

Vom Umgang mit dem Leben : Bräuche im Umkreis von Geburt und Tod

Autor(en): **Guth, Klaus**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **91 (1995)**

Heft 1

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117935>

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.

Vom Umgang mit dem Leben

Bräuche im Umkreis von Geburt und Tod

Von Klaus Guth

1.0. Einführung

Der Säkularisierungsprozess in der Moderne hat alle Bereiche menschlichen Lebens erfasst. Selbst die ehemals unantastbaren Tabuzonen vom Anfang und Ende des Lebens sind heute Forschungsgebiete neuer Wissenschaften geworden. Sie reichen von der Humangenetik bis zur ärztlichen Sterbehilfe und konfrontieren in ihrem Tun Anthropologie und Ethik mit neuen Fragestellungen. Ist der menschlichen Neugier grundsätzlich jedes Experiment, jede ärztliche Behandlung, jede Versuchskette erlaubt? Gerade die gegenwärtige politische Diskussion um den Schutz des «ungeborenen Lebens» weist auf pragmatische und grundsätzliche Positionen und Lösungsvorschläge in dieser Frage hin, die im europäischen Kulturkreis bzw. im abendländischen philosophischen Kontext gewachsen sind. Sie berühren Probleme des Naturrechts, der Aufklärung, der Individual- und Sozialethik oder fragen nach der Verpflichtung des freiheitlich-demokratisch bestimmten Staates, durch einen gesetzlich abgesicherten Handlungsrahmen auch und gerade in einer pluralistischen Gesellschaft Lebensräume zu schaffen. Anfang und Ende des menschlichen Lebens stehen in der besonderen Fürsorge und gesetzlichen Verantwortung des Staates. Die Diskussion um Grundrechte, Menschenwürde und Verfassung verdeutlicht solch öffentlich-rechtliche Verpflichtung.

Doch nicht davon wird im folgenden die Rede sein. Mein Thema beschränkt sich auf den historisch gewachsenen Umgang der Menschen mit den Vorgängen um Geburt und Tod im europäischen Kulturkreis. Dabei werden gerade regionale Brauchformen eine Rolle spielen. Sie weisen auf eine «Brauchkultur» im Umfeld des werdenden und vergehenden Lebens, die in abendländisch-volkstümlicher Tradition gewachsen ist. Im Ablauf der Lebensalter bildete sie seit dem Mittelalter eine «ars vivendi et moriendi» aus – die reflektierte Kunst und Fähigkeit, menschlich zu leben und zu sterben. Volkstümliche Riten und Bräuche spiegeln Angst und Ehrfurcht im Umgang mit Geburt und Tod. Mentalitäten, Handlungen und Brauchinstrumente entstammen dem Volksglauben oder kirchlichen Riten. Im Vergleich lassen sie auf menschliche Grundbefindlichkeiten im Umgang mit der Tabu-Zone Eintritt in das Leben und Abschied vom Leben schliessen.

Die Diskussion um die Begriffe Sitte und Brauch, Ritus und Ritual in volkskundlichem Verständnis ist neuerdings durch Christine Burckhardt-Seebass (1990) wieder angestossen worden. Sie ersetzt den von Martin Scharfe funktional verstandenen Begriff Brauch durch Ritual und setzt ihn dadurch einem Missverständnis aus. Unter Ritualien versteht die Liturgiewissenschaft bereits Bücher, in denen kirchliche Riten zu den verschiedenen Anlässen im Jahres- und Lebenslauf der

Gläubigen einer Konfessionsgemeinschaft festgeschrieben sind (s. Sakramente, Sakramentalien, Weihungen und Segnungen). Ingeborg Weber-Kellermann entscheidet sich bei ihrer Begriffsfestlegung innerhalb sogenannter Brauchkultur für den strukturalistischen und kommunikationstheoretischen Ansatz. Die Brauchausübenden und -teilnehmer verstehen die Sprache, den sogenannten Code der ablaufenden Bräuche, der zwischen den Handlungsträgern (Brauchausübenden als «Sender») und den Zuschauern oder Brauchteilnehmern (sogenannten «Empfängern» in der Kommunikationstheorie) angewandt bzw. verstanden wird. Bräuche entstehen in einem bestimmten sozialen Umfeld und erhalten dort eine bestimmte Funktion. Das wird im Zusammenhang von Geburt und Tod noch zu zeigen sein. Mit Joseph Dünninger, dem Altmeister fränkischer Volkskunde, entscheide ich mich für den phänomenologisch-historischen Ansatz in der Brauchforschung und verbinde diesen mit der funktionalen Zuordnung. Bräuche sind «polyfunktional und ihre Funktionen zeigen eine innere Hierarchie, die jeweils den Hauptinteressen der handelnden Gruppen entspricht».¹ Im allgemeinen korrespondieren die Bräuche mit den Wertvorstellungen des herrschenden Normensystems und tragen dadurch zu dessen Stabilisierung bei. Gerade die Brauchformen um Geburt und Tod in Franken sind im christlichen Umfeld lebendig (bzw. lebendig gewesen) und lassen nur in wenigen Reliktformen Rückschlüsse auf vorchristliche Brauchinhalte (s. Seelenvorstellungen) zu. Die Mehrzahl der vorzustellenden regionalen Quellenbeispiele entstammt dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und ist der Umfrage entnommen, die der «Verein für Volkskunst und Volkskunde in München» in den Jahren 1908/1909 in allen bayerischen Regierungsbezirken durchgeführt hat. Diese Korrespondentenberichte wurden für Franken bisher nur teilweise ausgewertet² und sind von unterschiedlicher Dichte und Qualität in ihrer Aussage. Diese Ergebnisse werden durch regionale Brauchhinweise aus Süddeutschland und Österreich ergänzt. Sie lassen, wie ich hoffe, ein anschauliches Bild der «Rites de passage»³ entstehen, der Bräuche also, die den Eintritt in das Leben und den Abschied von diesem begleiten. Im Übergang zum Leben stabilisieren sie Hoffnungen in der jungen Familie durch sakrale und profane Handlungen und erleichtern am Ende die Trennung der Lebenden vom Toten. Gerade in der Zone des Todes können Bräuche und Riten, trotz des Säkularisierungsprozesses der Moderne, noch Sinn stiften oder zumindest deutlich machen und dabei stumme Trauer zum Sprechen bringen. In gemeinschaftlichem Brauchhandeln im Umfeld der «Rites de passage» werden in alten und neuen Gesten und Formen der Eintritt und Abschied vom Leben formelhaft oder innovativ begleitet und gedeutet. Solche Brauchhandlungen sind an Ort, Zeit und Gesellschaft gebunden.⁴

