

Helfen Rituale beim Abschiednehmen?

Trennungs- und Trauerrituale

Axel Michaels

Universität Heidelberg, Germany

Separation and mourning rituals

In the event of separation, rituals act as crutch for some, but as burden for others. With the aim of comprehending this contradiction, the structure of rituals is first addressed in order to methodically delimit them from related acts. This reveals that rituals generally constitute celebrations of a transition, which is precisely why they are viewed as a preferred tool for coping with separations. Ritual-related issues associated with this thesis are likewise addressed. At the same time, a distinction is drawn between ritual and psychological mourning in the event of separation. In particular, this approach is explored in depth in the setting of the Hindu death ritual. Knowledge and understanding thereby acquired are then contrasted with other separation rituals in order to once again raise the ultimate question as to the extent of separation rituals' true usefulness.

Key words: separation; rituals; mourning; death; death ritual; ancestral ritual; Hinduism

Nichts ist besser für das Loslassen als Rituale; nichts ist unangemessener für das Loslassen als das Ritual. Zwischen diesen Extremen bewegt sich die Debatte, wenn gefragt wird, ob Rituale etwas für die Bewältigung von Trennungen taugen. Der Abschied vom Liebgewordenen – von Menschen, vom Beruf, von der Heimat, vom Leben – ist voller überwältigender und ambivalenter Gefühle. Nicht jeder hält sie aus – und sucht nach einem Halt. Können Rituale dieser Halt sein? Können sie die Form vorgeben, die es zu wahren gilt, auch wenn es schwer fällt? Oder behindern Rituale die Verarbeitung dieses Abschieds? Zur Beantwortung solcher Fragen wird im Folgenden vor allem der Tod als der schwerste Abschied genommen. Nichts ist hier besser als das Ritual, heisst es auch hier; nichts ist hier unangemessener als das Ritual, heisst es aber auch.

Zwei Beispiele: Für die einen bietet das Ritual Kraft in einer haltlosen Situation: dem Tod eines Nächsten. «Trauerriten führen zur Realität des Todes, liefern Verhaltenshilfen und spenden Trost. Sie geben Möglichkeiten und Grenzen an, Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Sie ermöglichen es, das Gefühlspotential wieder sozialen Beziehungen zuzuführen, und erleichtern auf diese Weise den Wiedereintritt in das soziale Leben.» So der Trauertherapeut Jorgos Canacakis ([1], S. 95).

Für die anderen ist das Ritual zu starr, zu leer, zu stereotyp, zu wenig individuell, um dem starken Gefühl

der Trauer einen adäquaten Ausdruck geben zu können: «Die Rituale im heutigen Leben sind trocken, sinnentleert, manipulierend, gefühlshindernd, übermässig einschränkend, stark verpflichtend und starr. Für die Trauerproblematik sind sie allesamt völlig ungeeignet.» So Wolfgang Wendt ([2], S. 353).

Noch einmal: Warum ist das Ritual bei Trennungen den einen eine Hilfe, den anderen eine Last? Hierfür muss ich zunächst auf die Struktur von Ritualen, wie ich sie verstehe, eingehen. Es wird sich dabei zeigen, dass Rituale oft Zelebrationen eines Übergangs sind und dass sie gerade deshalb als ein bevorzugtes Mittel zur Bewältigung von Trennungen gelten. Diese These birgt ritualtheoretische Probleme in sich, auf die ich ebenfalls kurz eingehen muss. Dabei unterscheide ich zwischen ritueller und seelischer Trauer. Im Besonderen werde ich diesen Ansatz am hinduistischen Totenritual vertiefen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse gilt es schliesslich mit weiteren Trennungsritualen zu kontrastieren, um am Schluss erneut die Frage aufzuwerfen, inwieweit Rituale bei Trennungen wirklich helfen können.

