

# Indische Traumtheorie und Traumdeutung

Autor(en): **Abegg, Emil**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **12 (1959)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145732>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# INDISCHE TRAUMTHEORIE UND TRAUMDEUTUNG

VON EMIL ABEGG

Da der Ausgangspunkt des indischen Philosophierens nicht so sehr die Betrachtung der äußeren Welt als die Ergründung seelischer Phänomene war, ist es verständlich, daß die Zustände des Bewußtseins schon in den frühesten Zeiten die indischen Denker beschäftigten. Nun war es aber gerade nicht der Zustand des wachen Bewußtseins, der zu Betrachtungen solcher Art anregte; erst durch den Kontrast desselben zu den Zuständen des Schlafes, der Ohnmacht, des Todes gelangte man zu einer schärferen Bestimmung dessen, was das Wesen des Bewußtseins überhaupt ausmacht. Es war vor allem die Lehre der Upaniṣads von der Einheit des Âtman mit dem Brahman, die zu einer Analyse der Bewußtseinszustände führen mußte, war doch die erste Voraussetzung der bedeutsamen Gleichung Âtman–Brahman eine tiefere Einsicht ins Wesen dieses Âtman, dessen Identität mit dem übersinnlichen Weltgrund man postulierte. Es liegt nun im Wesen der Upaniṣads, daß in ihnen Vorstellungen aus entlegenster Urzeit noch tief in die sublimsten Spekulationen eines fortgeschrittenen Denkens hineinragen. Dies gilt ganz besonders für die Lehren von Schlaf und Traum. Einerseits treffen wir in ihnen noch deutliche Spuren von Anschauungen, die uns aus dem Denken der heutigen Naturvölker wohlbekannt sind; andererseits finden sich schon hier die ersten Ansätze jener vom indischen Standpunkt aus wissenschaftlichen Theorien vor, die im späteren Vedânta, im Sâṃkhya-Yoga und in der Naturphilosophie des Vaiśeṣika zur Ausbildung gelangten.

Die Vorstellung einer schon während des Lebens und dann besonders beim Tode vom Körper sich trennenden Seele, wie sie uns die allgemeine Völkerkunde für die Primitiven bezeugt, ist auch in der ältesten Überlieferung der Inder noch vielfach vertreten; Oldenberg<sup>1</sup> hat die vedischen Zeugnisse im Zusammenhang gewürdigt. Da heißt es etwa vom Manas,

1. *Religion des Veda*<sup>2</sup> S. 524f.

daß es den Ohnmächtigen und Sterbenden verlasse und mit der ihm eigenen Schnelligkeit (*manojavas*) nach Yamas, des Todesgottes, Reich enteile<sup>2</sup>. Daß nun die Seele auch im Traum den Leib verlasse, ist ebenfalls eine vielen Naturvölkern geläufige Vorstellung, die in der Volkssage der Kulturvölker wiederkehrt; man denke etwa an die bekannte Erzählung von König Guntram, wie sie Paulus Diaconus in seiner Lango-bardenchronik überliefert hat<sup>3</sup>. Im Traume, so denkt der Primitive, entweicht die Seele in irgendeiner Gestalt aus dem Leib des Schlafenden, treibt sich außerhalb desselben herum, und was sie dabei erlebt, ist der Inhalt des Traumes<sup>4</sup>. Unter den vedischen Seelenkonzeptionen ist es vor allem das Manas, das außerhalb des Körpers sich bewegend gedacht wird. Der Atharvaveda (VI 18, 5) spricht von dem «geflügelten Geistlein» (*manaskam patayiṣṇukam*), was an theriomorphe Vorstellungen erinnert<sup>5</sup>. Der Spruch Vâjasaneyî Saṃhitâ 4, 15: *punar manaḥ punar âyur ma âgan* «Möge mein Geist, mein Leben zurückkehren», den der Einschlafende zu sprechen hat, soll bewirken, daß nach dem Schlafe der Geist, der im Traume den Leib des Schlafenden verließ, zurückkehre. Der genannte Yajus-Text<sup>6</sup> läßt die Seele, das Manas des Träumenden – aber auch die des Wachenden beim freien Schweifen der Phantasie – in die Ferne ziehen: *yaj jâgrata dûram udaiti daivam, tad u suptasya tathavaiti*. An ein Weilen der Seele in Yamas Reich läßt vielleicht Kauṣîtaki Upaniṣad IV 15

2. Taittirîya Saṃhitâ VI 6, 7, 2.

3. Reiche Materialien aus dem Gebiet der allgemeinen Völkerkunde und der Volkssage bietet Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul* (The Golden Bough<sup>3</sup> II), S. 36 ff.; vgl. auch Wundt, *Völkerpsychologie* IV 1, S. 168 f.

4. Die Seele ist also hier Subjekt des Traumes; es ist jedoch zu beachten, daß die Schattenseele, die als eine Art Doppelgänger gedacht ist, auch Objekt des Traumes sein kann, indem sie (besonders die Seele eines Verstorbenen) dem Träumer erscheint. Sich selbst im Traume zu sehen, ist nach Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 14 glückbringend.

5. Auch die Seelen Verstorbener werden in Indien gelegentlich als Vögel vorgestellt; s. Baudhâyana Dharmasûtra II 14, 9, 10 und E. Abegg, *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa*. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens, aus dem Sanskrit übersetzt und erklärt, S. 156, Anm. 1, wo weitere Belege aus den Gesetzbüchern des Manu und Viṣṇu, aus dem Mahâbhârata und den Purâṇas gegeben sind. Vgl. auch von Negelein, *Die Seele als Vogel*, Globus 79, S. 357 f., 381 f.

6. Vâjasaneyî Saṃhitâ 34, 1–6 (S'ivasamkalpa).

denken, wo Ajâtaśatru den Geist, der eingeschlafen im Traume wandelt, als König Yama verehrt<sup>7</sup>. Das an den Traum (*svapna*) gerichtete Lied Atharvaveda XIX 56 läßt den bösen Traum (*duṣvapnya*) aus Yamas Reich kommen, was ebenfalls auf einen Zusammenhang des Traumerlebnisses mit der Yamawelt deutet.

An den wichtigsten Stellen der Upaniṣads über den Traum schimmert die uralte Vorstellung vom Entweichen der Seele noch mehrfach durch, wenn sie auch zumeist schon durch spätere Auffassungen verdrängt erscheint. So Chândogya Upaniṣad VI 8, 2, wo das Manas des Träumers (vom Kommentar der Individualee, dem *jîva*, gleichgesetzt) einem Vogel<sup>8</sup> verglichen wird, der, an einer Schnur gefesselt, hin und her flattert und sich, da er keine Ruhestatt findet, niedersetzt: so ruht im Schlafe das Manas, nachdem es unsterblich nach allen Seiten geschweift, im Prâṇa, dem Inbegriff der animalischen Lebenskräfte. Wenn es sich auch hier nur um einen dichterischen Vergleich handeln mag, so klingt dabei doch die alte Vorstellung noch deutlich an. Chândogya Upaniṣad VIII 10 nennt als eine Form des Âtman jenen, der im Traume fröhlich umherschweift (*yo eṣa svapne mahîyamânaś carati*), und in der Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad liegt in den Strophen über den Geist als den einzigen goldenen Wandervogel (*hiraṇmayah puruṣa ekahaṃsah*, IV 3, 11–13), die in eine ganz andersartige Darstellung eingestreut sind<sup>9</sup>, ebenfalls die Vorstellung von der Seele zugrunde, die im Traume, einem Vogel gleich, sich aus dem Leibe erhebt, unsterblich umherschweift, wohin es ihr beliebt, im Traumzustand auf- und niederschwebt und als ein Gott sich vielerlei Gestalten schafft. Aber das in Strophe 13 eingefügte *iva* scheint doch anzudeuten, daß diesen Erlebnissen volle Realität nicht zukommt: bald glaubt der Träumer mit Weibern zu scherzen, bald ist es, als ob er Furchtbares erblickte.

7. Vgl. Deußen, *Sechzig Upaniṣads des Veda*, S. 55, Anm. 3.

8. Über die Traumseele als Vogel in der Ethnologie vgl. Frazer a. a. O., S. 34, 36.

9. Über diese s. S. 10; die Strophen sind denn auch mit dem Vorangehenden nur ganz notdürftig verbunden: *tad ete ślokâḥ bhavanti*.

Eine Konsequenz der Auffassung, daß die Seele den Leib des Schlafenden verlasse, ist die Mahnung, einen Schläfer nicht jählings zu wecken, ansonst seine Seele den Rückweg verfehlen könnte<sup>10</sup>. So sagt die Brhadâranyaka Upaniṣad IV 3, 14 zur Begründung dieser Warnung: «Denn schwer ist einer zu heilen, zu dem (der Geist) sich nicht zurückfindet.» Schon das S'atapatha Brâhmaṇa X 5, 2, 12 gibt eine entsprechende Vorschrift, doch die dafür gegebene Begründung ist hier eine andere: wenn man den Schläfer rücksichtslos weckt, so stört man die beiden Gottheiten Indra und Indrânî, die in den Pupillen wohnen und im Schlafe in die Höhlung des Herzens hinabsteigen, um dort den Beischlaf zu vollziehen. Offenbar handelt es sich hier um eine späteren Vorstellungen entstammende Begründung jener alten Regel. Auch in der Rechtsliteratur wird die Vorschrift gegeben, einen Schlafenden nicht zu wecken, so Yâjñavalkya I 138. Nach Manu IV 57 gilt sie jedoch nur einem Höherstehenden (*śreyas*) gegenüber, was zeigt, daß der ursprüngliche Sinn des Verbotes dem Autor nicht mehr gegenwärtig war.

Ein Verlassen des Körpers durch die Seele im Traumschlaf kennt auch eine Yoga-Partie des Mahâbhârata, wo gesagt wird, daß im Schlaf der feine (*sûkṣma*) Âtman umherschweife, regelrecht sehend und fühlend wie im Wachen<sup>11</sup>; es ist dies die vom Leibe losgelöste, in feiner Gestalt bestehende Seele, die nur von den Yogins erschaut wird.