2.0. Bräuche im Umkreis von Schwangerschaft und Geburt

2.1. Sozialverhältnisse

Grundsätzlich weckt das Warten auf neues Leben bei allen Betroffenen Gefühle der Hoffnung und Freude. War das Kind ungewollt oder, wie im 19. Jahrhundert aufgrund der strengen Ehegesetzgebung, die für die Heirat ein Vermögen von 200 fl. vorschrieb, gerade bei sozial schwachen Schichten in die Illegitimität verbannt, brandmarkte die Geburt Mutter und Kind in der ländlichen Öffentlichkeit. Eine durch die Ehegesetzgebung erzwungene «doppelte Moral» konstituierte eine Zwei-Klassen-Gesellschaft auf dem Dorf und grenzte ledige Mütter bei späterer Heirat von den standesgemäss verheirateten Frauen der Dorfgesellschaft schon rein äusserlich durch das Tragen des «Strohkränzes» bei der kirchlichen Trauung aus.⁵ Diese soziale Diskriminierung bestimmter Frauen aus ländlichen Unterschichten (wie Mägde, Dienstboten, fahrende Leute, Verarmte) bei Nachkommenschaft ausserhalb der Ehe ging einher mit der Bedrohung des Lebens von Mutter und Kind bei der Geburt. Hohe Quoten von Kindersterblichkeit werden bis in das späte 19. Jahrhundert von der Statistik registriert. Es war die Regel, dass etwa die Hälfte der neugeborenen Kinder bis zum 14. Lebensjahr starben. Klaus Arnold hat für das Mittelalter verschiedene Quellen exemplarisch analysiert. So errechnete er für den Friedhof in Westerhus (Schweden) mit Gräbern, die von 1100 bis 1350 reichen, folgende Prozentzahlen⁶: eine Säuglingssterblichkeit von 31%; des weiteren erreichten 50,3% der Kinder nicht das 7. Lebensjahr, 57,7% nicht das 14. Lebensjahr. Zahlen zum Tod der Mütter im Kindsbett waren mir nicht zugänglich. Solch archäologische Quellen wie im Beispiel Schweden liessen sich durch spätmittelalterliche städtische demographische Quellen ergänzen. Für das Limousin (Frankreich) weisen Rechnungsbücher (*livres de raison*) zwischen 1350 und 1500 bestürzende Fakten aus. Familien mit mehr als 11 Kindern im Durchschnitt verloren über die Hälfte ihrer Nachkommen bis zum Erreichen des Jugendalters: d. h. zwischen 6 und 7 Kinder! Davon starben im Kleinkindalter 29%, ein gutes Viertel im jugendlichen Alter (25,42% aller Lebendgeburten), und das in der städtischen Mittel- und Oberschicht mit den Chancen einer guten ärztlichen Versorgung.

2.2. Bräuche und Brauchmittel vor, bei und nach der Geburt.

Fürsorge und Angst waren seit alters Nährboden für hemmende und abwehrende Bräuche. Auf den Schutz des ungeborenen Lebens vor Krankheit und Tod, besonders, wenn ein männlicher Erbe noch fehlte und dadurch der Bestand der Sippe gefährdet war, zielten Brauchformen bereits in der Zeit der Schwangerschaft. Schwangere Frauen sollten nicht unter Torbalken und Wäscheleinen hindurchkriechen, weil sonst die Nabelschnur sich um den Hals des Kindes schlingen könnte; alles Hässliche sollte von der werdenden Mutter ferngehalten werden, damit sie sich dabei nicht «verschau» und ein missgebildetes Kind zur Welt bringe.

Schwangere sollten sich nicht in der Nähe von jungen Tieren aufhalten, um nicht, wie etwa den Setzlingen eines Fischteiches, Schaden zuzufügen.⁷ Auch könne plötzliches Erschrecken dem Kind im Mutterleib schaden und zu einem «Muttermal» an der Stelle des Kindes führen, an der sich die Mutter im Schreck berührt hat.⁸ In Förtschendorf/Oberfranken nannte man diesen Vorgang «den Leib zeichnet's».⁹ Hasenscharten oder Hasenmäuler erhielt das Kind, wenn die Mutter durch aufspringende Hasen erschreckt wurde.¹⁰

Durch die Geburt war die Mutter für einige Zeit an das Haus gebunden. Sie lebte dabei isoliert von ihrer Umwelt, da die Wöchnerin im Glauben vieler Völker als unrein galt. Diese Isolation wurde in katholischen Gegenden Frankens durch den Gang zur Kirche, 6 Wochen nach der Geburt, beendet. Die Wöchnerin wird vom Ortsgeistlichen «ausgesegnet»¹¹, eine Zäsur, vergleichbar dem biblischen Anlass zum Fest Maria Reinigung, heute Mariä Lichtmess (2. Februar). In evangelischen Dörfern nimmt die junge Mutter etwa nach 6 Wochen wieder am Sonntagsgottesdienst teil.

