¹, die Verwandten (des Verstorbenen) haben nicht ihre Pflicht erfüllt«. Der Topf wird dann wieder sorgfältig an

27 Hardeland: *Grammatik*, a.O., S. 218 (und die Erläuterung). – Adolf Bernhard Meyer und O. Richter (Die Bestattungsweisen in der Minahassa, in Abhandlungen und Berichte des Kon. Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden, IX, Ethnogr. Miscellen, 1, 6, 1896, S. 110, B. 1) schlagen vor, dass der hermetische Verschluss des Sarges vielleicht den Grund gehabt hat, den befürchteten Ausbruch der Seele des Verstorbenen zu verhindern; sie fügen hinzu, dass der Geruch der Verwesung als das Zeichen der Anwesenheit der Seele angesehen werden konnte. Der von Hardeland übertragene Text scheint zu beweisen, dass die Furcht vor einer mystischen Gefahr wirklich das entscheidende Motiv ist und dass es zugleich unnötig ist, hier den Begriff der Seele des Toten einzubringen.

28 Perham, in Roth: *The natives of Sarawak*, I, London 1896, S. 204, S. 210 über die See-Dayak, die eine unmittelbare Bestattung praktizieren: »Der Körper eines Verstorbenen wird weder Körper, noch Leichnam genannt; er ist ein *antu* (Geist); und wenn ihn die Lebenden lange bei sich aufbewahren würden, würden sie sich bösen [sinistres !] übernatürlichen Einflüssen aussetzen«.

29 Vgl. siehe unten, Seite 77.

30 Grabowsky, »Tiwah, a.O., S. 181; nach Salomon Müller, a.a.O., wird der Topf an dem Ort begraben, wo die Reste der Leiche verbrannt wurden.

31 Dieser ziemlich vage Hinweis bedeutet zweifellos, dass die Verwandten in diesem Fall nicht von den Tabus und Befolgungen der Trauer entbunden sein können.

den Sarg angebracht, und das ganze Überbleibsel bleibt im Haus bis zur Schlusszeremonie.³² Dieser Ritus ist selbstverständlich nur ein Relikt: Um seinen ursprünglichen Sinn zu rekonstruieren, reicht es aus, ihn mit Praktiken an anderen Orten des malaysischen Archipels zu vergleichen. Auf der Insel Bali ist es üblich – obgleich sie sehr vom Hinduismus beeinflusst wurde –, den Körper während vieler Wochen im Haus aufzubewahren, bevor er verbrannt wird: Der Sarg wird von unten durchlöchert, »um die Flüssigkeiten abfließen zu lassen, die man in einer Schale sammelt, die jeden Tag feierlich geleert wird.«³³ Auf Borneo selbst sammeln die Dayak des Kapuas-Flusses schließlich die von der Verwesung herstammenden Flüssigkeiten in Tonschüsseln und vermischen sie mit Reis, den die Verwandten des Toten in der Trauerzeit essen.³⁴ Es ist besser, uns die Interpretation dieser Bräuche für später aufzusparen, da wir sie in noch weit verbreiteter Art und auf noch komplexere Weise außerhalb des Gebiets wiederfinden, das wir untersuchen. Ziehen wir zunächst vorläufig den Schluss, dass die Indonesier den Veränderungen, die sich im Leichnam vollziehen, eine besondere Bedeutung beimessen: Dabei halten ihre Repräsentationen [représentations] sie davon ab, die Bestattungsriten sofort zum Abschluss zu bringen, und sie schreiben

32 Tromp, »Sihonger«, a.O., S. 48; vgl. Grabowsky, »Duson-Timor«, a.O., S. 472.

33 *Relation d'une Ambassade hollandaise à Bali en 1633*, in *Histoire générale des Voyages*, Bd. XVII, S. 59; vgl. John Crawfurd: *History of the Indian Archipelago*, Edinburgh 1820, S. 255.