Eine eigenartige Lehre vom Wandern der Seele im Traum entwickelt der Sûryârûṇasaṃvâdajñânabhâskara, den von Negelein handschriftlich benutzt hat<sup>12</sup>; hier scheint angenommen zu sein, daß während des Traumes die einzelnen Sinne des Schläfers außerhalb seines Körpers weilen und dort die Traumbilder als reale Objekte ergreifen. Diese Auffassung ist schon Vâjasaneyî Saṃhitâ 4, 15 angedeutet, wo der Einschlafende nicht nur sein Manas zurückruft (siehe S. 6), sondern auch sein Auge, sein Gehör: *punaś cakṣuḥ puṇaḥ śrotram ma âgan*. Bei solchem Wandern

10. Belege dafür aus dem Bereich der Naturvölker bei Frazer a. a. O., S. 39.

11. Mahâbhârata XII 303, 88–91.

12. *Der Traumschlüssel des Jagaddeva*, S. 5f.; der Text ist allerdings sehr verderbt.

der Sinne ist natürlich nicht an die körperlichen Sinnesorgane zu denken, sondern an ihre feinstofflichen (*sūkṣma*), unwahrnehmbaren Entsprechungen, wie sie dann im Vedânta als Vṛttis erscheinen, die nach dem Tode ihres Trägers in einen neuen Leib wandern<sup>13</sup>.

Eine bemerkenswerte Weiterbildung jener ältesten Traumtheorie, die die Seele den Leib verlassen läßt, entwickelt Râmânûja in der Einleitung seines Kommentars zu den Brahmasûtras, dem S'rîbhâṣya<sup>14</sup>. Daß der Träumende, der regungslos in seiner Kammer liegt, nach anderen Gegenden gelangt, ist dadurch möglich, daß die Gottheit, der Ísvara, für ihn einen andern Leib schafft, der in jeder Hinsicht dem im Bette Liegenden gleicht. Dieser wohl als von der Art des *sūkṣma śarîra* zu denkende Doppelgänger ist dann Subjekt des Traumerlebnisses. In diesen Zusammenhang gehören auch die Ausführungen in Sadânandas Vedântasâra § 119–120, wonach im Traume der Taijasa, die feine Individualseele, mittels feiner Funktionen des Manas die Objekte der Traumwelt (*sūkṣma prapañca*) wahrnimmt<sup>15</sup>.

Neben diesen verhältnismäßig spärlichen Resten primitiver Traumtheorie tritt nun schon in den ältesten Upaniṣads eine andere auf, die den Traum als rein subjektive Erscheinung auffaßt, deren Schöpfer der Âtman selbst ist. Die wichtigste dafür in Betracht kommende Stelle ist Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad IV 3, 9–10, die besagt: Der träumende Geist entnimmt das Material des Traumes (*mâtrâ*, materies, das Bauholz) der allenthaltenden Welt und baut es selber auf vermöge seines eigenen Lichtes; und von allem, was im Traume erscheint – Straßen, Wagen, Brunnen, Teiche, Freude und Lust – ist er der Schöpfer. Aufs entschiede-

13. Vgl. Deußen, *System des Vedânta*, S. 368, und für das Sâṃkhya Garbe, *Die Sâṃkhya-Philosophie* 2, S. 321.

14. Englische Übersetzung von Thibaut, SBE 38, S. 120; deutsch von R. Otto, «Siddhânta des Râmânûja» (*Texte zur indischen Gottesmystik* II), S. 112: Im Traume schafft Bhagavant entsprechend dem Verdienst oder der Schuld der Lebewesen wirkliche Gegenstände, allerdings nur wahrnehmbar für den Träumer selbst und zu bestimmter Zeit wieder verschwindend.

15. Vgl. Deußen, *Allg. Geschichte der Philosophie* I 3, S. 628. Taijasa heißt zunächst der Traumschlaf selbst, weil in ihm der Âtman sein eigenes Licht ist; vgl. Mâṇḍûkyâ Upaniṣad I 4f., und Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* I, S. 425.

denste tritt dann die Māṇḍūkya Kârikâ IV 33–35 für reine Subjektivität des Traumes ein: «Was wir im Traume wahrnehmen, ist irrig, weil es im Körper eingeschlossen ist; auch reicht die Zeit des Traumes nicht hin zum Besuche ferner Gegenden, und beim Erwachen befindet man sich nicht dort. Abmachungen, die wir im Traume getroffen, gelten für den Erwachenden nicht mehr; Dinge, die er im Traume anfaßte, befinden sich nicht in seiner Hand. Alles, was wir im Traume wahrnehmen, hat seinen Grund in uns selbst.» Hier verbleibt somit die träumende Seele im Körper; höchstens von einem Wandern derselben innerhalb des Körpers ist gelegentlich die Rede, so Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad II 1, 18, wo der aus Erkenntnis bestehende Geist (*vijñānamayaḥ puruṣaḥ*) mit den Prâṇas als Begleitern im Leibe nach Belieben umherzieht, wie ein großer König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande umherzieht, wo es ihm beliebt.

Hier empfängt also die im Leibe umherziehende Seele die Traumeindrücke. Daraus entwickelte sich dann die spätere Vedânta-Theorie, daß der Traum auf Aktivierung der Vâsanâs, der Eindrücke früheren Erlebens in diesem, aber auch im vorausgehenden Dasein beruhe<sup>16</sup>, sowie der Sâṃkhya-Lehre von den Saṃskâras<sup>17</sup>. Im Traum erlischt nach dem Vedânta die Funktion der Indriyas, indem keine Eindrücke der Außenwelt aufgenommen werden, während das Manas, der innere Sinn, tätig bleibt<sup>18</sup> und durch die Adern (*nâḍî*) des Leibes zieht, wo es die von den Erlebnissen des Wachens zurückgelassenen Vâsanâs genießt; dadurch entstehen die Träume<sup>19</sup>. Schon Aitareya Upaniṣad I 3, 12 bezeichnet (nach dem Kommentar) das Manas als Stätte des Âtman im Traum, und nach Praśna Upaniṣad IV 4–5 gehen die Indriyas im Traumschlaf ins Manas ein, welches dabei wach bleibt. Dann genießt das Manas seine Macht

16. Deußen, *System des Vedânta*, S. 606. Daß im Traume die Seele die Eindrücke des Wachens wieder belebt, sagt auch Śarva Upaniṣad Sâra 6.

17. Siehe S. 14.

18. Über die Funktionen des Manas s. E. Abegg, *Indische Psychologie*, S. 6f., 32f., 92f.

19. S'āṃkara zu Brahmasûtra I 1, 9 sowie zu I 3, 20, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Seele beim Traum durch die Adern ziehe (*nâḍîcaraḥ*).

(*mahiman*), indem es sowohl im Wachen Erlebtes reproduziert als auch noch nie Gesehenes oder Gehörtes sieht und hört.

Auch in epischen Texten über den Traum spielt das Manas eine wichtige Rolle, so Mahâbhârata XII 276, 24, wo ebenfalls gelehrt wird, daß beim Ruhen der Sinnesorgane das Manas wach bleibe (*indriyânâm uparame mano 'nuparatam yadi sevate viṣayân eva, tad vidyât svapnadarśanam*). Nach Mahâbhârata XII 216 ist das Manas, das sich vermöge der Macht des Âtman überallhin bewegt, der eigentliche Urheber des Traumgeschehens. Wie es im Wachen das Vorstellen und Wollen leitet, so richtet sich sein Traum nach den vorwaltenden Wünschen des Menschen<sup>20</sup>. Der von Verlangen beseelte Geist erlangt im Traum aus den unzähligen Lebensläufen im Samsâra alles, was er sich wünscht (über den Einwand, der sich hier erhebt, siehe S. 14). Aber auch durch das Karman des Träumers wird das Traumbild des Manas bedingt<sup>21</sup>, und es tritt in ihm die Frucht des unmittelbar vorangegangenen Lebens in Erscheinung<sup>22</sup>. Im Manas ist eine verborgene Pforte, und alles Seiende und Nichtseiende und auch das noch Unentfaltete, noch nicht ins Dasein Getretene geht von dort im Traumbild in den Menschen ein (*manasy antarhitam dvâram deham âsthâya mânuṣam yadyat sadasad avyaktam svapity asmin nidarśanam*). Dabei wird jedoch betont, daß es eigentlich der höchste Âtman sei, der, wie die Welt überhaupt, so auch das Traumbild mit Hilfe des Manas schaffe. In dem genannten Traumtext des Mahâbhârata wird auch die Frage aufgeworfen, ob das Tun im Traume selbst wieder neues Karman schaffe, und es wird eine solche Wirkung auch den im Traume begangenen Sünden zugeschrieben; es soll deshalb von einem, der einen fleckenlosen Lebenswandel sich zu bewahren wünscht, mit aller Kraft der Schlaf gemieden werden in Anbetracht der im Traume möglichen Sünden. Denn im Traume wird die Seele von Rajas und Tamas, von Leiden-

20. Vgl. dazu Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad I 5, 3: *kâmâdayas ca manaso vṛttayah*.

21. Nach der Sâṃkhya-Lehre ist der Sitz des Karman nicht das Manas, sondern die Buddhi; s. Garbe, Sâṃkhya-Philosophie S. 336.

22. Über die Bedeutung des Karman für die Traumdeutung s. S. 14, 23.



schaft und Verblendung, überwältigt, und einem, der sonst frei von Begierden ist, ergeht es, als wäre er in einen andern Leib hineingefahren.