Im Urteil des Volksglaubens kann die Wöchnerin Brunnen verunreinigen, Lebensmittel verderben, etwa wenn sie Vorräte aus dem Keller holt. Auch sei sie besonders dem Treiben von Hexen ausgeliefert. Daher wurden ihr in katholischen Orten Mittelfrankens «etwas Geweihtes, ein Kreuzchen etc. ins Kopfkissen genäht».¹² Im Hummelgau legte man der jungen Mutter nach der Entbindung ein Gebetbuch unter das Kopfkissen.¹³

Für die Kinder in Schwaben¹⁴ und in Franken¹⁵ brachte der Storch die Neugeborenen, bisweilen auch die Hebamme. Nach anderen Korrespondentenberichten (Eckersdorf bei Bayreuth) wurden die Kinder vom Storch aus dem Wasser, dem Weiher oder aus dem Brunnen gezogen. An «medizinischen Requisiten» oder Instrumenten bei der Geburt kannte die bäuerliche Bevölkerung Kärntens für das frühe 20. Jahrhundert nicht viel. Ein paar Leinentücher, warmes Wasser, ein Stück Kernseife genügten.¹⁶ Die Hebamme wurde erst im letzten Augenblick bemüht.

Zahlreich sind geistliche Heilmittel und Amulette für die Erleichterung der Geburt. Sie heißen «heilige Längen, Loretto-Hemdchen, Loretto-Häubchen, Breverln» u. ä. m.¹⁷ Sie sollten die Geburt erleichtern oder das Kind gegen Krankheit und bösen Blick schützen (s. Krallen, Glasperlen, Schlüssel). Was die Schweiz kannte, schätzte auch der Volksglaube in Franken. So berichtet der Korrespondent der Umfrage von 1908/1909 aus Stadtsteinach, dass in das Kindsbett 3 Gegenstände gelegt werden:

- ein Licht, welches «neues Leben» bedeutet,
- eine Bibel, die «der Führer durch dasselbe sein» soll,
- eine Schere, die an den «Lebensfaden» und seine Hinfälligkeit erinnert.¹⁸

Von einem Brauch aus mittelalterlicher Zeit, die Gebärende auf die strohbedeckte Erde zu betten und sie dadurch in Kontakt mit dem Element Erde zu bringen, war im 20. Jahrhundert selbstverständlich nicht mehr die Rede.¹⁹ Dagegen kannte man in Oberfranken Schutzmassnahmen für das Kind. Die Mutter segnete ihr Kind beim Ein- und Auswickeln mit 3 Kreuzen, um von ihm Unheil abzuhalten. Gleich-

zeitig war damit die Gefahr des Vertauschens durch Unterlegen eines «Wechselbalges» gebannt.

2.3. Tauffeier als Sozialisationsakt.

Die Taufe als klar gegliederte liturgische Feier unterscheidet sich in ihren Kernhandlungen und Symbolen von volkstümlichen Glaubensvorstellungen und Praktiken. Doch selbst noch als religiöses Geschehen, als Eingliederung in das göttliche Leben und in die kirchliche Gemeinde, wird sie von brauchtümlichen Handlungen umrankt. Sie können sakramentale Kernaussagen wie Reinigung, Abwehr, Absage an den Satan und neues Leben (neue Schöpfung) ausdeuten.

In rein protestantischen Gebieten Mittelfrankens wurde die Taufe 8–14 Tage nach der Geburt gespendet.²⁰ Katholische Ortsgemeinden legten die Taufe 2–4 Tage nach der Geburt fest, auch um die Notwendigkeit der Nottaufe tunlichst zu vermeiden, denn das Leben des Säuglings war durch Krankheit immer gefährdet. In den Massnahmen zur Vorbereitung der kirchlichen Tauffeier und im Familienfest selbst werden fürsorgende Verantwortung für das unmündige Kind und gemeinsame Freude über das neu geschenkte junge Leben deutlich. In Mittelfranken²¹ gingen der Vater, das Patenpaar und die Hebamme zur Taufe mit. Letztere trug dabei das Kind bis zur Kirche und übergab es dort dem Paten oder der Patin. Dafür erhielt sie ein Entgelt. Im südlichen Mittelfranken war es zuerst aufgrund von Verordnungen, dann aus Sparsamkeitsgründen Brauch, nur eine Person als Pate/Patin für *alle* Kinder einer Familie zu nehmen.²² Je mehr Paten ein Kind erhielt, umso einflussreicher war die Familie,²³ was Beispiele aus der Schweiz überliefern. Die Wahl der Vornamen durch die Eltern oder durch den Paten – sie werden in den Taufmatrikeln der Pfarrei festgehalten – lassen Rückschlüsse auf regionale und konfessionelle Besonderheiten zu oder weisen religiöse, patriotische oder modische Strömungen aus. In Schwaben²⁴ wurden die Vornamen überwiegend durch die Namen der Paten bestimmt. Eltern und Grosseltern dominieren danach je nach Dorf unterschiedlich. In Altenmünster/Schwaben erhielten von 155 in den Jahren 1906–1909 getauften Kindern 34 die Vornamen der Eltern und 47 die der Paten. Letztere entstammen stets dem Verwandtenkreis. Bevorzugte Taufnamen waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Schwäbischen²⁵ noch Namen wie Leonhard, Bernhard, Johannes, Baptist, Anton (v. Padua), Anna, Maria, Kreszenz. Die Vorliebe für Georg (Schorsch), Heinrich (Heiner), Johann (Hans), Kunigunde (Gunda, Kuni), Joseph (Sepp), Maria (Marie) u. a. m. im Bamberger Land ist bekannt.