Die Struktur von Ritualen

Der Begriff «Ritual» ([3], S. 6–14) ist sehr vieldeutig und wird selten präzise genug von verwandten Begriffen wie «Zeremonie», «Feier», «Spiel», «Sport», «Fest», «Theater», «Etikette», «Brauch», «Sitte» oder «Routine» abgegrenzt. «Zeremonie» und «Fest» mögen etwas mehr weltliche, profane Rituale bezeichnen, «Feier» mehr den festlichen Charakter, «Spiel» und «Sport» mehr den spielerischen. «Theater» bezieht sich mehr auf den Bühnencharakter von Ritualen. «Routine», «Etikette», «Brauch» und «Sitte» sind vielleicht mehr auf den Alltag bezogen. Aber für alle diese Abgrenzungen lassen sich zahlreiche Gegenbeispiele beibringen. Ob Teezeremonie, Hochzeitsfeier, Olympische Spiele, Weihnachtsfest, Hoftheater, Tischsitten oder die tägliche Routine des Zähneputzens – immer geht es auch um Rituale. Hinzu kommen die Begriffe «Kult» und «Ritus», die mal als Ober-, mal als Unterbegriff von «Ritual» verwendet werden. Selbst der vergleichsweise junge Begriff «Ritualisierung» wird in doppeltem Sinn verwendet: zum einen als (tierisches) Verhalten, zum anderen als ritualisiertes Handeln.

Eine einheitliche Sprachregelung ist hier weder erkennbar noch nötig. Dennoch ist es bei dieser Bedeutungsvielfalt nötig, zumindest den eigenen Sprachgebrauch festzulegen. Für mich bestehen Rituale aus vier Komponenten, mit denen sie sich als gesonderte Form menschlichen Handelns bestimmen lassen:¹

Rahmung

Rituale haben einen durch Zeichen (Glocken, Gesten usw.) signalisierten Beginn (ritualisierte Eröffnung), mit denen die Abgrenzung zwischen Alltagswelt und Ritualwelt markiert wird. Das Ende von Ritualen ist ebenfalls, wenn auch mitunter weniger deutlich hervorgehoben. Zur Rahmung gehört auch ein förmlicher Beschluss (*intentio solemnis*), das heisst, ein ausdrücklicher, meist selbst ritualisierter (oft schriftlich fixierter) Entschluss, die zum Ritual gehörenden Handlungen zu einem bestimmten Zweck durchzuführen. Mit diesem Beschluss und der Rahmung sind die Ritualhandlungen als besondere Handlungen ausgewiesen, auch wenn es alltägliche Handlungen sein können.

Form und Förmlichkeit

Rituale sind durch Wiederholbarkeit, Förmlichkeit, Unwiderrufbarkeit, Performanz und (prinzipielle) Öffentlichkeit gekennzeichnet. Das heisst: Rituale bestehen aus (mitunter stereotyp) wiederholten, nachahmbaren (und insofern öffentlichen), unwiderruflich wirkungsvollen und etwas bewirkenden, performativen Handlungen. Diese Handlungen sind aber trotz ihrer Förmlichkeit mehr oder weniger, und abhängig von der Funktion des Ritualteilnehmers, bis zu einem gewissen Grad variierbar.

Modalität

Rituale beziehen sich teils mehr auf das Individuum, teils mehr auf die Gesellschaft und sie sind mehr oder weniger überhöht. Bei den klassischen lebenszyklischen Übergangsritualen etwa wie Geburt, Initiation (Konfirmation, Firmung), Heirat oder Tod steht ganz das Individuum im Vordergrund, bei grossen Festen ist es mehr eine gesellschaftliche Gruppe. Von einer «normalen Feier» unterscheidet sich das Ritual durch seine Referenz auf einen höheren Wert. Sehr oft finden sich daher Rituale bei Religionen. Doch wird beim 70. Geburtstag im Unterschied zum 69. oder 71. auch die Magie der runden Zahl mitgefeiert. Dementsprechend ist ein solcher Geburtstag überhöhter als ein anderer. Rituale haben somit subjektive, gesellschaftliche und heiligende bzw. überhöhende Anteile – in unterschiedlicher Intensität. Das heisst: Rituale lösen in ihren Formen und mit den vereinbarten Rahmungen beim Individuum subjektiv z.B. Angst, Freude oder ästhetische

Reize aus; sie stabilisieren, solidarisieren oder hierarchisieren soziale Beziehungen und sie transzendieren die im Ritual ausgedrückten Ereignisse, indem sie sie zu einer anderen, meist als höher bewerteten Welt oder Tradition in Beziehung setzen.