Im Mittelpunkt der Erörterungen des Vedânta über den Traum steht die Frage nach der Realität oder Irrealität der Traumgebilde; soll doch daran die Realität der Erscheinungswelt selbst gemessen werden<sup>23</sup>. Sofern das Traumgeschehen auf den im Manas aufgespeicherten Vâsanâs beruht, hat es zwar psychologische, aber keine objektive Realität, wie S'amkara zu Brahmasûtra II 3, 40 bemerkt. Für eine relative Wirklichkeit des Traumes spricht es, daß er wie die Wirklichkeit Empfindungen von Lust und Schmerz hervorrufen<sup>24</sup>; auch daß das von Träumen Prophezeie in Erfüllung geht, verleiht ihnen ein gewisses Maß von Realität. Darüber äußert sich S'amkara zu Sûtra III 2, 4 zu der Frage eines Opponenten, ob der Traum eine bloße Illusion ohne eine Spur von Realität sei (*na kaścit svapne paramârthagandho 'sti?*): Doch nicht! denn der Traum ist ja vorbedeutend (*sûcaka*) für das künftige Gute und Schlimme, und er verweist auf Chândogya Upaniṣad V 2, 9 für einen glücklichen Traum und auf Aitareya Âraṇyaka III 2, 4, 17 für todbringende. Zu Brahmasûtra III 2, 3 setzt S'amkara die Gründe auseinander, warum dem Traume nicht der gleiche Grad von Realität zukomme wie den Vorgängen des Wachens: weil er «eine nicht mit Vollständigkeit sich darlegende Natur hat» (*mâyâmâtram tu, kârtsnyena anabhivyaktisvarûpatvât*), wobei unter «Vollständigkeit» die Übereinstimmung mit Raum, Zeit und Kausalität sowie die Unwiderlegbarkeit zu verstehen ist<sup>25</sup>. Zunächst ist nämlich beim Traume schon kein Raum vorhanden, welcher für Wagen und dergleichen geeignet wäre. Auch besteht keine Möglichkeit, daß ein eingeschlafenes Geschöpf in einem Augenblick in eine hundert Meilen weit entfernte Gegend hineilen und von dort zurückkehren

23. Vgl. E. Abegg, *Das Problem der Realität in der indischen Philosophie*. Jahrbuch der Schweiz. Philosoph. Ges., Bd. V, 1945, S. 7f.

24. Darauf hat Dasgupta a. a. O., S. 451, hingewiesen.

25. Mit ähnlichen Argumenten wie S'amkara vertritt schon Mânḍûkyâ Kârikâ II 1-3 die Irrealität der Traumgebilde; vgl. Walleser, *Der ältere Vedânta*, S. 39 ff., sowie die schon auf S. 10 ausgehobene Stelle.

könnte. Und wäre der Träumer wirklich aus seinem Leibe herausgetreten, so müßte er im Lande der Pañcâlas erwachen, denn zu diesen war er im Traume gelangt; er erwacht aber im Lande der Kurus. Dazu kommt, daß, während der Träumende mit seinem Leibe in ein anderes Land gelangt zu sein vermeint, die Anwesenden eben diesen Leib im Bette liegen sehen. Ferner ist zu bemerken, daß die Gegenden in Wirklichkeit gar nicht so sind, wie einer sie im Traume gesehen hat. Weiter findet im Traume auch ein Widerspruch gegen die Zeit statt: man schläft in der Nacht und meint, es sei Tag in Bharatavarṣa, und in einem nur eine Stunde dauernden Traume läßt man zuweilen eine ganze Reihe von Jahren verstreichen. Endlich sind auch keine Ursachen (*nimittâni*) im Traume vorhanden, welche für das Erkennen oder Handeln bestimmend wären; denn da die Sinnesorgane eingezogen sind, ist kein Auge da, welches den Wagen erblicken könnte; und was die Hervorbringung des Wagens betrifft: woher sollte dazu auch nur irgendwie dem Träumenden die Fähigkeit oder das Material kommen? Auch finden diese im Traume erschaffenen Wagen beim Erwachen ihre Widerlegung, ja sie werden oft schon im Traume selbst widerlegt, indem sich zeigt, «daß Anfang und Ende nicht übereinstimmen». Denn was man im Traume für einen Wagen hält, das wird im Augenblick darauf ein Mensch, und was man für einen Menschen hielt, wird auf einmal ein Baum<sup>26</sup>.

Andererseits führt S'aṃkaras konsequenter erkenntnistheoretischer Idealismus dazu, auch der Wirklichkeit keine wahre Realität beizumessen, wobei er ebenfalls in Gauḍapâda einen Vorläufer hat<sup>27</sup>. Der Unterschied der wirklichen Welt von der Traumillusion liegt nur darin, daß die Weltausbreitung bis zur Erkenntnis der Seele von ihrer Wesenseinheit mit dem Brahman fortbesteht, während die Traumwelt täglich widerlegt wird<sup>28</sup>. Als Schöpfer der Traumbilder gilt dem Vedânta die

26. Wie im Denken der Primitiven, so gilt hier das Gesetz der Identität nicht, indem alles zu allem werden kann; vgl. E. Abegg, *Das magische Weltbild der Inder*, *Studia Philosophica* 19, 1960, S. 3.

27. *Mâṇḍūkya Kârikâ* II (Vaitathya).

28. S'aṃkara zu *Brahmasûtra* III 2, 4.

individuelle Erscheinungsform des Âtman, der Jîva<sup>29</sup>. Auf die Frage eines Opponenten, warum der Jîva, da er doch an Gottes Allmacht teilhabe, im Traume nicht wie dieser alles nach Wunsch schaffen könne, entgegnet S'amkara, daß die der Seele innewohnende Allmacht durch ihre Verbindung mit der Leiblichkeit, den Upâdhis, beschränkt sei und daß sie aus diesem Grunde ihre Träume nicht ausschließlich nach eigenem Wunsch gestalten könne.

Mit S'amkara stimmt sein Nachfolger und Gegner Râmânûja in der Deutung des Traumgeschehens im wesentlichen überein. Auch nach ihm<sup>30</sup> sind die Traumbilder nicht der Wirklichkeit gleichzustellen; sie sind bloße Mâyâ, wunderbare Dinge, die der höchste Âtman nur für den Träumer erschafft und die nur während einer gewissen Zeit bestehen. Es ist somit den Traumbildern immerhin dieselbe Realität zuzusprechen wie anderen durch Göttermacht erzeugten Wundererscheinungen. Die Dinge, welche von der Individualee im Traum erblickt werden, sind von der höchsten Seele besonders erschaffen zur Vergeltung der guten und bösen Taten des Träumers, sofern sie von geringerer Bedeutung sind; aus dem letzteren Grunde dauern sie nur während der Zeit des Traumes und werden nur von jener besonderen Seele erblickt. Damit wird auch das Traumgeschehen in den Zusammenhang des Karman gerückt, was dann wiederum für die Traumdeutung bedeutsam wurde<sup>31</sup>. Râmânûja bestreitet denn auch, der Ansicht S'amkaras entgegentretend, daß die Träume ausschließlich aus den Wünschen des Menschen stammen, denn dann würde der Mensch nur glückverkündende Träume haben<sup>32</sup>.

Mit der Vedânta-Lehre von den Vâsanâs als Sitz der Traumbilder berührt sich aufs engste die Lehre des Sâmkhya von den Saṃskâras<sup>33</sup>. Der

29. S'amkara ebd.

30. S'ribhâṣya zu Brahmasûtra III 2, 1–3, übersetzt von R. Otto, *Siddhânta des Râmânûja*, S. 112; ähnlich *Dîpikâ des Nivâsa. Eine indische Heilslehre*, aus dem Sanskrit von R. Otto, 1916, S. 10: Die Schrift lehrt, daß Paramapuruṣa die im Traum erscheinenden, zu ihrer Zeit wieder verschwindenden Wagen und andere Dinge zum Genusse des betreffenden Träumers wirklich erschafft.

31. Siehe S. 23. 32. S'ribhâṣya zu Brahmasûtra II 2, 6.

33. Über diese s. Garbe, *Die Sâmkhya-Philosophie*, S. 331; E. Abegg, *Indische Psychologie*, S. 55f.

Traum, so lehren die Sâṃkhya-Texte, ist eine Affektion des Denkorgans (hier der Buddhi) von gleicher Art, wie die Empfindungen des Wachens, nur mit dem Unterschied, daß der Traum nicht durch die Sinnesfunktionen, sondern durch die im Denkorgan selbst ruhenden Eindrücke oder Dispositionen hervorgerufen wird<sup>34</sup>. Es werden somit im Traum frühere Wahrnehmungen – auch solche in früherem Dasein gehabte, da sie dem «feinen Leib» (*sūkṣma śarīra*) angehören, der über das gegenwärtige Leben zurückreicht – ohne äußeren Anreiz wieder erweckt; um niemals wahrgenommene Dinge handelt es sich dabei nicht. Dadurch wird der Traum mit der Erinnerung auf eine Linie gesetzt<sup>35</sup>, wie in den gleich zu erwähnenden Yoga- und Vaiśeṣika-Lehren. Sowohl im Wachen als im Traum ist der Puruṣa Zeuge der im Denkorgan sich vollziehenden Prozesse und damit auch der Träume.

Auch nach dem Sâṃkhya gilt das Traumerlebnis der Welt des Wachens gegenüber als unwirklich, hat jedoch als Affektion der Buddhi psychologische Realität, ist also nicht im selben Sinne unwirklich wie eine Blume in der Luft oder ähnliche Undinge (Hasenhorn, Sohn der Unfruchtbaren), sondern nur im Verhältnis zu den im Wachen gesehenen, objektiv realen Dingen. Wären die Traumbilder absolut unwirklich, so würde die Vorstellung beziehungsweise Erinnerung, man habe geträumt, unmöglich sein<sup>36</sup>.

Die Saṃskâra-Theorie ist vom Yoga weiter ausgebildet worden<sup>37</sup>, ohne daß jedoch davon auf die Auffassung des Traumes neues Licht fiel. Yogasûtra III 18 lehrt, daß die Saṃskâras aus früherem Dasein in der Meditation aktiviert werden können, und so geschieht es auch im Traume; dadurch würde der Traum in gewissem Sinne mit dem Meditationserleb-

34. Siehe Aniruddha zu Sâṃkhyasûtra III 27; Vijñânabhikṣu Sâṃkhyapravacanabhâṣya zu Sûtra I 148: *svapnāvasthâ ca saṃskâramâtrajanyas tâdṛsaḥ pariṇâmah*.