Der Brauch, dass der Pate das neugeborene Kind beschenkt, ist selbstverständlich. Das Taufgeschenk bestand in Mittelfranken in einem Tauftaler (Patentaler), der im Taufkissen mit zur Kirche getragen wurde. Der Pate, auch «Gevatter» (Carlesgrün/Naila), «Dod» (Reichenbach/Teuschnitz) genannt,²⁶ überreichte bei der Taufe dann den «Patenzettel» als schriftliches Andenken an die Taufe. Darin waren die Namen des Täuflings, des Paten, Geburtsdaten und Taufdaten vermerkt.²⁷ Sol-

che Patenzettel wurden im 19. Jahrhundert noch vom Paten nach Vorlagen ausgemalt und beschriftet. Nach der Tauffeier hatte der Pate in Mittelfranken²⁸ auch die Pflicht, teilnehmende Kinder mit Süßigkeiten (sogenannte Gutsele) zu beschenken. In Oberfranken (Mistelbach/Bayreuth) konnte der Taufzug bereits vor der Kirche durch ein Band von Kindern aufgehalten werden. Vater oder Pate hatte dann durch Geld-Auswerfen diese Wegsperre zu lösen.²⁹

Der eigentliche Taufschmaus im Geburtshaus des Kindes war ein Fest für die ganze Verwandtschaft. Dabei durften beim Kaffee die obligaten «Küchla» nicht fehlen. Unter den geladenen weiblichen Gästen war auch die jüngst verheiratete Frau aus dem Dorf anwesend, die noch kein Kind geboren hatte. Sie war manchen Neckereien, so in Mittelfranken, ausgesetzt und hatte ihre Standesgenossinnen mit Lebkuchen und Zucker zu beschenken. Dadurch war sie in die Frauengemeinschaft des Dorfes aufgenommen.³⁰

Abwehr- und Glücksbräuche überwiegen im Umkreis von Geburt und Taufe in den vorgestellten Untersuchungsgebieten Frankens. So wurden Glückwunschbriefe, auch «Gevatterbriefe» genannt, beim Taufessen zum Fenster hereingereicht. Der Überbringer erwartete sich dafür vom Taufpaten ein Entgelt (Rothenkirchen/Teuschnitz). Bis zur Konfirmation hatte dieser sein Patenkind jeweils an Weihnachten und Ostern zu beschenken.³¹ In anderen Regionen kamen neben Geburts- und Namenstag noch weitere Schenktermine dazu. Im Schenken wird die fürsorgende Teilnahme am Leben des Patenkindes deutlich. Nach katholischer Auffassung (s. Kirchenrecht) tritt der Pate oder die Patin in ein geistliches Verwandtschaftsverhältnis mit dem anvertrauten Kind. Die fürsorgende Verpflichtung dauert hier selbst über den Tod der Eltern des Patenkindes hinaus. Fürsorge lässt sich erhalten, doch Glück nur wünschen. Dabei standen Schönheit, Gesundheit, Wissen und Reichtum in der Wunschskala ganz oben. Der Volksglaube hat diese Wünsche in schützenden und glücksbringenden Brauchhandlungen verdichtet.³² Sie reichen von Vorsichtsmaßnahmen im Umgang mit dem Neugeborenen (und betreffen Kinderwäsche, Badewasser, Kinderhüten, Verbot, das Kind zu zeigen) bis hin zu Segens- und Schutzhandlungen (mit dem Gebetbuch, der Bibel, mit geweihten Gegenständen, durch Beten und Unterlegen bestimmter Gegenstände). Gerda Grober-Glück hat diese Handlungen im Atlas der deutschen Volkskunde, Neue Folge, Erläuterungen, 1982 für das Deutsche Reich nach den Erhebungen von 1930 zusammengestellt. Gleichzeitig sind die Antworten der Umfrage ein Zeugnis für den Schwund volkstümlicher Glaubensvorstellungen im Umkreis der Geburt bereits in der Epoche der Weimarer Republik. Eine Umfrage in unserer Zeit zum gleichen Thema erbrachte sicher noch weniger Material an volkstümlichen Brauchhandlungen zur Vorsorge und Abwehr, zum Schutz, Segen und Glück für das Neugeborene.

Eintritt in das Leben und Abschied vom Leben sind in der pluralistischen Gesellschaft von heute *das* Thema der Humanwissenschaften geworden. Daher werden im folgenden weniger Brauchhandlungen als die Einstellung zum Tod und der Umgang mit dem Toten im Mittelpunkt stehen. Sie verdeutlichen, selbst noch im Brauchschwund, die Verdrängung des Todes aus unserer Gesellschaft.

3.0. Brauchformen am Übergang zum Tod.

3.1. Einstellungen zum Phänomen Tod in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts.

Tod im städtischen Bürgertum

Das bürgerliche Sterben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war im Familienleben noch fest verankert. Der Tod des Anverwandten erfolgte in der Regel in der Familie. Dieser war in die Sterbeliturgie eingebettet. Die Angehörigen umstanden den Sterbenden, nahmen Abschied, hörten dessen Empfehlungen und Anordnungen, solange er noch bei Kräften war und sich äussern konnte. Durch Testament und Vermächtnis hatte er die «letzten Dinge» bereits geregelt. Er konnte dem Tod ins Auge sehen, sofern es ihm seine körperliche oder geistige Verfassung noch erlaubten. Der Eintritt des Todes war amtlich durch die Leichenschau festzuhalten. In Oberbayern war diese seit 1760 vorgeschrieben. «Vom Haus des Verstorbenen aus wird umgehend die Anzeige beim (Land)arzt gemacht, damit er die Totenschau vornimmt, wofür er 48 Kreuzer zu erhalten hat. Erst nach ausgestellttem Todenschein wird der Pfarrer und die Todtentruhe bestellt» heisst es bei K. Leoprechting, München 1855.