Der Modus von Ritualen hängt auch mit der Häufigkeit der Durchführung zusammen. Hierauf hat vor allem Harvey Whitehouse [8] aufmerksam gemacht, indem er zwischen selten durchgeführten, dafür aber eine hohe Erregung auslösenden Ritualen und regelmässigen, dafür relativ erregungslosen Ritualen unterscheidet und hervorhebt, dass die nur einmalig oder selten erlebten Rituale eine nachhaltigere Wirkung hervorrufen, während die öfter und häufig gelebten Rituale vor allem eine Handlungsroutine verursachen. Daraus entwickelt Whitehouse den «imaginistic und doctrinal mode of rituals» [9]. Diese sind durch die in Tabelle 1 enthaltenen Kriterien unterschieden. Kurz gesagt bedeutet dieses Modell, dass der «doctrinal mode» mehr auf das prozedurale, verbal kodierte Gedächtnis rekurriert, und der «imaginistic mode» mehr auf den starken, sinnlichen und emotionalen, nicht-verbalen Einfluss. Der «doctrinal mode» ist mehr rigide und der Routine unterworfen, der «imaginistic mode» mehr sporadisch, chaotisch und innovativ [10, S. 197].

Transformation

Bestimmte, besonders lebenszyklische Rituale bewirken darüber hinaus noch einen Wechsel des Status oder der Kompetenz. Das heisst: Man ist danach jemand anders, z.B. ein Erwachsener, ein Ehemann beziehungsweise eine Ehefrau oder ein Promovierter.

Mit diesen Komponenten lassen sich Rituale sinnvoll von Alltags- und Routinehandlungen abgrenzen. Besonders wichtig ist dabei die Unterscheidung zu routinemässigen Alltagshandlungen, etwa dem alltäglichen Zähneputzen, dem Hund-Gassi-Führen oder zum Abendnachrichten-Sehen. Auch bei diesen sind förmliche, repetitive, performative Handlungsmuster gegeben, aber es fehlen bestimmte kulturelle Ordnungszeichen, welche die Überhöhung der Handlungen ausmachen. Gegenüber routinemässigen Alltagshandlungen haben Rituale ein grösseres individuelles oder kollektives Verpflichtungs- und Anerkennungspotential der Ritualteilnehmer, das sich unter anderem im Wechsel der Codes (andere Sprache, andere Kleider, andere Gesten, anderes Dekor usw.) ausdrücken kann. Eine routinemässigen Trennung wie der flüchtige Abschiedsgruss ist daher begrifflich von einem Trennungsritual abzugrenzen, bei dem es auf komplexe Handlungen ankommt.

Was es aber nicht gibt, ist *das Ritual*, losgelöst von allen

¹ Diese Komponenten habe ich in verschiedenen Veröffentlichungen behandelt und teilweise auch etwas anders benannt: siehe [5, 6]; zuletzt habe ich meine Ritualtheorie, die viel den Feldforschungen in Indien und Nepal verdankt, in [4] zusammengefasst. Eine vielseitige Einführung in Ritualbegriffe bietet [7].

Tabelle 1: Imaginistic und doctrinal mode of rituals (nach Whitehouse [9]).