34 Ritter, in Veth, a.O., II, S. 270. – Um den Vergleich zwischen diesen Dayak im Westen und den Olo Maanyan noch zu vervollständigen, müssen wir hinzufügen, dass während der neunundvierzig Tage, die der eigentümlichen Zeremonie, die man beobachtet hat, vorausgehen, die nächsten Verwandten des Verstorbenen bei diesen statt Reis »jelai« essen müssen; seine Körner sind klein, von brauner Farbe und haben einen *ziemlich unangenehmen Geruch* und einen sehr schlechten Geschmack (Tromp, ebd., S. 47 und S. 44). Erlaubt uns das dicht mit dem Ritus des 49. Tages verbundene Detail, das wir unterstrichen haben, anzunehmen, dass das »jelai« für die Sihonger (nach dem Untergang des alten Brauchs) der Ersatz für den von Leichensubstanz durchdrungenen Reis ist, der den westlichen Dayak vorgeschrieben wird? – Diese Hypothese ist übrigens nicht notwendig für unsere Interpretation: Die »Pflicht«, um die es im oben erwähnten Absatz geht und gegen die die Verwandten nicht verstoßen dürfen, bestand darin, die Substanzen nicht im Topf ansammeln zu lassen, und ihren Teil aus ihm herauszunehmen. Später ist der Ritus eine beliebige Formalität geworden. – Auf einigen Inseln des Archipels von Timorlaut reiben sich die Eingeborenen den Körper mit den Flüssigkeiten ein, die aus der Leiche ihrer nächsten Verwandten oder Oberhäuptern kommen: Riedel: *De sluik- en kroesbarige rassen tusschen Selebes en Papua*, Gravenhage 1886, S. 308.

den Hinterbliebenen genau definierte Vorsichtsmaßnahmen und Befolungsregeln vor.

Solange der endgültige Ritus nicht feierlich begangen wurde, ist die Leiche ernsten Gefahren ausgesetzt. Es ist eine für die Ethnografen und Folkloristen geläufige Glaubensvorstellung, dass der Körper zu bestimmten Zeiten den Angriffen böser Geister und allen schädlichen Einflüssen, die den Menschen bedrohen können, besonders ausgeliefert ist:³⁵ Man muss dann mit Hilfe magischer Verfahren seine verringerte Widerstandskraft stärken. Der Zeitraum nach dem Tod ist in dieser Hinsicht besonders kritisch: Deshalb muss man aus der Leiche die bösen Geister austreiben und sie vor Dämonen schützen. Diese Beschäftigung führt, wenigstens zum Teil, zu den Waschungen und den unterschiedlichen Riten, die sich unmittelbar nach dem Tod auf den Körper beziehen, wie zum Beispiel der gängige Brauch, die Augen und die anderen Körperöffnungen mit Münzen oder Perlen zu schließen.³⁶ Außerdem legt sie den Hinterbliebenen die Pflicht auf, während dieser gefährlichen Phase bei dem Toten zu bleiben und an seiner Seite zu »wachen«, indem man häufig Gongschläge ertönen lässt, um die boshaften Geister auf Distanz zu halten.³⁷ So

35 Zum Beispiel der Körper eines Kindes während einer gewissen Zeit nach der Geburt oder der einer Frau während ihrer Menstruation.

36 Vgl. Nieuwenhuis, a.O. S. 89: Als Grund dafür gibt er das Verlangen an, »die bösen Geister zu beruhigen, die sich der Leiche bemächtigen könnten«; in Zusammenhang mit den Oberhäuptern erwähnt er übrigens unterschiedliche Schutzamulette. (In bestimmten Zeremonien, die mit Schwangerschaft oder Geburt verbunden sind, verstopfen sich die am meisten einer Gefahr ausgesetzten Leute die Ohren mit Baumwolle, »um nicht von den bösen Geister beunruhigt zu werden«); Riedel, »Alte Gebräuche«, a.O., S. 95 und 99). Es ist wahr, dass andere Autoren diesen Brauch so darstellen, als dass er nur für den Schutz der Lebenden bestimmt sei: vgl. Grabowsky: »Tiwah«, a.O., S. 179. Dieser Ritus ist wahrscheinlich zweideutig, und dies im Blick auf zwei Ziele, wie es oftmals vorkommt: Es handelt sich gleichzeitig und vage darum, den in der Leiche enthaltenen unheilvollen Einfluss daran zu hindern, sich nach draußen zu verbreiten, und damit den üblen Geistern, die in die Leiche eindringen und sich ihr bemächtigen möchten, den Weg zu versperren. Übrigens scheinen sich Elemente hinduistischer Herkunft in bestimmten Fällen mit dem ursprünglichen Brauch zu überlagern.