Solange der Tote im Haus lag, gewaschen, frisch angezogen und feierlich aufgebahrt, flösste er Furcht und Ehrerbietung ein, aber auch Trauer und Schmerz. «Seelnonnen» oder städtische Leichenfrauen (seit 1832 in München) taten ihren Dienst; die Angehörigen hielten unter Beten und Schweigen am Sarg Totenwache. Der Tote lag zwischen zwei brennenden Kerzen auf dem «Paradebett» aufgebahrt, ein Kruzifix stand am Totenaltärchen, ein Becken mit Weihwasser zu seinen Füßen, um den Toten beim Abschied zu besprengen. Er blickte mit dem Haupt zur Türe. Blumenschmuck gehört seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zum Accessoire der Aufbahrung, bis der Leichnam in die städtische Leichenhalle überführt wurde. In München errichtete man die erste Leichenhalle 1818 auf dem südlichen Friedhof. Dort lag der Tote im Sarg aufgebahrt. Das Sterbeglöckchen begleitete den Abgeschiedenen auf seinem Weg zum Grab. Er trug grossbürgerliche Kleidung, manchmal eigens zu diesem Zwecke angefertigt; später bürgerte sich der Hochzeitsanzug als Sterbegewand für die männlichen Toten, für die weiblichen das Hochzeitskleid als Ersatz für das Totenhemd ein. Erst seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bieten Bestattungsunternehmen spezielle Totenkleidung an. Kinder und Unverheiratete tragen Totenkränze oder Blumenkränze auf dem Haupt. Früher fand die Aussegnung des Toten im Hause statt. Seit dem 19. Jahrhundert stehen, zeitweise für arm und reich getrennt, eigene Friedhofshallen für diese Zeremonie zur Verfügung. Danach geleiten Angehörige und Trauergäste den Leichenzug zum Grab. In fünf möglichen Stufen des Pompes und der Ausstattung des Leichenwagens spiegelt sich repräsentativ die bürgerliche Gesellschaft der Stadt München. Die städtische Leichenanstalt (seit 1819, später Bestattungsamt) bot Leichen-Fuhrwerke in vierspänniger Ausführung mit neun Begleitpersonen in Zylinder und Gehrock für die 1. Klasse an. In der 5. Klasse genügten zwei Pferde, ein Kutscher, vier Sargträger. Heute wird der Tote vom Sterbeort zur Leichenhalle in Spezialfahrzeugen gebracht. Der eigentliche

Leichenkondukt zieht von der Aussegnungshalle zum Grab. Tote aus Adel, Geistlichkeit, Militär und Politik erhalten bis heute ein feierliches öffentliches Begräbnis in der repräsentativen Form der «Pompes Funèbres» nach barockem Vorbild.

Tod in der modernen Gesellschaft

In seinem Buch zur Geschichte des Todes hat Philippe Ariès 1980 die Abfolge der Riten, das Entstehen von Lebensformen und Mentalitätsänderungen um Tod, Begräbnis und Totengedenken von der geschlossenen Gesellschaft des Mittelalters bis zur Gegenwart verfolgt. «Das heutige Todesmodell bleibt weithin vom Ideal der «privacy» bestimmt, das jedoch strenger und anspruchsvoller geworden sei» (Ph. Ariès). Die Trauerriten am Sterbeort, bei der Überführung des Leichnams, bei der Aufbahrung, am Grab und beim Totengedenken äussern sich in bestimmten Handlungen, in Kleidung, öffentlicher Kundgabe (durch Publizierung der Todesanzeige), bei Bewirtung und Friedhofskult. Entsprechend dem sozialen Umfeld, der Glaubensvorstellung, der Religionszugehörigkeit oder den säkularisierten Empfindungen lösen sich die Trauersitten (-riten) in einzelne Elemente auf. Einzelbrauchtum geht dabei zuerst verloren. Die Aussonderung der alten Leute aus der Familie, ihre «Überführung» in Altersheime, Pflegestätten oder Krankenhäuser, zwingen Sterben und Tod in die Anonymität und Sterilität der Kliniken und Heime. Die Begräbnisfeierlichkeit aber laufen nach stereotypen Klischees von Bestattungsinstituten ab. Weitgehende Sprachlosigkeit heute vor dem Tod, bei Sterbenden und Familienangehörigen gleichermassen anzutreffen, erschweren die Aufarbeitung der Gefühle und den Abschied. Gerade hier, bei der sogenannten «Trauerarbeit», eröffnet sich den Kirchen ein wichtiges Arbeitsfeld. Sie sollten sich nicht mit Begräbniszeremoniell, Grabansprache, christlich verbrämter Todesanzeige in der Zeitung oder mit Sterbebildchen begnügen. Die Volkskunde hingegen kann das Absterben gewisser Bräuche in der städtischen Gesellschaft heute nur konstatieren. Dazu gehören das Schwinden der schwarzen Trauerkleidung im sogenannten Trauerjahr – Witwenschleier, schwarze Strümpfe, Trauerflor am Hut oder am Anzug – als öffentliche Dokumentation des persönlichen Verlustes. Ja selbst die Trauergesellschaft am Grab ist nicht mehr einheitlich gekleidet. Die Gründe dafür scheinen differenziert. Andererseits ist die einst antike Sitte, den Toten Grabsteine (Gedenksteine) zu setzen, heute allgemein. Ähnlich dem bürgerlichen Repräsentationsbedürfnis des 19. Jahrhunderts mit seinen aufwendigen Familiengrüften bezeugen Grabsteine auch die soziale Schichtung der bürgerlichen Gesellschaft auf dem Friedhof.³³