Variable	Doctrinal mode	Imagistic mode
Style of codification	Verbalized doctrine and exegesis	Iconic imagery
Frequency of transmission	Repetitive (routinized)	Periodic (at most every few years)
Cognitive processing	Generalized schemas (semantic memory)	Unique schemas (episodic memory)
Political ethos	Universalistic (imagined community)	Particularistic (face-to-face community)
Solidarity/cohesion	Diffuse	Intense
Revelatory potential	Intellectual persuasion	Emotional and sensual stimulation
Ideological coherence	Ideas linked by implicational logic	Ideas linked by loose connotations
Moral character	Strict discipline	Indulgence, license
Spread by	Proselytization	Group action only
Scale and structure	Large scale, centralized	Small scale, localized
Leadership type	Enduring, dynamic	Passive figureheads
Distribution of institutions	Uniform beliefs and practices	Variable beliefs and practices
Diachronic features	Rigidity (permanent "breaking away")	Flexibility (incremental change (radical innovation))

historischen, regionalen oder sprachlichen Kontexten. Es gibt auch nicht *das Wesen des Rituals*. Daher ist es auch sinnlos zu fragen: «Was ist ein Ritual?» Oder: «Ist das ein Ritual?» Besser ist es zu fragen: «Wer bezeichnet xy warum als Ritual?» Dann wird deutlich, dass der Begriff Ritual selbst nicht wertfrei ist, sondern in seine Zeit und Kultur gehört. Als Beispiel für ein klassisches Trennungsritual mag das hinduistische Totenritual gelten [11–13].

Rituelle Trennung: das hinduistische Totenritual

Im Hinduismus bilden Tod und Leben einen Kreislauf. Leben wird dabei weder endgültig ausgelöscht noch auf Dauer in die jenseitige Ewigkeit verschoben. Der Tod ist daher keine endgültige Trennung. Der Verstorbene ist in Indien am Beginn seiner Jenseitsreise nicht mehr als ein *Preta*, wörtlich ein «Dahingegangener». Doch wohin er geht, ist nicht ganz deutlich. Er hat erst einmal keinen Platz im Haus oder Tempel und gilt als rastlose Seele, die versorgt sein will, um eine andere Welt zu erreichen.

Ein Grossteil der Riten ist daher Totengeleit, bei der die gerahmte Förmlichkeit ganz im Vordergrund steht. Fast alles ist vorgeschrieben, und der Haupttrauernde, meist der älteste Sohn, der die Totenrituale durchführt, darf nicht zu viele Gefühle zeigen. Wenn überhaupt die psychische Komponente in solchen Ritualen zum Ausdruck kommt, dann geschieht das ebenfalls ritualisiert, wie der nächste Abschnitt zeigen wird. Es soll nicht geweint werden, weil sonst der Dahingegangene Tränen und Schleim gegen seinen Willen zu sich nehmen müsste. Geweint wird später, geradezu ritualisiert am 4. Tag nach dem Tod, wenn die Frauen – jeden-

falls bei den Newars in Nepal – vor dem Haus zu Klageweibern werden. Fast immer bekommen der Haupttrauernde und die anderen vom Priester gesagt, was sie zu tun haben. Sie müssen sich nichts merken und sie müssen und wollen meist nicht verstehen, warum etwas gemacht werden muss. Individuelle Anteile spielen keine Rolle. Im einzelnen geht es darum, die folgenden Subrituale nach alter Vorschrift und meist alten Sanskrittexten durchzuführen:

Im Sterbehaus

Zunächst wird der Sterbende auf den mit Kuhdung bestrichenen Erdboden gelegt, denn im Raum zwischen Himmel und Erde leben die Geister. Nach dem Tod legt der Haupttrauernde dem Leichnam Gangeswasser, bestimmte Pflanzen (eine Art Immergrün), und Goldstücke auf die Leibesöffnungen und beschwert den Körper mit einem schwarzen Stein, damit die Seele nicht wegfliht, bevor sie rituell für ihre Reise präpariert ist. Die Gräser und Goldstücke (heute auch Münzen und Geldscheine) repräsentieren in hinduistischen Ritualen oft das Unvergängliche und Unsterbliche. Der Leichentransport ist begleitet mit Ausrufen, um andere vor der Unreinheit des Todes zu warnen. Die Rahmung des Rituals wird hiermit öffentlich gemacht.