35. Vijñânabhikṣu zu Sûtra II 33: *smṛtiś ca saṃskârajanyaṃ jñânam*.

36. Vijñânabhikṣu zu Sâṃkhya-Sûtra I 148; II 6; III 26; V 52.

37. Siehe besonders die wichtige Zusammenfassung bei P. Markus, *Die Yoga-Philosophie, nach dem Râjamârtaṇḍa dargestellt*, S. 36–44 (von Garbe, *Die Sâṃkhya-Philosophie*, S. 331 f., übernommen) und Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, S. 108 f.

nis verglichen. Genau zu den Sâṃkhya-Lehren stimmend, lehrt der Râjamârtaṇḍa<sup>38</sup>, daß im Traum die Wirkung der Außenwelt auf die Sinnesorgane hinwegfällt, während die Tätigkeit des Denkorgans, im Yoga des Citta, keine Unterbrechung erleidet, wobei ihm lediglich seine eigenen Inhalte als Objekt dienen. Der Traum berührt sich also auch hier aufs engste mit der vom Yoga angenommenen fünften Denkform, der Erinnerung<sup>39</sup>.

Auch die Vaiśeṣika-Philosophie hat die Lehre von den Saṃskâras übernommen und ihren naturphilosophischen Anschauungen eingeordnet, dem Begriff jedoch einen viel weiteren Sinn verliehen, der auch die unbelebte Natur umfaßt. Der Saṃskâra ist nach diesem System dreifach: Geschwindigkeit (*vega*), Elastizität (*sthitisthâpaka*) und bleibender Eindruck (*bhâvanâ*); der letztere, dem Saṃskâra im engeren Sinne entsprechend, kommt nur der menschlichen Seele zu und ist die Grundlage der Erinnerung<sup>40</sup>. Der Traum wird vom Vaiśeṣika wie vom Sâṃkhya-Yoga als Erinnerung erklärt<sup>41</sup>; während jedoch die Erinnerung im Wachen wahr oder falsch sein kann, ist sie im Traume immer falsch<sup>42</sup>; denn der Traum beruht auf einem Irrtum des Manas<sup>43</sup>. Dabei ist seine Funktion bei Erinnerung und Traum durchaus dieselbe. Wie die Erinnerung entsteht aus einer früheren Wahrnehmung und einer besonderen Verbindung (*samyogaviśeṣa*) der Seele (*âtman*) mit dem Manas, so geschieht es auch bei den Traumvorstellungen; diese beruhen auf denjenigen Funktionen des Manas, die nach dem Aufhören der Sinnesempfindungen auftreten<sup>44</sup>. Eine solche Vorstellung entsteht, wenn die Eindrücke des Wa-

38. Bhojârâjas Râjamârtaṇḍa I 38. 39. Yogasûtra I 6.

40. Laugâkṣibhâskaras Tarkakaumudî § 49; Faddegon, *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest Texts* (Verh. der Akademie Amsterdam, 1918), S. 267; Keith, *Logic and Atomism*, S. 221 f.

41. Vaiśeṣika Sûtra IX 2, 7 mit dem Kommentar des S'âṃkara Miśra, der sich eng an die Ausführungen in Praśastapâdas Bhâṣya anschließt.

42. Keśava Miśra, Tarkabhâṣâ ed. Poona; s. Suali, *Introduzione allo studio della filosofia Indiana*, S. 296.

43. Annambhaṭṭas Tarkasaṃgraha § 64.

44. Vgl. dazu und zum folgenden S'âṃkara Miśra zu Vaiśeṣika Sûtra IX 2, 7 und Suali a. a. O.

chens sehr kräftig waren. Wenn einer einschläft, indem er intensiv an etwas denkt, das seine Liebe oder seinen Zorn erregt hat, so wird er auch im Traumzustande eine so lebhaftere Vorstellung davon haben, als ob es ihm durch die Sinne vermittelt würde; so auch, wenn er eine Legende angehört hat, etwa die vom Kampf des Arjuna mit Karṇa im Mahābhārata, und die Helden derselben nachher im Traume schaut.

Auch das Vaiśeṣika-System läßt die Träume vom Karman bedingt sein, indem das Manas die Eindrücke guter und böser Tat aus früherem Dasein bewahrt. Wenn dann die durch gute Tat bewirkten Träume dem Träumer Glück, die aus böser Tat stammenden Unglück bedeuten, so führt dies schon zur Traumdeutung hinüber. Und noch in einem andern Punkte berührt sich die Traumtheorie des Vaiśeṣika mit der Traumantik: wie diese<sup>45</sup> eine Abhängigkeit der Träume vom Temperament, das heißt dem relativen Vorwalten des windigen, schleimigen oder galligen «Grundsäftes» (*dhātu, doṣa*) im Körper feststellt<sup>46</sup> und darnach drei Gruppen typischer Träume unterscheidet, so geschieht es auch im Vaiśeṣika<sup>47</sup>. Bei Überwiegen des windigen Grundsäftes glaubt der Träumer, in der Luft zu wandeln, die Erdräume zu durchheilen, wilden Tieren zu entfliehen; bei Vorwalten des schleimigen Dhātu glaubt er, das Meer zu überschreiten, in einem Sumpf zu versinken, Regengüsse zu sehen; Menschen mit galligem Temperament glauben im Traum ins Feuer zu stürzen, lodernde Flammen zu umarmen, den Blitz fallen, die Himmelsräume sich entflammen zu sehen. Diese Theorie von der Bedingtheit der Träume durch das Temperament tritt dann auch in unmittelbare Beziehung zur Traumantik; einmal insofern, als die aus den einzelnen Veranlagungen entspringenden Träume nach den Traumbüchern bestimmte Vorbedeutungen haben; sodann durch die allgemeine Bestimmung, daß

45. Atharva Pariśiṣṭa 68, 1, 13 f.; 29 f., 44 f.; Jagaddevas Svapnacintāmaṇi I 9–14; Padma-Purāṇa ed. Ānandāśrama Series II 120, 45–48.

46. Über die Lehre von den drei «Grundsäften», aus deren relativem Vorwiegen die Inder nicht nur die Krankheiten, sondern auch die Temperamente erklären, s. Jolly, *Medizin* (in Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 1901), S. 39 f.

47. Darüber am ausführlichsten S'āṅkara Mīśra a. a. O.

die dem Temperament des Träumers entsprechenden Traumerscheinungen Glück verkünden<sup>48</sup>.

Eine Beziehung der Erklärung der Träume aus dem Temperament zur Astrologie kommt darin zum Ausdruck, daß die drei ersten Planeten (Venus, Mars, Sonne) das gallige Temperament erzeugen sollen, die mittleren (Jupiter, Merkur, Mond) das schleimige, die drei letzten (Râhu, Ketu, Saturn) das windige<sup>49</sup>; damit ist freilich die Einwirkung der Planeten auf die Träume nur eine indirekte, über die Temperamente erfolgende. Wenn sodann durch Träume bestimmte Krankheiten vorausgesagt werden sollen, so liegt dem oft eine ganz richtige Beobachtung zugrunde, indem die Träume Symptomen der betreffenden Krankheiten entsprechen. Wem im Traume Tausendfüßler oder Würmer ins Ohrloch hineinkriechen, der wird an Ohrenkrankheit sterben, oder Augenkrankheit erfolgt beim Herabfallen von Sternen, Fackeln und Blitzen<sup>50</sup>.

Nicht nur die Einteilung der Träume nach dem Temperament ist auch von der indischen Medizin vertreten worden; sie nahm auch von Anfang an lebhaften Anteil an der eigentlichen Traumdeutung, sind doch die Träume der Patienten für die Prognose von entscheidender Bedeutung. Namentlich die todverkündenden Träume sollen die Ärzte kennen, raten ihnen doch die Lehrbücher, die Behandlung von Patienten, die solche haben, sofort abzurechnen, um nicht eine Einbuße an Prestige zu erleiden<sup>51</sup>. Unter den unheilverkündenden Träumen gibt es auch solche, die von Leichengespenstern (Pretas) verursacht werden<sup>52</sup>. «Wenn einer im Traume durch Fußfesseln gefesselt oder sonst verstrickt wird, wenn er um Speise gebeten wird oder aus eigenem Antrieb Übles tut; wenn er im Traume ißt und, nachdem er Speise empfangen, davonläuft; wenn ein mit Stieren bespannter Ochsenkarren vorüberfährt; wenn man

48. Atharva Pariśiṣṭa 68, 1, 53.

49. Atharva Pariśiṣṭa 68, 1, 1 ff., wo der Svapnyâdhyâya als «Appendix zur Beschreibung des Ganges der Venus» (*śukra*) bezeichnet wird.

50. Jagaddeva I 11 und 13.

51. Jolly, «Medizin», S. 23.

52. E. Abegg, *Der Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa*, S. 236.

auffliegend sich in den Luftraum erhebt, oder von Hunger gequält nach einem Wallfahrtsort (*tīrtha*) geht; wenn man sein Weib, seine Verwandten, seinen Sohn, seinen Herrn, seinen Fürsten, die doch noch leben, tot sieht, so ist dies sicherlich durch die Pretas verschuldet. Durch den bösen Einfluß der Pretas sieht er des Nachts seine Kinder, seine Eltern, Brüder und sein Weib, auch sein Vieh das Haus verlassen». Natürlich ist auch der Anblick von Pretas im Traume unheilvoll<sup>53</sup>, und vollends die Erscheinung eines Boten des Todesgottes Yama von furchtbarem Aussehen, der die Schlinge in der Hand hält, mit der er den Toten mit sich fortführen will, ist todbringend<sup>54</sup>. Das Gesetzbuch des Yājñavalkya I 270 f. nennt Träume der von dem elefantenköpfigen Gott Gaṇeśa Ergriffenen, dem Beseitiger der Hindernisse, der aber auch solche schafft, wenn er nicht geziemend verehrt wird. Ein solcher taucht tief ins Wasser und sieht Männer mit geschorenen Köpfen und braunen Kleidern, besteigt fleischfressende Tiere, befindet sich unter Leuten der untersten Kasten (*antyaja*), Eseln und Kamelen. Wenn er geht, glaubt er sich von Feinden verfolgt; zerfahrenen Geistes, Unnützes beginnend, verzagt er ohne Grund. Damit ist der Übergang zur Traumantik gegeben.