3.2. Brauchhandlungen um Sterben und Tod

In nachfolgendem Versuch, gegenwärtige Brauchhandlungen um Sterben und Tod im süddeutschen Raum zu deuten, kann aus Platzgründen weder auf die Gegenstände eingegangen werden, die den Sterbenden umgaben und seinen Tod erleichterten,

noch können Vorstellungen des Volksglaubens eingehend ausgewertet werden. Dabei würde die konfessionell geprägte Ausstattung der Sterbezimmer ebenso interessieren, wie Herkunft und Bedeutung von Sarg, Bahre, Totenkrone, Grab, Friedhof/Kirchhof, Totenkapelle, Totentanz, Karner (Beinhaus), Leichenhalle, Totengedenken im Gotteshaus³⁴ und vieles andere mehr.³⁵ Der Volksglaube kennt bis in die Gegenwart Ankündigungen des Todes und entwickelte im Umgang mit dem Toten brauchwürdige Abwehrhandlungen. Ankündigungen für den nächsten Todesfall in der dörflichen Gesellschaft können sich beim Leichenzug eines eben Verstorbenen ereignen, aber auch beim Glockenläuten für den Verstorbenen oder durch Vorfälle am Grab.³⁶ Den Tod im Sterbezimmer künden Vorboten an: so der Ruf des Käuzchens oder das Ticken des Holzwurms.³⁷ Die Angst vor der Rückkehr des Toten liess nach dem Verscheiden Türen und Fenster des Sterbezimmers öffnen, «damit die Seele leichter entfliehen kann» (Langenbuch/Teuschnitz). Lichter wurden angezündet. Im Wunsiedler Raum wurden dem Toten ein Gebetbuch auf die Brust gelegt, dazu Talglichter und eine geöffnete Schere zu seinen Füßen.³⁸ Diese sollte in geöffneter Kreuzesform den Eintritt ins andere Leben erleichtern und Trennung für immer bedeuten. Das Wasser, das bei der Leichenwäsche benutzt worden war, wurde, wie alles übrige Gerät zur Reinigung des Toten, weit weg geschafft, Gegenstände verbrannt.

Auch der Volksglaube in Franken kannte die Möglichkeit des baldigen «Nachsterbens» eines Hausgenossen. Das dreimalige Senken des Sarges über der Türschwelle beim Hinaustragen aus dem Sterbezimmer galt als Geste des endgültigen Abschieds und der Trennung.³⁹

Brauchhandlungen zur Abwehr der Rückkehr des Toten,⁴⁰ wie es als Möglichkeit gerade die Sage erzählt (s. Sagen um Wiedergänger, um Tote als Nachzehrer), mischen sich im Volksglauben mit Segenshandlungen für den Toten auf seiner «letzten Reise». Die Ausgestaltung der Begräbnisliturgie weist diese Segensformen heute noch in dinghafter symbolischer Form aus. Selbst die frühere Totenwache am Totenbett ist in Reliktform im Totengottesdienst, trotz Aufbahrung des Toten in der Leichenhalle, in Form der Tumba noch lebendig. Die seit der Frühgeschichte der Menschheit nachweisbaren Trauersitten (s. K. Meuli) und Trennungsrituale im Umkreis von Sterben und Tod wirken bis in die heutige Gesellschaft nach. In christlicher oder säkularisierter Form erleichtern sie den Abschied vom Toten, die Trauer der unmittelbar betroffenen «Leidtragenden» und erinnern an das Weiterleben des Verstorbenen in der Gedächtnisfeier. Abschieds- und Trennungszeichen aus christlicher Tradition (s. Krankensalbung, Sterbegebete) schmücken auch die Sterbe- und Begräbnisriten der grossen christlichen Kirchen und charakterisieren öffentliche Gedächtnisfeiern (s. Gedenkreden, Musik, Blumenschmuck am Kriegermal, Fahnenabordnung u. a. m.). In phänomenologischer Betrachtung lassen gegenwärtige kirchliche und profane Sterberiten und öffentliche Gedenkfeiern drei Modelle der Analyse von Abschied, Trennung und Weiterleben zu:

1. Der phasenorientierte Ansatz verweist auf die zeitliche Abfolge der Trennungsschritte, d. h. zuerst durch Teilnahme am Sterbevorgang. Dann, in der Zeit zwischen Tod und Begräbnis, erfolgen Abschied und Trennung durch den «veröffentlichten Tod»: Todesanzeige, Aufbahrung und Begräbnis sind solche Phasen. Die Zeit der Erinnerung nach der Beisetzung beinhaltet subjektive und objektive Zeichen. Besuche am Grab, Gedenktage, Grabstein und Blumenschmuck sind Ausdruck lebendiger Erinnerung.
2. Der funktionelle Ansatz zur Interpretation von Sterberiten und Trauerverhalten betont die Einbettung der Abschiedshandlungen im sozialen Umfeld. Der Umgang mit dem Tod hängt von der Fähigkeit der Betroffenen ab, den Abschied in Worten und Zeichen auszudrücken oder in christlicher Tradition sich hilfreicher Symbole und vorgeformter Riten zu bedienen.
3. Der handlungsorientierte Ansatz analysiert die Verständlichkeit der Handlungsabläufe im Umkreis von Sterben und Tod und erläutert die festgelegten Rollen der Teilnehmer beim Abschiednehmen, Trauern, Trösten und Repräsentieren. Gerade Leichenzug und Begräbnis können Zeichen äusserer Repräsentanz der Familie des Toten sein und individuelle Trauer und Trost der vom Verlust Betroffenen zunächst verhindern.⁴¹