Am Verbrennungsplatz

Der Leichnam – nach hinduistischer Vorstellung «lebt» er noch, wenn auch mit schwacher Vitalität – trennt sich vom Haus, indem er durch eine Hintertür hinausgetragen wird, die Füße voran, gehüllt in neue, in heiliges Wasser getauchte, weisse Tücher. Er wird auf eine Bambusbahre gelegt und zum Verbrennungsplatz gebracht. An der Leichenprozession dürfen Frauen nicht teilnehmen. Am Verbrennungsplatz kommt die Leiche

mit den Füßen in das Wasser eines Flusses. Es gilt als Gangeswasser und damit als befreiend.

Die Verbrennung

Die Leiche wird noch am Todestag auf einem mit Stroh bedeckten Scheiterhaufen verbrannt. Das Feuer steht seit altindischen Zeiten mehr für Schöpfung und Unsterblichkeit als für Zerstörung. Der Dahingegangene soll mit dem Feuer den Himmel erlangen, von wo er wiederkehrt. Die Überhöhung ist hier explizit und sichtbar. Der Tod bedeutet dadurch auch Wiedergeburt. Das Leichenfeuer wird mit Wasserspenden gekühlt, um die Qual des Toten zu lindern. Spätestens beim Zerbersten oder Zerschlagen des Schädels auf dem Scheiterhaufen trennen sich Körper und Seele.

Die liminale Phase

Mit diesem rituell massgeblichen Todeszeitpunkt beginnt für die Hinterbliebenen eine Zeit der Unreinheit, die je nach Verwandtschaftsgrad bis zu dreizehn Tage andauert, verschiedene Reinheitsmassnahmen und Sühnezeremonien für den Verstorbenen erfordert und «ansteckend» ist. Es ist eine vorübergehende Phase der Unreinheit, bei der eine gewisse Variabilität der Subriten möglich ist. In dieser Zeit halten Verwandte hinsichtlich Berührungen oder gemeinsamen Essen eine besondere Distanz zu anderen Menschen ein. Sie sind in einem liminalen Stadium, aus dem sie zurückkehren, indem sie schrittweise wieder Mitglied der Speisegemeinschaft werden. Der Begriff der Liminalität wurde von Arnold van Gennep [14] eingeführt und von Victor Turner [15] erweitert. Nach van Gennep teilen sich Rituale in drei Phasen: Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellen- bzw. Umwandelungsriten (*rites de marge*) und Angliederungsriten (*rites d'agrégation*). Im Fall des Totenrituals gibt es also Trennungen innerhalb eines Trennungsrituals.

Totengeleit

Auch die Wiedereingliederung des dahingegangenen Individuums in die Gemeinschaft der Ahnen vollzieht sich in mehreren Ritualen, die sich über ein Jahr hin erstrecken können. Besonders wichtig ist, dass die Hinterbliebenen dem Dahingegangenen einen Körper verschaffen, damit er die beschwerliche, einjährige Jenseitsreise antreten kann. In hinduistischen Vorstellungen wird die Seele als körperlich betrachtet. Allerdings ist der nachtodliche Körper zunächst kaum überlebensfähig. Die unbefriedeten Toten haben, solange ihre rituelle Aufnahme in die Ahnenwelt noch nicht vollzogen ist, also maximal ein Jahr, nur einen feinstofflichen Körper ohne oder mit einem stecknadelgrossen Mund. Sie haben Empfindungen, aber