Unsere Quellen der indischen Traumdeutung sind teils Traumerzählungen der Literatur, wie sie uns die beiden großen Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa sowie die Legendensammlungen der Purāṇas bieten, teils systematische Traumbücher, deren bekanntestes und bisher einzig wissenschaftlich bearbeitetes der Svapnacintāmaṇi, der «Wunschedelstein der Träume» des Kaśmirers Jagaddeva ist<sup>55</sup>. Auch manche Purāṇas enthalten zusammenfassende Abschnitte über Traumdeutung, so die

53. Matsya-Purāṇa 238, 3.

54. Brahmavaivartta-Purāṇa II 63, 4. Die Yama-Boten sind beschrieben im *Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa* I, S. 30 f. Übersetzung von E. Abegg, S. 37 f.

55. «Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik», von Julius von Negelein. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, hg. von Rich. Wünsch und Ludw. Deubner, XI. Bd., Heft 4, 1912, enthaltend Text, Übersetzung und reichhaltigen Kommentar, der eine unerschöpfliche Fundgrube nicht nur für die Traumdeutung, sondern auch über Omina und Portenta darstellt.



Svapnâdhyâyas Mârkaṇḍeya-Purâṇa 40, Matsya-Purâṇa 120, Brahmavai-vartta-Purâṇa II 63 und 70, Agni-Purâṇa 228. Für die relative Bewertung der beiden Quellengattungen erhebt sich die Frage, ob Darstellungen von Träumen in der Dichtung etwa bloß nach den schon vorhandenen Traumbüchern konstruiert und zusammengestellt sind, oder ob sie unmittelbar der dichterischen Phantasie oder dem Volksglauben entstammen; authentische Traumberichte werden es in den allerwenigsten Fällen sein. Auch wo eine ganze Reihe glück- oder unglückbringender Züge in einem einzigen Traum zusammengehäuft sind, macht dies den Eindruck, nach Rezepten gearbeitet zu sein, um dem Dichter Gelegenheit zu geben, mit seiner Kenntnis der einschlägigen Literatur zu prunken.

Bevor wir versuchen, das reiche Material der Erzählliteratur und der Traumbücher unter zusammenfassende Gesichtspunkte zu bringen, seien einige in der epischen Dichtung beschriebene Träume aufgeführt, um einen Begriff vom allgemeinen Charakter jener Traumgebilde zu geben, die dem Inder bedeutsam erscheinen. Die ausführlichste Traum-erzählung ist die von der Trijaṭā, einer der Sîtâ wohlgesinnten ceylonesischen Dämonin (Râkṣasî) im Râmâyana (V 27); aber gerade hier hat man den Eindruck einer künstlichen Kompilation aller möglichen Traum-motive. Ebenfalls im Râmâyana (II 69) erzählt Bharata, ein jün-gerer Bruder Râmas, die schlimmen Träume, die er nach dem Tode sei-nes Vaters Daśaratha hatte. «Ich habe einen Traum gesehen: Der Mond war auf die Erde gefallen. Das Meer war ausgetrocknet und die Sonne von Râhu (dem Dämon, der die Eklipsen verursacht) verschlungen. Ich sah die ganze Welt in Dunkel gehüllt, die Erde aufgerissen, alle Bäume vertrocknet, die Berge eingestürzt und in Rauch gehüllt. Ich sah ferner meinen Vater in rotem Gewande, wie er von Männern gebunden auf einem von Eseln gezogenen Wagen nach Süden entführt wurde, und abermals sah ich ihn mit Öl gesalbt, mit rotem Haar, von einem Berge in einen unergründlichen Sumpf von Kuhmist fallen. Aus diesem nackt wieder auftauchend, trank er aus der hohlen Hand Öl, dabei immer wieder lachend.»

Besonders zahlreich sind die dem Kamsa, dem bösen König von Mathurâ, der Kṛṣṇa verderben wollte, erzählten Träume, die naturgemäß alle unheilverkündend sind. Nach dem Bhâgavata-Purâṇa (X 42) umarmt er im Traum Leichname, reitet auf einem Affen, trinkt Gift; er sieht sich allein wandern, einen Kranz roter Blüten tragend; er hat sich mit Öl eingerieben und ist nackt. In einem weiteren Traum (Brahmavaivartta-Purâṇa II 63, 6) salbt ihn eine Witwe mit abgeschnittener Nase, die der S'ûdra-Kaste angehört und nackt ist, mit Öl. An anderer Stelle (ebd. II 63, 4) klagt er darüber, daß gegen Morgen eine alte, schwarze Frau in seiner Stadt tanzte, die einen Blumenkranz mit rotem Sandel, ein rotes Gewand und einen Bettelnapf trug. In einem andern Traume Kamsas (ebd. II 63, 16) verläßt eine Göttin erzürnt unter Flüchen Kamsas Palast. In Bhâsas Kṛṣṇa-Drama Bâlacarita zu Beginn des zweiten Aktes tritt der Genius des Fluches (S'âpa) auf und bedroht den König und sein Glück, und der gute Geist des Königshauses, die Râjaśrî, verläßt ihn.

Auch dem Akrûra, einem Yâdava und Oheim Kṛṣṇas, werden verschiedene Träume zugeschrieben, und zwar glückliche, da er Kṛṣṇa wohlgesinnt war. So sah er (Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 5-7) einen jugendlichen Brahmanen, der in seinen Armen eine Flöte trug, mit einem gelben Gewand und einem Kranz von Waldblumen, mit Sandel gesalbt, mit Juwelen geschmückt, einen Pfauenschweif in den Haarflechten tragend und lächelnd; da stand ihm großes Glück bevor. In einem andern glückbringenden Traum erschien ihm eine schöne Frau mit ihrem Gatten und ihrem Sohn, die in gelbes Gewand gekleidet war und Edelsteinschmuck zeigte. Sie trug eine flammende Fackel und weiße Getreidekörner in der Hand; ihr Antlitz glich dem herbstlichen Mond, und sie lächelte (ebd. 8). Auch ein Brahmane, der einen Segenswunsch sprach, war von glücklicher Vorbedeutung.

Bedeutsame Träume, zumal unglückbringende, zeigt schon das älteste Denkmal der indischen Literatur. In einem Liede des Rigveda (VIII 47) wird Uṣas, die Sontentochter und Göttin der Morgenröte, gebeten, die bösen Träume, die Mensch und Vieh schrecken, weit hinweg zu Trita

Âptya zu führen, einem an den Enden der Erde weilenden Halbgott. Und dann wird ein böser Traum genannt – es ist das älteste Zeugnis der indischen Literatur für einen solchen –: «Legt sich einer Halsschmuck und Blumenkranz an – laßt uns solchen bösen Traum hinweg zu Trita Âptya schaffen.» Man wird hier an den Gegensinn der Träume denken, den die Traumbücher wohl kennen<sup>56</sup>; aber das Anlegen des Schmuckes und Kranzes erinnert an das Bekränzen des Opfertieres und an das Schmücken eines zum Tode Verurteilten. Eine Aufzählung todverkündender Träume enthält das Aitareya-Âraṇyaka<sup>57</sup>: Wenn einer einen schwarzen Menschen mit schwarzen Zähnen sieht, der ihn töten will; wenn ein Eber ihn tötet, wenn eine Wildkatze ihn anspringt, wenn er Gold ißt und wieder ausspeit, wenn er mit Eseln und Ebern nach einem Dorfe fährt, wenn er mit einem Nardenkranz auf dem Haupte eine schwarze Kuh mit schwarzem Kalbe nach Süden treibt. Ein sehr altes Beispiel eines glückbringenden Traums hat uns die Chândogya-Upaniṣad aufbewahrt<sup>58</sup>. Wenn einem, der ein Wunschopfer darbringt (*karmasu kâmyeṣu*), ein Weib im Traum erscheint, so wird sein Wunsch erfüllt werden. Typische Wunsch- und Schreckträume nennt auch die Bṛhadâraṇyaka-Upaniṣad<sup>59</sup>: «Wenn es nun im Traume ist, als ob man ihn tötete, als ob man ihm die Haut abzöge, als ob er in einen Brunnen stürze, oder wenn es ihm ist, als wäre er ein Gott, ein großer König.»

Die vedischen Texte lehren, daß man böse Träume wie eine Schuld, eine Befleckung empfand, die man zu bannen sucht<sup>60</sup>; der Sonnengott wird gegen sie angerufen, allerlei Sühnehandlungen werden vorgeschrieben, deren häufigster Bestandteil ein Bad in der Frühe sowie die Schweigespflicht ist<sup>61</sup>. Wer vor dem Einschlafen der Götter, Lehrer und Tîrthas

56. Siehe S. 28. 57. Aitareya Âraṇyaka III 2, 4, 17. 58. Chândogya-Upaniṣad V 2, 9.

59. Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad IV 3, 20; vgl. auch ebd. 13: bald scherzt er wohlgenut mit Frauen, bald erschaut er gleichsam Schreckliches.

60. Atharvaveda X 5, 24; Oldenberg, *Religion des Veda*, S. 295; E. Abegg, *Das magische Weltbild der Inder*, S. 15.

61. Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 60, 3, 4; Jagaddeva I 22 (man soll nach dem Aufstehen an den Sonnengott denken).

gedenkt, hat nie einen unheilbringenden Traum<sup>62</sup>. Jeder böse Traum verlangt Sühnung Atharva Pariśiṣṭa 68, 5, 17; ein Ritual zur Abwehr böser Träume gibt Atharva Pariśiṣṭa 69, 55.