In der Begräbnisliturgie der beiden grossen Konfessionen werden heute unterschiedliche Worte und Handlungen beim Vollzug des Bestattungsritus benutzt; sie basieren jedoch auf der grundsätzlichen gemeinsamen Aussage, dass vor Gott und dem Tod alle Menschen gleich sind. Das bestätigt auch der jüdische Begräbnisbrauch eindrucksvoll. Die kirchlichen Bestattungsriten der Gegenwart erlauben in unterschiedlicher Weise der betroffenen Trauerfamilie oder Trauergesellschaft, ihr Bedürfnis nach Feierlichkeit und sozialer Repräsentanz in die Begräbniszeremonien einzubringen. Gerade in Abschiedsreden und Abschiedshandlungen am Grab (s. Grabbeigaben, Grabschmuck bei jung Verstorbenen, persönliche Reden, Spenden-Aufrufe) entstehen immer wieder neue, individuelle Brauchformen.

4.0. Perspektiven

Die Welt der Bräuche im Umkreis von Geburt und Tod ist Zeugnis für das Wissen um die Bedrohtheit menschlichen Lebens, auch im Gedächtnis des einfachen Volkes. Rituale der Frühzeit und Brauchformen des 20. Jahrhunderts verweisen auf Massnahmen zum Schutz des ungeborenen Lebens oder begleiten den Übergang in das Leben mit Abwehr- und Segenshandlungen für Mutter und Kind. Gerade im bäuerlichen Volksglauben wuchsen solche heilenden und helfenden Brauchhandlungen aus einem Welt- und Lebensverständnis, das Mythos, Magie, Christentum und menschliche Erfahrung beeinflussten. Natürlichkeit im Umgang mit Mensch und Tier wurde im bäuerlichen Hauswesen von Angst vor dem unwiderruflichen Verlust gerade jungen Lebens beim Eintritt in die jeweilige Familie verfremdet.

Freude und Angst, tradiertes Wissen und volkstümlicher Glaube ersannen neue und benutzen alte Bräuche zum Schutz des Lebens von Mutter und Kind.

Erst die Moderne hat die menschliche Grunderfahrung, dass Leben und Tod in jedem ganzheitlich gelebten Leben zusammengehören, verdrängt und die Vorstellung von der Manipulierbarkeit menschlicher Natur geweckt, ein längeres, schöneres, glücklicheres Leben erzwingen zu können. Kraft, Schönheit, Jugendlichkeit und Gesundheit sind nach der Werbung für alle Menschen beliebig verfügbar. Der einzelne Tod ist als Tatsache in der Öffentlichkeit vergessen. Gerade das Annehmen des Sterbens in der Familie, von Brauchhandlungen und Riten unterstützt, bricht die Tabuzone um den Tod auf und erleichtert die Trauerarbeit bei den vom Verlust eines lieben Menschen betroffenen Angehörigen. Nicht mehr die Furcht des Volksglaubens vor der schadenbringenden Rückkehr des Toten an seine ehemalige Wirkungsstätte beunruhigt heute viele Menschen, sondern die Frage nach dem Sinn. Der Verkehrstod junger Menschen, der Massentod in Krisengebieten, die Sehnsucht nach Frieden, die Erstarrung der Betroffenen in Trauer, die Vorahnung auf den eigenen Tod können menschliche Konflikte und Todesängste auslösen. Gerade Sprachlosigkeit vor dem eigenen oder fremden Tod treibt in die Verzweiflung. Bräuche als «formalisierte, ausgestaltete Handlungen»⁴² erleichterten den Umgang mit dem stets gefährdeten menschlichen Leben. Im Sinnhorizont von lebendiger Brauchtradition, die im Umkreis von Geburt und Tod zu benennen war, kann auch heute noch der Umgang mit dem menschlichen Leben (menschlich) gelingen.

Anmerkungen

- ¹ Weber-Kellermann, 1985, S.17.
- ² s. Isolde Brunner-Schubert, 1974; Stephan Doerfler, 1990.
- ³ Arnold van Gennep, 1909.
- ⁴ J. Dünninger: Brauchtum. In: Wolfgang Stammer (Hg.): Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. 3, Berlin ²1967, Sp. 2571–2577.
- ⁵ M. Scharfe: Zum Rügebrauch. In: ders. (Hg.): Brauchforschung, S. 184–215.
- ⁶ Martin, J., A. Nitschke (Hg.): Zur Sozialgeschichte der Kindheit 1986, S. 466.
- ⁷ Arzberger, 1979, S. 78.
- ⁸ I. Brunner-Schubert, 1974 S. 42.
- ⁹ St. Doerfler, 1990, S.101.
- ¹⁰ St. Doerfler, ebenda.
- ¹¹ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 43.
- ¹² I. Brunner-Schubert, ebenda.
- ¹³ St. Doerfler, 1990, S. 102.
- ¹⁴ W. Pötzl, Brauchtum 1990, S. 99.
- ¹⁵ St. Doerfler, 1990, S. 107ff.
- ¹⁶ P. Kaufmann, 1982, S. 171.
- ¹⁷ Th. Gantner, 1968, S.20.
- ¹⁸ St. Doerfler, 1990, S. 103.
- ¹⁹ HdA, Bd. 3, ²1987, Sp. 413.
- ²⁰ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 45.
- ²¹ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 44.
- ²² ebenda: Pf. Schwimmbach und S. 47.