keine zugehörigen Körperorgane. Sie sind wie die Hinterbliebenen in einem Grenzzustand, voller Ambivalenz, Verunreinigung und geringer Vitalität. Sie sind hungrig und durstig, treiben sich irgendwo am Haus der Hinterbliebenen herum. Sie neiden den Hinterbliebenen das Leben, wollen sie mit Krankheiten befallen: Daher wird der Dahingegangene auch zu einem Wesen, das man loswerden, von dem man loskommen, ja sich fast gewaltsam trennen muss. Es ist Sache der Hinterbliebenen, dem Dahingegangenen einen neuen Körper und damit ihrer Umtriebiger Ruhe zu verschaffen. So kommt zu den Aspekten Totengeleit, Vermeidung von Unreinheit, Vertreibung des Toten bzw. Trennung von ihm auch der Aspekt der Neuschöpfung hinzu. Dabei lösen sich verschiedene Körpervorstellungen ab: am Anfang hat der Dahingegangene, durchaus noch ein Ebenbild des Verstorbenen, nur einen aus Wind bestehenden oder feinstofflichen Körper, dann einen dauerngrossen so genannten «Merkmalskörper» und schliesslich einen ellengrossen «Leidkörper».

Aufnahme des Toten in die Ahnengemeinschaft

Der nachtodliche Körper wird rituell mit Mehlklössen oder -bällchen (*pinda*) zusammengesetzt – und zwar von dem Haupttrauernden. Mit dem Ritual der «Klossgenossenschaft» (*sapindikarana*) am 12. oder 13. Tag wird die Ankunft des Dahingegangenen bei den Vorvätern oder die Transformation des Verstorbenen zum Ahnen zelebriert. Dabei teilt der Haupttrauernde einen etwas grösseren Kloss, welcher jetzt der Dahingegangene ist, in drei Teile, fügt Gold, Kussa-Gras, schwarze Sesamkörner und andere Dinge hinzu und vermischt das Ganze mit drei Klössen, die den Vater, den Grossvater und den Urgrossvater repräsentieren. Dies ist der entscheidende Augenblick, wenn der Verstorbene in die Schar der Vorväter wortwörtlich gemischt wird, mit ihnen eine Speisegemeinschaft bildet und nicht mehr ein hilfloser, vagabundierender Einzelgänger ist. Vereint mit den anderen Verstorbenen kann der Tote nun aus eigener Kraft leben. Gleichzeitig rückt der Vater des Urgrossvaters in eine Schar der halbgöttlichen Vorväter. Es ist also eine langsame *damnatio memoriae*. Über den Ahnenkult bleiben die Lebenden mit den Toten verbunden. Denn ob ein Dahingegangener die Ahnen- oder Himmelswelt erreicht, ist also nicht nur vom eigenen Karma und den eigenen Taten, von Schuld oder Verdienst, sondern auch davon abhängig, ob und wie die Nachkommen die Toten- und Ahnenrituale durchführen, mitunter aber auch von Vishnus oder eines anderen bevorzugten Gottes Gnade. Im Hinduismus überdeckt das Totenritual die allgemeine Hilf- und Ratlosigkeit im Umgang mit dem Tod, den Dahingegangenen und den Ahnen, indem es

viele sehr konkrete Subrituale anbietet. Das Ritual bringt diese Unsicherheiten an die Oberfläche, gibt den Hinterbliebenen eine Form vor, gibt ihnen die Möglichkeit, den Tod buchstäblich in die Hand zu nehmen. Dieser wird in traditionellen Kulturen meist als ein ritueller Prozess gesehen, als Übergang in verschiedene Formen von Vitalität. Solchen Kulturen ist, wie Thomas Macho ([16], S. 945) zu Recht sagt, Sterben der Tod im Leben und Verwesen das Leben im Tod [11]. Der Tod wird als eine Passage gesehen, für die es Riten braucht, durchaus im Dreischritt der *rite de passage* von van Gennep: Trennung, Umwandlung, (Wieder-) Angliederung. Diese Passagen gelten vielfach als Reisen, Wege, Schritte, für die es Fürbitten, Geleit, Motiv- und Grabbeigaben braucht, im Hinduismus z.B. Boote oder eine Kuh, um einen Todesfluss zu überqueren. Der Prozess des Reisens der Toten korrespondiert mit den Trauerzeiten. Wochen, Monate, ein oder mehrere Jahre dauert es, bis die Toten angekommen und die Hinterbliebenen zur Ruhe gekommen sind.