Die Traumdeutung der späteren Zeit unterscheidet bestimmte Arten von Träumen im Hinblick auf ihre Bedeutung. Schon der genannte Atharvan-Text<sup>63</sup> scheidet zwischen erklärbaren und unerklärbaren Träumen. Die ersteren sind belanglos, denn sie reproduzieren lediglich Erlebnisse des Vortages, die von den Sinnesorganen aufgenommen wurden; die letzteren aber kommen von den Göttern und sind deshalb allein bedeutsam, da sie aus den Erfahrungen des Wachens nicht zu erklären sind. Ein alter, ebenfalls zum Atharvaveda gehörender Text über Omina und Portenta<sup>64</sup> unterscheidet drei Arten von Träumen: sinnlose (*apârthaka*), sinngemäße (*yathârtha*) und solche, die «etwas anderes bedeuten» (*anyârtha*), das heißt symbolisch oder gegensinnig sind. Die komplizierteste Einteilung der Träume gibt Jagaddeva<sup>65</sup>, indem er neun Traumformen unterscheidet: Gehörtes, Selbsterlebtes, aus dem Temperament Entspringendes, aus Kummer, aus krankhafter Veranlagung Stammendes, von den Göttern, den guten und schlechten Elementen (*punyâni pâpâni*, worunter offenbar gutes und schlechtes Karman zu verstehen ist). Davon sind die ersten sechs bedeutungslos (*niṣphala*), nur die letzten drei künden unmittelbar bevorstehendes Glück oder Unglück an. Bedeutungslos sind ferner: der am Tage gesehene Traum, der auf bekannte Dinge sich beziehende, durch andere hervorgerufene, aus seelischen oder körperlichen Leiden hervorgehende sowie der «Kranz-» oder Serientraum<sup>66</sup>. Ohne Bedeutung ist auch jeder Traum, der aus geschlechtlicher Erregung oder anderen körperlichen Zuständen

62. Jagaddeva I 22. Vorbereitungen auf einen glücklichen Traum lehrt Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 1 ff.; nach Agni-Purâṇa 241, 63 soll einer, der einen glückbringenden Traum wünscht, sich von den Priestern, die mit der Verehrung der Götterbilder beschäftigt sind (*pûjâri*), vor der Inkubation in Frauenkleider hüllen lassen.

63. Atharva Pariśiṣṭa 68, 1, 51. 64. Parâśara Adbhutasâgara, S. 495.

65. Jagaddeva I 4 und 5.

66. Ebd. I 6 und 8; Atharva Pariśiṣṭa 68, 1, 52, wo auch der vergessene Traum als resultatlos bezeichnet wird.

entsteht, zum Beispiel aus Hunger und Durst<sup>67</sup>. Sehr künstliche Unterscheidungen macht Jagaddeva über die Zeit der Traumerfüllung je nach der Nachtwache, in der man träumt; ein Traum bei Sonnenaufgang verwirklicht sich sofort. Wenn man nach einem glücklichen Traum weiter schläft, wird dessen Resultat nicht erlangt, denn immer geht der zuletzt gehabte Traum in Erfüllung<sup>68</sup>. Als Menschen, deren Träume immer in Erfüllung gehen, nennt Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 55 Königssöhne, Höflinge und – Diebe.

Der einzige Gesichtspunkt, unter dem Jagaddeva und so schon der Svapnâdhyâya des Brahmavaivartta-Purâṇa seine Darstellung durchführt, ist die Unterscheidung glücklicher und unglücklicher Träume, unter welch letzteren nur die todverkündenden besonders zusammengefaßt werden. Auf die Persönlichkeit des Träumers, seine Lebensverhältnisse, sein Geschlecht nehmen die Texte nur selten Rücksicht; offenbar blieb die individualisierende Ausdeutung des Trauminhalts jenen fahrenden Priestern überlassen, die sich auch mit Traumdeutung befaßten; es waren dies namentlich die zum Atharvaveda, dem Veda der Zaubersprüche, sich bekennenden. So fehlt es denn in den Traumbüchern zumeist an genauerer Bezeichnung des Glücks oder Unglücks, das ein Traum erwarten läßt; auf alle Fälle ist aber die Liste unglücklicher Träume bedeutend reichhaltiger als die der glücklichen, wie ja auch die Darstellungen der höllischen Qualen in den Purâṇas weit vielgestaltiger ist als die der himmlischen Freuden<sup>69</sup>.

So ist denn die Liste der in Aussicht gestellten Glücksfälle bald erschöpft: die größte Rolle spielt der Gewinn von Reichtümern und die Erlangung der Königswürde, wobei zu bedenken ist, wie billig der Titel eines Râjâ in Indien zu allen Zeiten gewesen ist. Daneben werden gelegentlich genannt: Gesundheit, Glück bei Weibern, Erlangung männ-

67. Ebd. I 15–17, Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 9. 68. Jagaddeva I 15–17.

69. Daß auch in den Sprachen die Bezeichnungen für Unlustempfindungen zahlreicher sind als diejenigen für lustbetonte, ist von Wundt (*Völkerpsychologie* I 2, S. 576) hervorgehoben worden, der dabei die Frage offen läßt, ob diese Erscheinung in der wirklichen Beschaffenheit der Welt ihre Bestätigung finde.

licher Nachkommen – ein in Indien besonders erstrebenswertes Ziel, da der leibliche Sohn allein die Totenopfer darzubringen vermag, die den Vater vor der Hölle bewahren, während die Tochter für die Familie eine schwere Belastung ist, da der Brautvater für die Kosten der Hochzeit und die Ausstattung aufzukommen hat<sup>70</sup>. Dem steht eine reichhaltige Musterkarte übler Traumfolgen gegenüber, an ihrer Spitze der Tod, entweder sofort oder nach bestimmter Zeit erfolgend; es reihen sich an: schwere Krankheit, wie Blutsturz, Aussatz, Dysenterie; Gefährdung oder Abfall bestimmter Glieder, auf die der Traum hinweist; Verlust von Angehörigen, Kummer, Verarmung, Einbuße des Ansehens. Dabei ist eine innere Beziehung zwischen dem Traum und seiner speziellen Folge nicht immer aufzufinden; manches macht bei Jagaddeva den Eindruck des Spielerischen, bloß Konstruierten<sup>71</sup>.

Fragen wir zunächst nach den Gründen, aus denen eine Traumerscheinung entweder Glück oder Unglück bedeutet, so ergibt sich, daß in der überwiegenden Zahl der Fälle die Bestimmungen der Traumantik mit der allgemeinen Lehre von glücklichen und unglücklichen Vorzeichen übereinstimmen. Was im gewöhnlichen Leben als günstig oder ungünstig gilt, ist dies auch im Traum<sup>72</sup>. Welche Einschränkung dies erfährt, ergibt sich auf S. 28. So erklärt sich denn ein großer Teil der indischen Traumdeutungen aus allgemeinen Vorstellungen von Omina und Portenta sowie aus mythologischen Voraussetzungen. So ist die südliche Himmelsgegend in Indien überhaupt und deshalb auch im Traume ominös, denn sie ist die Gegend der Abgeschiedenen, wo Yama, der Todesgott, seinen Sitz hat; dorthin zu fahren, zumal auf einem von unglückbringenden Tieren gezogenen Wagen, ist ein Vorzeichen baldigen Todes, wie schon der Traum Bharatas im Râmâyana gezeigt hat<sup>73</sup>.

70. Deshalb heißt es schon im Aitareya-Brâhmaṇa VII 7: Der Sohn ist ein Licht im höchsten Himmel, die Tochter aber ist ein Jammer (*kṛpaṇam*).

71. Ähnlich verhält es sich bei den Beziehungen zwischen bestimmten Verfehlungen und den Formen der Wiedergeburt, wie sie im Gesetzbuch des Yâjñavalkya (III 20f.) und des Manu (XII 53f.) aufgezählt sind.

72. Jagaddeva II 158. 73. Siehe S. 20.

Dagegen ist der Norden als Gegend der Götter und der Osten als diejenige der aufgehenden Sonne im Traum wie im Wachen glückbringend, und dies gilt in erhöhtem Maße von ihrer Kombination, dem Nordosten. Das Betreten eines Kreuzweges, das Besteigen eines dort stehenden Baumes bedeutet im Traume den Tod; kultisch unreine Orte, wie das Haus einer Wöchnerin, bringen im Traume wie in Wirklichkeit Unheil. Desgleichen ist verhängnisvoll der Verkehr mit Gespenstern (*bhûta*), Leichendämonen (*preta*) oder Angehörigen verachteter Kasten, wie Câṇḍâlas oder Hundeköchen (*śvapaca*). Die Zahl verachteter und auch im Traume unheilvoller Kasten ist sehr groß; fast alle Handwerker gehören zu ihnen: Färber, Weber, Lederarbeiter, dann besonders Fischer und Jäger. Dasselbe gilt von Krüppeln, Lahmen und Zwergen, die auch in Wirklichkeit ominös sind und deshalb aus den Straßen entfernt werden, durch die der König zieht<sup>74</sup>. Daß eine Witwe im Traum Unglück, ja den Tod bringt, ist bei der Stellung, die eine solche im Leben einnimmt, ohne weiteres verständlich. Todbringend ist natürlich auch geschlechtlicher Verkehr mit dämonischen Wesen aller Art. Wer sich im Traume von einer Frau, die keinen Bauch hat, umarmt sieht, den trifft baldiger Tod. Interessant, weil in weitere Zusammenhänge führend, ist der Glaube, daß Ausfall der Haare den Tod anzeige; man weiß, welche Bedeutung den Haaren bei den Naturvölkern und im heutigen Volksglauben zukommt und was sie im Mythos bedeuten (Simson)<sup>75</sup>. Ein weitverbreitetes Mythenmotiv liegt auch dem Glauben zugrunde, daß das Verschlungenwerden von Fischen oder Seeungeheuern Unglück verheiße<sup>76</sup>. Aber auch ganz speziell indische Vorstellungen müssen oft herangezogen werden, um eine Traumerscheinung zu erklären. Dafür nur ein Beispiel: Wenn eine Frau mit rot geschminkten Gliedern, rotem Gewand und rotem Kranz im Traum jemanden umarmt, so bedeutet dies

74. So das Handbuch der Staatswissenschaft, das Arthaśâstra des Kauṭilya I 21, Übersetzung von J. J. Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, S. 57.