37 Tromp, »Sihonger«, a.O., S. 48; dieser Text behandelt den Fall, wenn die Leiche im Hause aufbewahrt wird. Aber in Timorlaut, wo sie am Meer in einiger Distanz zum Dorf aufgebahrt wird, stellt man auf dem Sarg (zumindest, wenn es sich um eine wichtige Persönlichkeit handelt) Figuren von Menschen auf, die Gongschlagen, schießen oder heftig gestikulieren, um die bösen Einflüsse weit von jenem, der dort eingeschlafen ist, davonzuscheuchen (to frighten away evil influences from the sleeper); Forbes, a.O., S. 322 ff. – Vgl. Küenthal, a.O., S. 180.

ist der Leichnam, der von einer besonderen Schwächung heimge-
sucht ist, für die Hinterbliebenen gleichzeitig sowohl ein Gegen-
stand der liebevollen Fürsorge als auch der Furcht.

b) Die Seele: Ihr vorläufiger Aufenthalt auf der Erde

Ebenso wie der Körper nicht sofort zu seinem »letzten Aufent-
haltsort« gebracht wird, ebenso gelangt die Seele nicht sofort nach
dem Tod zu ihrem endgültigen Bestimmungsort. Sie muss zuerst
eine Art Bewährungszeit ableisten, während der sie auf der Erde
in der Nachbarschaft der Leiche bleibt, im Wald umherirrt oder
die Orte besucht, an denen sie in ihrem Leben gewohnt hat: Nur
nach Ablauf dieser Zeit, während der zweiten Bestattung, wird sie
dank einer speziellen Zeremonie ins Land der Toten eintreten
können. Dies ist zumindest die einfachste Form, die dieser Glau-
ben annehmen kann.³⁸

Aber die Repräsentationen [représentations], die in Zu-
sammenhang mit dem Schicksal der Seele stehen, sind von Natur
aus vage und schwankend. Man darf nicht versuchen, ihnen allzu
bestimmte Umriss zu geben. Tatsächlich ist die sehr weit verbrei-
tete Meinung bei den Olo Ngadju³⁹ noch komplexer: Zum Zeit-
punkt des Todes spaltet sich die Seele in zwei Teile, die *salumpok
liau*, das »Mark der Seele«, das wesentliche Element der Persön-
lichkeit, und die *liau kerabang* oder Körper-Seele, die aus den Seelen
der Knochen, der Haare, der Nägel usw. besteht.⁴⁰ Diese Letztere
bleibt bis zum *Tivab* unbewusst und wie betäubt bei der Leiche.
Was die eigentliche Seele angeht, so lebt sie weiter, aber ihre Exis-

38 Man begegnet ihm (ausnahmsweise) bei den Olo Ngadju, Hardeland, *Wörterbuch*, S. 233 und *Grammatik*, S. 364, Fn. 223; Braches: »Sandong Raung, in Jahresberich-
te der Rheinischen Mission 1882, S. 102; bei den Olo Maanyan: Grabowsky: *Du-
son-Timor*, a.O., S. 47; und Tromp, »Sihonger, a.O., S. 47; bei den Bahau: Nieu-
wenhuis, a.O., I, S. 104; bei den Kayan: L. Roth: II, a.O., S. 142; auf den Inseln
von Seram (Riedel: *Sluik en kroesbarige rassen*, a.O., S. 144) und auf Bali (Van Eck,
in Wilken: *Animisme*, a.O., S. 52) ; etc.

39 Hardeland: *Wörterbuch*, S. 308 und S. 233; Perelaer, a.O., S. 219 und S. 227; Gra-
bowski: *Tivab*, a.O., S. 183 f.

40 Nieuwenhuis (a.O., S. 103) berichtet von der gleichen Unterscheidung bei den
Bahau; aber die zwei Seelen sind sogar während des Lebens des Individuums ge-
trennt.