- ²³ Th. Gantner, 1968, S. 24.
- ²⁴ W. Plötzl, 1990, S. 175.
- ²⁵ ebenda S. 176.
- ²⁶ St. Doerfler, S. 104f.
- ²⁷ D. Arzberger, 1979, S. 79.
- ²⁸ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 46.
- ²⁹ St. Doerfler, 1990, S. 104.
- ³⁰ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 47.
- ³¹ St. Doerfler, 1990, S. 105.
- ³² s. G. Grober-Glück, 1982, S. 488–494 (s. Lit.-Verz. unter M. Zender).
- ³³ Der Komplex «Tod und Begräbnis» in der Schweiz wird ausführlich abgehandelt im: Atlas der schweizerischen Volkskunde, hg. von Paul Geiger und Richard Weiss, Erlenbach-Zürich, 1950ff., hier: Kartenband II (1959), S. 225–234 und Kommentar-Teil, 2. Halbband, bearb. von Walter Escher u. a., Basel 1979, S. 475–516.
- ³⁴ Zum Bereich Totengedenken, Messopfer, «Seelgerät», Jahrtagsstiftung vgl.: Emeis, Dieter: Abschied und neue Nähe. Beerdigung und Eucharistie. In: Der Umgang mit den Toten, hg. von Klemens Richter, Freiburg/Br., 1990, S. 106–117; Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter, München 1990, hier: S. 30–35; Schmid, Karl (Hg.): Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München u. a. 1985.
- ³⁵ B. Jaspert (Hg.): Die letzte Ruhe. Christliche Bestattungsriten und Friedhofskultur in der multikulturellen Gesellschaft, Hofgeismar 1991.
- ³⁶ s. K. Guth: Bräuche, 1990, S. 258.
- ³⁷ G. Grober-Glück: Todesvorzeichen, 1982, S. 411–425.
- ³⁸ St. Doerfler, 1990, S. 124f.
- ³⁹ St. Doerfler, 1990, S. 127f.
- ⁴⁰ I. Brunner-Schubert, 1974, S. 101.
- ⁴¹ K. Guth: Bräuche, S. 258–261.
- ⁴² I. Weber-Kellermann nach K. Guth, 1990, Anm. 91.

Literatur

- ARIES, PH.: Geschichte des Todes. 8. Auflage. München 1980.
- ARZBERGER, D.: Brauchtum und Aberglaube. In: Selber Hefte 1 (1979).
- BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin-Leipzig 1927–1942.
- BRUNNER-SCHUBERT, I.: Lebensformen in mittelfränkischen Gemeinden. Untersuchungen und Analysen auf Grund des Antwortmaterials der Münchener Umfrage von 1908/09 und Nacherhebungen aus den Jahren 1970 bis 1973. Diss. München 1974.
- BURCKHARDT-SEEBASS, CHR.: Lücken in den Ritualen des Lebenslaufes. Vorläufige Gedanken zu den «passages sans rites». In: Ethnologia Europea XX, 2 (1990), S. 141–150.
- CIPOLLETI, M. S.: Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich. Frankfurt/M. 1989.
- DEUTSCH, ST.: Geburten in ländlichem Gebiet. Das Verhalten von auf dem Land lebenden Frauen während Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett. Diss. Berlin 1986.
- DOERFLER, ST.: Volksleben in Oberfranken um 1900. Auswertung einer Umfrage des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München. MA, Universität Bamberg, 1990.
- GANTNER, TH.: Geburt, Taufe, Kleinkind. Ausstellung im Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel 1965/69. In: Schweizer. Archiv für Volkskunde 59 (1969), S. 17–32.
- GUTH, K.: Bräuche im Umkreis von Tod und Begräbnis. Brauchhandlungen und Brauchkultur. In: Frankenland 7 (1990), S. 252–268. (Literaturangaben werden im vorliegenden Aufsatz nicht wiederholt.)
- HANDWÖRTERBUCH des deutschen Aberglaubens (s. Bächtold-Stäubli)
- ILLI, M.: Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt. Zürich 1992.

- IMHOF, A. E.: Unsere Lebensuhr. Phasenverschiebungen im Verlauf der Neuzeit. In: Borscheid, P. – H. J. Teuteberg (Hrsg.): Ehe, Liebe, Tod. Zum Wandel der Familie, der Geschlechts- und Generationsbeziehungen in der Neuzeit. Münster 1983, S. 170–198.
- KAUFMANN, P.: Brauchtum in Österreich. Feste, Sitten, Glaube. Wien/Hamburg 1982.
- MARTIN, J./A. NITSCHKE (Hrsg.): Zur Sozialgeschichte der Kindheit. Freiburg/Br. und München 1986.
- METKEN, S. (Hrsg.): Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern. München 1984.
- MEULI, K.: Gesammelte Schriften, 2 Bde, hg. von Th. Gelzer, Basel-Stuttgart 1975. Bd. 1: S. 303–435 (= Beiträge zu Tod und Trauer).
- MEMENTO MORI: Zur Kulturgeschichte des Todes in Franken. Erlangen 1990.
- PLOSS, H.: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. 2 Bde., 3. Aufl. Leipzig 1911/1912.
- PÖTZL, W. (Hrsg.): Brauchtum um die Jahrhundertwende. Die Antworten auf die Umfrage von 1908 in den Bezirksämtern Augsburg, Schwabmünchen und Zusmarshausen. Augsburg 1990.
- SAMTER, E.: Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig und Berlin 1911.
- SCHARFE, M. (Hrsg.): Brauchforschung. Darmstadt 1991. (Wege der Forschung, Bd. 627)
- WEBER-KELLERMANN, I.: Saure Wochen – Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München/Luzern 1985.
- ZENDER, M. (Hrsg.): Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge, in Zusammenarbeit mit H. L. Cox, G. Grober-Glück und G. Wiegmann. Erläuterungen, Bd. 2. Marburg 1966–1982.