75. Wundt, *Völkerpsychologie* IV, 1, S. 101.

76. Jagaddeva II 137; Suśruta I 29, 8. Das Verschlingungsmotiv findet sich u. a. im Kalki-Purâṇa, s. E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, S. 109f.

Brahmanenmord. Diese Deutung wird nur verständlich durch den alten Mythos von Indras Brahmanenmord, seiner Brahmahatyâ, den er durch die Tötung des vedakundigen Dämons Vṛtra beging; diese Brahmahatyâ wird einerseits als unheilvolle Substanz gefaßt und von Brahmâ auf verschiedene Wesen verteilt, unter anderem auf die menstruierenden Weiber, andererseits als furchtbares Dämonenweib, das Indra verfolgt, und diese Vorstellung liegt offenbar der Deutung dieses Traumes zugrunde. Wenn sodann das Besteigen eines Wollbaums (S'âlmalî) baldigen Tod bedeutet, so beruht dies auf der mythischen Vorstellung von einem auf dem Yama-Weg stehenden Baum, an dessen eisernen Stacheln die Sünder aufgespießt werden<sup>77</sup>.

Ominös ist im Traum wie in der Wirklichkeit das Einstürzen von Palastmauern, das Niederfallen von Berggipfeln, das Wegrücken oder Umfallen von Götterbildern. Sodann sind verderblich alle ungewöhnlichen Erscheinungen am Himmel, partielle oder totale Verfinsterung von Sonne und Mond, Meteore und Sternschnuppen, aber nur sofern sie zur Erde fallen. Wie im Ritual des Veda die weißen Körner den guten Gottheiten des Lichts, die schwarzen denjenigen des Verderbens und der Finsternis geopfert werden, so bedeuten im Traum jene Glück, diese Unglück. Die glückbringenden Tiere, voran das hochheilige Rind, sind es auch im Traume: Akrûra sieht in einem glückbringenden Traum eine Kuh mit ihrem Kalbe<sup>78</sup>; damit ist die noch heute in abgelegenen Gegenden Indiens bestehende Sitte zu vergleichen, in einer Schulstube eine Kuh mit ihrem Kalbe zu halten, wegen ihrer glücklichen Vorbedeutung, und um das Lokal – kultisch – rein zu halten. Daß der Fisch als glückbringendes Tier gilt, hängt mit seiner Bedeutung als Fruchtbarkeitssymbol zusammen. Auch die Traumbedeutung gewisser Pflanzen läßt sich aus mythischen Vorstellungen erklären; so bringt der Lotos, zumal der weiße, Glück, weil er ebenfalls als Fruchtbarkeitssymbol gilt<sup>79</sup> und in kosmo-

77. Jagaddeva II 38; Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa III 34f.; Übersetzung von E. Abegg, S. 63.

78. Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 15.

79. E. Abegg, *Der Lotos in der indischen Symbolik*. Zs. Volkshochschule, 1934, Heft 3.



gonischen Mythen eine Rolle spielt. Glückbringend sind auch Bäume, besonders fruchttragende und schattenspendende, was mit dem Baumkultus des Hinduismus zusammenhängt, der schon für die vorgeschichtliche Induskultur bezeugt ist. Milch, Reis, Butter und Honig sind im Traum von günstiger Vorbedeutung, weil sie Opfergaben sind, ebenso alles, was mit der Verehrung der Götter zusammenhängt: Indrastandarten, Tempel, Götterbilder – sofern sich nichts Verdächtiges an ihnen zeigt –, heilige Teiche, Wallfahrtsorte, Götterwagen. Auch Gesang, Murmeln von Vedaversen und Mantrams bringen Gutes. Wem die Familiengottheit erscheint, wer auf dem göttlichen Adler Viṣṇus, dem Garuda, reitet, oder auf dem im Norden gedachten Götterberg Meru weilt und dort den Wunschbaum Kalpadruma besteigt, dem steht das Glück zur Seite. Brahmanen und Fürsten sind ein günstiges Zeichen, und daß der Sonnenschirm Glück bringt, hängt damit zusammen, daß er in Indien Abzeichen der Königswürde ist.

Neben diesen geläufigen Entsprechungen von Traumsinn und Bedeutung im wirklichen Leben erscheint nun aber eine nicht sehr zahlreiche, jedoch wichtige Gruppe von Träumen, wo von einem Gegensinn des Traumes gesprochen werden muß, der ja auch dem Traumglauben des Abendlandes wohlbekannt ist. Jagaddeva sagt darüber<sup>80</sup>: Diejenigen Dinge, die im gewöhnlichen Leben Unheil bedeuten, bedeuten im Traume im höchsten Maße Glück; diejenigen Dinge, die im gewöhnlichen Leben Glück bedeuten, bedeuten im Traume das Entgegengesetzte, was sie auch sein mögen. Für welche Dinge die Annahme nicht heilsam (*na śubhaḥ*) ist, deren Verlust im Traume ist heilsam. Daß der Satz in dieser Allgemeinheit nicht zutrifft, zeigen viele Beispiele bei Jagaddeva deutlich genug; solche Widersprüche erklären sich aus dem kompilatorischen Charakter seines Werkes<sup>81</sup>. Er ist immerhin in der

80. Jagaddeva I 148 und 149.

81. Jagaddeva scheint selbst sich der Unsicherheit der gegensätzlichen Erklärung von Träumen bewußt zu sein, wenn er II 87 sagt: Das Gehen in eine Einsiedelei, das Verlassen der Heimat und des Besitzstandes sowie das Gegenteil davon (*tad-vyatyaya*) ist nicht heilvoll; damit ist dem Argument jede Beweiskraft genommen.

Lage, den Gegensinn des Traumes mit einer Reihe von Beispielen zu belegen, von denen einige typische angeführt seien. Wie im abendländischen Traumglauben, so ist auch in Indien der Anblick einer Hochzeit, zumal der eigenen, im Traume verderblich. Wer im Traume trauert, weint, wehklagt oder stirbt, erfährt überall Glück, desgleichen, wer Leichen sieht oder dem Tod eines Freundes beiwohnt. Wer dagegen im Traume lacht, muß später weinen, wer tanzt, muß sterben<sup>82</sup>. Wer an Gift stirbt, wird frei von Krankheit. Der Ton einer Trommel, der in Wirklichkeit ominös ist und nach den Ritualtexten die Unterbrechung des Vedastudiums erfordert<sup>83</sup>, ist im Traume glückbringend. Eine Zunahme der Glieder des eigenen Leibes, namentlich aber ihre Vermehrung, prophezeit dem Träumer Königsherrschaft, im Gegensatz zu dem Glauben, jedes Zuviel an Gliedern sei ominös, wonach zum Beispiel Personen mit überzähligen Gliedern von den Totenopfern (*śrâddha*) auszuschließen sind (Manu III 242; Yâjñavalkya I 222). Der Genuß von berausenden Getränken, insbesondere von Reisbranntwein (*surâ*), der nach brahmanischem Gesetz eine Todsünde ist, bringt dem Träumer Glück. Während der Anblick von Feinden im Traum verhängnisvoll ist, bringt die Tötung durch solche Gutes<sup>84</sup>. Empfang von Gold, das als Symbol des Lebens und der Unsterblichkeit gilt, ist im Traum verhängnisvoll<sup>85</sup>.

In den Zusammenhang der gegensinnigen Träume gehört es auch, wenn das Zerschmettern oder Zerspalten des eigenen Hauptes Reichtum und Nachkommenschaft verspricht und wenn allerlei Selbstverstümmelungen, wie Abschneiden der Zunge, dem Träumer Glück bringen; besonders bemerkenswert ist, daß Abschneiden des Penis Glück in der Liebe verleihen soll<sup>86</sup>. Andere Selbstverstümmelungen sind jedoch

82. Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 42.

83. Hillebrandt, *Ritualliteratur* (in Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde), S. 59.

84. Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 16 und 47. 85. Vâgbhaṭa, Svapnyâdhyâya 14.

86. So schon Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 11: beim Abschneiden des Geschlechtsgliedes empfängt man endloses Glück.

unheilbringend, so bedeutet Abschneiden der Hände und Füße Ermordung der Eltern, Abschneiden von Nase und Ohren Vermögensverlust.

Viele der von Jagaddeva erklärten Träume stimmen mit den bereits genannten Temperamentsträumen zusammen, sollten also nach seiner eigenen Lehre<sup>87</sup> bedeutungslos sein; andererseits aber gelten, wie wir sahen<sup>88</sup>, die dem Temperament entsprechenden Träume als glückbringend. Im allgemeinen erscheinen bei Jagaddeva die dem windigen Temperament zugeschriebenen Träume als glücklich, die des schleimigen und galligen vorwiegend als unglücklich. Dies erleidet jedoch manche Ausnahmen; so bedeutet das Wandeln im Luftraum, das für das windige Temperament charakteristisch ist, den Tod.

Eine besondere Gruppe von Träumen umfaßt bei Jagaddeva solche, welche Elementar- und Himmelserscheinungen betreffen. Als durchaus glückbringend gilt das Feuer, aber nur das rauchlose, hell lodernde, während das rauchende ominös ist. Wessen Körper, Palast, Lager oder Gefährt von Flammen eingehüllt ist, dem ist das Glück zugewandt. Auch wer sieht, wie ein Mensch vom Feuer verzehrt wird, hat Glück. Der Empfang von Wasser schafft Gelingen und langes Leben, ebenso das Baden in klarem Wasser oder der Anblick dichten Regenfalls. Dagegen ist Anschwellen eines Gewässers, das der Träumer überschreiten sollte, sowie Überschwemmung unheil kündend. Der Anblick der Sterne, des sternklaren Himmels bedeutet Glück, ebenso die volle Scheibe der Sonne und des Mondes; auch das Erscheinen von Meteoren, Sternschnuppen und Blitzen ist glückbringend, aber, wie schon gesagt, nur, sofern sie nicht zur Erde fallen; wer dagegen sieht, wie die Scheiben von Sonne und Mond durch eine partielle Eklipse verletzt werden, sich verfärben oder herabfallen, erleidet den Tod; alle diese Erscheinungen sind natürlich auch in Wirklichkeit ominös. König Kaṃsa sieht vor seinem Tode im Traum, wie Sonne und Mond von dem Dämon Rāhu verschlungen werden.