tenz ist ziemlich unbeständig.⁴¹ Zweifellos erreicht sie schon am Tag nach dem Tod die überirdische »Stadt der Seelen«. Aber sie hat dort noch keinen bestimmten Platz. Sie fühlt sich noch nicht wohl in diesen hohen Regionen, ist traurig und wie verloren. Und sie vermisst ihre andere Hälfte. Deshalb flüchtet sie oft, um auf die Erde zurückzukommen, dort umherzuwandern und den Sarg zu überwachen, der ihren Körper in sich schließt. Das große Abschlussfest muss gefeiert werden, wenn man will, dass die Seele, die feierlich ins Land der Toten geführt wird und mit der *liau krahang* zusammentrifft, wieder eine sichere und substanzielle Existenz erlangt.⁴²

Ebenso trifft man bei den Alfuren im Zentrum von Celebes [Sulawesi] auf die Meinung, dass die Seele auf der Erde bei der Leiche bis zur endgültigen Zeremonie (*tengke*) bleibt. Aber der verbreiteste Glauben ist, dass sich die Seele sofort nach dem Tod in die unterirdische Welt begibt: Allerdings kann sie nicht gleich in die gemeinsame Wohnstätte der Seelen eintreten. Sie muss draußen in einem separaten Haus leben und dort auf die *tengke*-Feier warten. Der Sinn dieser Repräsentation [repräsentation] scheint deutlich zu sein, wenn wir sie mit einer Praxis vergleichen, die in denselben Stämmen beobachtet wurde: Die Eltern eines verstorbenen Kindes wollen manchmal seinen Leichnam bei sich behalten (statt ihn zu begraben). In diesem Fall dürfen sie nicht weiter im *kampung* [im Dorf] wohnen, sondern müssen sich in einer gewissen Distanz davon ein getrenntes Haus bauen. So sind es ihre eigenen Gefühle, die diese Stämme den Seelen in der jenseitigen Welt zuschreiben: Und die Gegenwart eines Toten während des Zeitraums vor der endgültigen Bestattung kann weder im Dorf der Lebenden noch in jenem der Toten gestattet werden. Der Grund dieser zeitweiligen Exklusion wird uns übrigens explizit genannt: »Lamo (Gott) kann den Gestank der Leichen nicht

41 Auch bieten ihr die Lebenden in ihrem Haus eine Art materiellen Halt an: Es handelt sich um ein Holzbrett, das mit bildlichen Darstellungen der letzten Reise der Seele und der Welt jenseits bemalt wurde; vgl. Grabowsky, »Tiwah«, a.O., S. 184.

42 Wenn das *Tiwah* nicht von der Familie gefeiert werden kann, dann ist die Seele in der großen Gefahr, dass sich dieser zeitweilige Zustand der Seele unendlich in die Länge zieht; nach einem charakteristischen Ausdruck heißt sie dann *liau matai*, tote Seele (Grabowsky, »Tiwah«, a.O., S. 181).

ertragen«. Obwohl diese Aussage vielleicht irgendein Element ausländischer Herkunft beinhaltet, ist der Gedanke, den sie ausdrückt, gewiss einheimisch: Man nimmt an, dass, nur wenn die Verwesung der Leiche beendet ist, der Neuankömmling unter den Toten von seiner Unreinheit befreit ist und er nun würdig zu sein scheint, in die Gesellschaft seiner Vorgänger aufgenommen zu werden.⁴³

Einige Stämme lassen dennoch kurz nach dem Tod ihre Priester die Zeremonie feiern, die die Seele bis zur anderen Welt führen muss.⁴⁴ Aber selbst in diesem Fall begibt sie sich nicht direkt in ihre neue Existenzweise. In der ersten Zeit ist sie sich nicht vollkommen bewusst darüber, diese Welt verlassen zu haben. Ihre Wohnstätte ist dunkel und unangenehm. Sie ist oft gezwungen, auf die Erde zurückzukommen, um Nahrung zu suchen, die ihr hier unten aber verweigert wird. Die Hinterbliebenen müssen durch bestimmte Regeln, insbesondere durch die Opfertgabe eines menschlichen Kopfes, diese unglückliche Situation ein bißchen abmildern. Einzig und allein nach der endgültigen Zeremonie kann die Seele für sich selbst sorgen und die Freude vollkommen genießen, die ihr im Land der Toten geboten wird.⁴⁵

Abgesehen von den offensichtlichen Widersprüchen bricht die Seele also die Bindungen, die sie an ihren Körper fesseln und sie auf der Erde zurückhalten, niemals plötzlich ab. Solange, wie die vorläufige Bestattung der Leiche dauert,⁴⁶ gehört der Verstorbene

43 Albert C. Kruyt: »Een en ander aangaande het geestelijk en maatschappelijk leven van den Poso Alfoer, in Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap, Bd. XXXIX, 1895, S. 24, 26, 28; der Autor bemerkt, dass »die Idee eines Wartehauses sogar bei jenen besteht, für die die Seele auf der Erde bis zu *tengke* bleibt; zweifellos, fügt er hinzu, nimmt man an, dass die Seele einen Teil dieser Zeit auf der Erde und einen anderen im Haus verbringt. Was die Alfuren darüber denken, ist nicht klar«. Aber diese Unschlüssigkeit selbst scheint uns charakteristisch und die zwei Repräsentationen [représentations], welche sich logischerweise auszuschließen scheinen, bedingen sich im Grunde gegenseitig (ohne dass es notwendig ist, sie in der Zeit zu trennen): Denn da er diese Welt noch nicht gänzlich verlassen hat, kann der Tote noch nicht gänzlich in die andere eintreten.

44 Wie z.B. die Ot Danum, die sich dadurch von ihren Nachbarn, den Olo Ngadju, unterscheiden; vgl. Schwaner, a.O., II, S. 76.

45 Über die See-Dayak vgl. Perham, in L. Roth, a.O., S. 203, 206, 207, 209; über die Toumbuluh von Minahassa, vgl. Riedel, »Alte Gebräucher, a.O., S. 105-107.

46 Der Glauben, dass die Seele einige Zeit auf der Erde bleibt, bevor sie in das Land der Toten geht, findet man auch bei Völkern, die heutzutage den Körper (endgült-

noch – mehr oder weniger ausschließlich – weiterhin zur Welt, die er gerade verlassen hat. Den Hinterbliebenen obliegt die Last, für seine Bedürfnisse zu sorgen: Bis zur Endzeremonie bringen ihm die Olo Maanyan zweimal am Tag seine gewöhnliche Mahlzeit;⁴⁷ wenn dies übrigens vergessen wird, weiß die Seele ganz genau, wie sie sich selbst ihren Anteil an Reis und an Getränken nimmt.⁴⁸ Während dieser ganzen Zeit wird der Tote so betrachtet, als ob er sein Leben auf Erden noch nicht gänzlich beendet hat: Das trifft solchermaßen zu, dass wenn in Timor ein *Rajab* [Radscha] stirbt, sein Nachfolger nicht offiziell ernannt werden kann, bevor die Leiche definitiv begraben ist; denn bis zur Bestattung ist der Verstorbene nicht wirklich tot, sondern er schläft einfach »in seinem Haus«.⁴⁹

Auch wenn diese Übergangszeit die ehemalige Existenz der Seele verlängert, so tut sie dies auf prekäre und düstere Art und Weise. Ihr Aufenthalt unter den Lebenden hat etwas Illegitimes, Heimliches. Sie lebt gewissermaßen am Rand von zwei Welten: Wenn sie sich ins Jenseits wagt, wird sie dort als ein Eindringling behandelt; hier unten ist sie dagegen ein ungelegener Gast, dessen Nähe man fürchtet. Da es keinen Ort gibt, wo sie sich ausruhen kann, ist sie dazu verdammt, ruhelos umherzuirren, während sie mit Angst die Feierlichkeiten erwartet, die ihrer Unruhe ein Ende bereiten werden.⁵⁰ Es ist deshalb nicht überraschend, dass die Seele während dieser Zeit als ein schädliches Wesen betrachtet wird: Die Einsamkeit, in die sie versetzt ist, belastet sie schwer,

tig) sofort nach dem Tod begraben vgl. zum Beispiel über die Dayak im Binnenland: Low, in Roth, Bd. I, a.O., S. 217; für die Insel Roti: Nicolas Graafland: »Die Insel Rote, in Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena, VIII 1890, S. 168 und G. Heijmering: »Zeden in gewoonten op het eiland Rottti, in Tijdschrift v. Nederl. Indie, VI, 1843, S. 363 f.; die Wartezeit ist nur kürzer: zwölf und neun Tage in den zwei erwähnten Fällen.