Unter den Farben ist Weiß in allen Fällen glückbringend: weiße Blumenkränze, weißer Lotos, weiße Getreidekörner. Dagegen bedeutet

87. Jagaddeva I 4. 88. Siehe S. 18.

alles Schwarze Unheil, «mit Ausnahme von Königen, Pferden, Elefanten und Göttern», sagt Jagaddeva<sup>89</sup>. Wenn ein junges Mädchen, mit schwarzen Salben geschmückt, in ein schwarzes Gewand gekleidet, im Traum jemanden umarmt, so ist ihm der Gang ins Haus des Todes sicher (während das junge Mädchen an sich Glück brächte). Finsternis ist im Traume ominös; es wurde bereits die mondlose Nacht genannt. Wer in einen Schacht, eine Grube oder Höhle fällt, die von Finsternis erfüllt ist, wird alles Mißgeschick auf sich ziehen. Auch die rote Farbe ist von übler Vorbedeutung. Wer einen Wald roter Blumen sieht oder solche pflückt, hat Verkrüppelung und Tod zu gewärtigen; wem Lackfarbe oder Mennige aufs Haus fällt, stirbt. Wenn um jemandes Körper ein roter Kranz, Faden oder ein solches Gewand gelegt wird, geht das davon berührte Glied verloren. Rot ist auch in der Vorzeichenkunde verpönt und im Mythos die Unglücksfarbe; Yama, der Todesgott, trägt rotes Gewand; rot ist die Farbe des Südens, wo er seinen Sitz hat. Aber auch ein Zusammenhang mit der Farbe des Blutes ist hier unverkennbar. Allerdings bedeutet das Blut in der Traumantik Glück; deshalb ist auch jede Verletzung, bei der Blut fließt, glückbringend<sup>90</sup>. Wer Blut trinkt, in Blutströme taucht, hat Erfolg; Blutspeien bedeutet dann folgerichtig Unglück, so in einem Traum Kamsas<sup>91</sup>. Besudelung mit Blut ist sogar geeignet, die ominöse Bedeutung gewisser Träume aufzuheben: wer mit Blut bespritzt die eigene Hochzeit oder einen menschenfressenden Dämon sieht, hat Glück; Genuß oder Anblick frischen, blutigen Menschenfleisches verheißt Gutes.

Die Traumbedeutung bestimmter Tiere und Pflanzen im einzelnen zu belegen, wäre wenig ergiebig; man findet die Nachweise dafür im systematischen Index von von Negeleins «Traumschlüssel». Besonders verderblich ist die Entführung des Träumers durch ominöse Tiere, bei

89. Jagaddeva I 150. Daß die schwarze Farbe unheilvoll ist, mag, abgesehen von ihrer unmittelbaren Wirkung auf das Gefühl, auch mit dem Doppelsinn des Wortes *kāla* zusammenhängen, das den Todesgott als die alles verschlingende Zeit bezeichnet.

90. Brahmavaivartta-Purāṇa II 70, 14.

91. Ebd. II 63, 22.

denen auch die Affen figurieren. Wie in der allgemeinen Lehre von Omina und Portenta sind auch im Traume Ameisen, Insekten überhaupt, Würmer von übler Vorbedeutung; dagegen bedeutet Stich von Bienen oder Biß von Schlangen – deren bloßer Anblick als todbringend gilt – im Traume Glück<sup>92</sup>.

Aus der Sexualsphäre sei erwähnt, daß der Beischlaf im Traume glückbringend ist, besonders wenn der weibliche Partner auch sonst gute Zeichen an sich trägt. Solche scheinen freilich an Frauen nicht allzu häufig zu sein; weit reichhaltiger ist die Liste unheilverkündender Zeichen, die besonders dann aufgeführt werden, wenn es sich um Frauen handelt, die man nicht heiraten soll<sup>93</sup>. Verderblich ist, wie wir schon in anderem Zusammenhang sahen, der Beischlaf mit dämonischen Wesen, und ganz besonders unheilvoll ist natürlich der inzestuöse. «Wer sich mit der eigenen Mutter begattet oder sonst in einen verbotenen Leib eingeht, lebt nicht mehr länger als fünf Tage<sup>94</sup>.» Auch die gleichgeschlechtliche Verbindung mitanzusehen, ist unheilvoll<sup>95</sup>; dagegen bringt Geschlechtswechsel Glück<sup>96</sup>. Genuß des *semen virile* im Traum bringt Kummer und Tod.

Von durchsichtiger Symbolbedeutung ist es, daß, wer mit Bast, Schlingpflanzen oder Stricken seinen Körper umschlingt, baldigem Tod verfällt; die Schlinge des Todesgottes wird im Mythos oft genannt. König Kaṃsa sieht Männer mit Netzen in der Hand und aufgelösten Haaren in seine Stadt eindringen<sup>97</sup>. Diesem Motiv ist psychologisch verwandt das Erlebnis der Ausweglosigkeit etwa eines in eine Erdspalte Gefallenen und deutet auf Bedrängnis und Tod<sup>98</sup>.

Ominös sind auch allerlei monströse Veränderungen, die am Körper des Träumenden eintreten. Wenn allerlei Pflanzen, besonders verdorrte

92. Ebd. II 70, 26.

93. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, S. 63 f.; Jolly, *Recht und Sitte* (in Böhlers Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde), S. 59.

94. Jagaddeva II 24; vgl. auch Atharva Pariśiṣṭa 68, 5, 1; Suśruta I 29, 8; Agni-Purâṇa 229, 5.

95. Jagaddeva I 51. 96. Ebd. I 51. 97. Brahmavaivartta-Purâṇa II 63, 17.

98. Jagaddeva II 60.

und verkrüppelte, aus dem Kopf des Träumers hervorwachsen oder ein ganzer Baum aus seinem Herzen emporwächst, so bedeutet dies Verderben; desgleichen, wenn Berge im Körper eines Menschen sich aufürmen. Nur wenn die Pflanzen aus dem Nabel hervorwachsen, bedeutet dies Glück<sup>99</sup>, denn aus dem Nabel des im Yoga-Schlaf auf den Urwassern ruhenden Viṣṇu-Nârâyaṇa entspringt ja der Lotos, auf dessen Blüte Brahmâ thront.

Eine typische Gruppe von Glücksträumen bilden schließlich jene übermenschlichen Krafttaten, deren wir schon eine aus einer Traum-erzählung des Râmâyana kennengelernt haben<sup>100</sup>; eine ähnliche nennt Jagaddeva<sup>101</sup>: Wer die ganze vom Weltmeer umgürtete Erde samt Bergen, Städten, Dörfern und Wäldern mit seinen Armen in die Höhe hebt, wird, selbst wenn er von niedriger Abkunft ist, König. Wer die Erde erbeben und die Berge wanken macht, wer das unergründliche Meer austrinkt<sup>102</sup> oder die Erde verschlingt, wird Fürst. Wer die volle Scheibe von Sonne und Mond verschlingt, der umfaßt sicherlich die ganze Erde samt Gold und den Ozeanen. Wer Sonne und Sterne verschlingt oder wegwischt, hat Glück<sup>103</sup>. Aber auch das Gelingen eines bescheideneren Vorhabens, wie das Überschreiten eines Gewässers, bringt Glück<sup>104</sup>. Das Hinüberkommen über einen Strom ist im Hinduismus ein beliebtes Symbol der Heilsgewinnung; Rabindranath Tagore bezeugt, daß ihm die Idee seines Dramas «Das Postamt» (*Dhâk ghar*) durch die Worte eines bengalischen Volksliedes geweckt worden sei: «Fährmann, führ mich hinüber nach dem andern Ufer!», und noch in seinem letzten Gedicht, das er unmittelbar vor seinem Tode schuf, klingt dieses Motiv an.

Von großer Bedeutung, und zwar glückbringend, ist endlich das Freisein von Furcht in solchen Lagen, wo der Mensch naturgemäß Furcht empfindet: beim Trinken von Gift, beim Biß von Tieren, Schlafen auf

99. Agni-Purâṇa 229, 1. 100. Siehe S. 20. 101. Jagaddeva I 45.

102. Diese Wundertat wird im Mahâbhârata III 105 dem Rṣi Agastya zugeschrieben; auch nach Brahmavaivartta-Purâṇa II 70, 18 ist dies im Traume glückverheißend.

103. Jagaddeva I 31; Agni-Purâṇa 229, 22.

104. Atharva Pariśiṣṭa 68, 2, 1.

einer Leichenstätte, Umgang mit verbotenen Frauen, Genuß verbotener Speisen; desgleichen ist das Freisein von Ekel, zum Beispiel beim Genuß von Exkrementen, glückbringend<sup>104</sup>.

So bietet der indische Traumglaube mit seiner unübersehbaren Kasuistik und seiner bewundernswerten Systematik ein eindrucksvolles Zeugnis für die Befähigung der Inder zu scharfer Beobachtung der Wirklichkeit, wie sie auch in Medizin und Grammatik sich bewährt hat, während allerdings eine mangelhafte Erfassung äußerer Tatsachen die Naturphilosophie an einer gedeihlichen Entwicklung hinderte. Andererseits zeugt die Traumantik für die hervorragende Gabe der Inder, die sie umgebende Welt zu deuten und in jedem Geschehen seinen tieferen Sinn zu finden. So wird ihnen die Welt mit allem Geschehen in ihr zum Symbol einer höheren Wahrheit. Und wenn der Vedânta die Wirklichkeit dem Traum gleichstellte, so sind auch auf sie die Fragen anwendbar, die sich für das Traumgeschehen stellen: Ist sie ein Wunschtraum? Ist sie ein Angsttraum? Damit wird aber auch die Philosophie zur – Traumdeutung.