47 Tromp, »Sihonger, S. 47: Es handelt sich um Tote, deren Leichnam im Haus aufbewahrt wird; für die anderen ist diese Verpflichtung weniger streng. – Vgl. auf Sumba: S. Ross: »Bijdragen tot de kennis van de taal, land en volk op het eiland Soemba, in Verhandelingen v. h. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, XXXVI, 1872, S. 58.

48 Perham, a.O., S. 209-210: Morgens findet man manchmal Spuren von ihm in der Nähe des Reises.

49 Forbes, a.O., S. 438 und 447: Wegen der großen Kosten, die das Fest verursacht, kann dieses Interregnum sehr lange (dreißig Jahre oder mehr) dauern.

50 So dass der Dayak, bevor er sterben muss, seine Verwandten inständig bittet, das *Tiwah* nicht zu spät zu feiern, Grabowsky, »Tiwah, a.O., S. 188.

und sie versucht, die Lebenden mit sich zu ziehen.⁵¹ Da sie die ständigen Nahrungsmittel noch nicht hat, über die die Toten verfügen, muss sie sie bei ihren Angehörigen stehlen; in ihrer gegenwärtigen Verzweiflung erinnert sie sich an all das Unrecht, das ihr während ihres Lebens angetan wurde, und sie sucht danach, sich zu rächen.⁵² Sie überwacht streng die Trauer ihrer Verwandten, und wenn diese ihr gegenüber nicht ihren Pflichten nachkommen, wenn sie ihre Erlösung nicht aktiv vorbereiten, wird sie ärgerlich und fügt ihnen Krankheiten zu,⁵³ denn der Tod hat ihr magische Kräfte verliehen, die ihr erlauben, ihre bösen Absichten in die Praxis umzusetzen. Während sie später, wenn sie ihren Platz bei den Toten haben wird, die Lebenden nur besuchen wird, wenn diese sie ausdrücklich einladen, »kommt« sie dagegen jetzt aus eigenem Antrieb, notgedrungen und aus Bosheit, »zurück« und ihr unpassendes Auftauchen verbreitet Schrecken.⁵⁴

Dieser sowohl Mitleid erregende als auch gefährliche Zustand der Seele während dieser verwirrenden Zeit erklärt die komplexe Haltung der Lebenden, bei der Mitleid und Angst in einem schwankenden Verhältnis miteinander vermischt sind.⁵⁵ Sie versuchen, für die Bedürfnisse des Toten zu sorgen und seine Situation zu mildern; aber gleichzeitig sind sie in der Defensive und hüten sich vor einem Kontakt, den sie für schädlich erachten. Wenn sie am Tag nach dem Tode die Seele ins Land der Toten geführt haben, weiß man nicht, ob sie von der Hoffnung bewegt sind, ihr eine quälende Wartezeit zu ersparen, oder vom Begehren, sich am schnellsten von ihrer unheimlichen Gegenwart zu befreien. Tatsächlich vermischen sich diese zwei Sorgen in ihrem Bewusstsein

51 Grabowsky, »Tiwah, S. 182 vgl. Für die Tagal von den Philippinen: Ferdinand Blumentritt: »Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels«, in Mitteilungen der Kaiserlichen und Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien, XXV, 1882, S. 166-168.

52 Perham, a.a.O.

53 Hardeland: *Wörterb.*, a.O., S. 308.

54 Riedel (über die Toumbuluh), »Alte Gebräuche«, a.O., S. 107; vgl. über die Kayan: Roth, Bd. II, a.O., S. 142. – Hier handelt es sich nicht um die Seelen, die aus dem ein oder anderen Grund niemals den Frieden und die Sicherheit des Jenseits erreichen werden.

55 Es scheint uns unnütz, entscheiden zu wollen, welcher von diesen zwei Motiven der »primitive« ist; die Frage ist falsch gestellt, und sie kann nur willkürlich gelöst werden.

[conscience].⁵⁶ Diese Befürchtungen der Hinterbliebenen können nur durch Erfüllung des Sakrale nehmen, wenn die Seele den beschwerlichen und beunruhigenden Charakter verloren haben wird, den sie nach dem Tod aufweist.