Seelische Trennung: Trauer und Ritual

Im Westen ist ein solches langes ritualisiertes Totengedenken fasst verblasst. Die Toten haben hier vielfach keinen Ort, sie sind einfach weg, irgendwo. Gewiss, da ist das Grab, da ist die Vorstellung vom Himmel, aber wie genau sieht der aus, und ist im Grab wirklich der Verstorbene, eher wohl das Gedenken an ihn, das selten, am meisten noch an Allerseelen kollektiv ritualisiert ist. Die oft quälende Frage nach dem Ort des Verstorbenen wird im Westen durch Worte und psychologische oder seelsorgerische Gespräche zu lindern beziehungsweise zu «bewältigen» versucht. In vielen traditionalistischen Kulturen hingegen bekommen die Toten vor allem durch mehrere Rituale ihre Orte zugewiesen – und dadurch erlangt die Erinnerung an sie einen langsam vollzogenen, trennenden Abschluss. Abgesehen von den wenigen und vergleichsweise kurzen Trauer Ritualen ist im Westen Trauer im Wesentlichen eine innere Angelegenheit geworden. Dies steht im Kontrast zu den Ursprüngen der Trauer. Denn Trauer ist, wie allgemein bekannt, eine individuelle und soziale Reaktion auf eine Verlusterfahrung. Sie «ist regelmässig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.», heisst es bei Sigmund Freud ([17], S. 197). In einem kulturökonomischen Sinne gehört Trauer damit zu den «Kosten» sozialer Bindungen. Ohne Trauer wäre der Mensch kein Mensch. Wenn es sich wirklich «lohn» würde, keinen Schmerz bei Verlust oder Trennung zu empfinden, gäbe es weder Kultur noch Gesellschaft. Denn

nicht der Bindungsunfähige wird mit Trauer «be-
lohnt», sondern der Liebende. «Trauer ist der Preis, den wir dafür zahlen, Liebe zu empfinden», sagt deshalb zu Recht John Archer in *Nature of Grief* [18]. Entwicklungsgeschichtlich hat sich also gerade nicht der eher bindungslockere Typ des Wildbeuters behauptet. Der paläolithische Jäger kannte wohl nur wenige Toten- und Ahnenrituale. Aber mit der neolithischen Revolution, also vor allem mit der beginnenden Sesshaftigkeit früher Menschengruppen, entstanden Besitz und Landerwerb, Verwandtschaftsregeln und Erbschaften – und Ahnen. Erst das Toten- und Trauer-, beziehungsweise Ahnenritual sorgte für die Integration von Menschen gleicher sozialer Zugehörigkeit. In den meisten traditionalistischen Kulturen lebte man in institutionalisierter und ritualisierter Form mit dem Tod und den Toten. Die Überführung der Trauer in fortgesetzte ritualisierte Trauerprozesse steht im Kontrast zur modernen Augenblicklichkeit des Todes, dem Exitus. Doch auch im modernen Westen ist der Tod nicht das definitive Ende, denn Trauer ist die fortgesetzte Beschäftigung mit dem Toten. Trauer und Trennungsschmerz sind im Westen nur weitgehend zu einem psychischen Prozess und zu einer Privatsache geworden. Die wenig ritualisierte Äusserung der Gefühle ist meist auf den engsten Familienkreis beschränkt, Kondolenzbesuche finden kaum noch statt, die Friedhöfe verwaisen, schwarz trägt man nur kurze Zeit, ein für alle sichtbares Trauerjahr gibt es fast nicht mehr. Solche Ereignisse sind keine öffentlichen Ereignisse mehr, allenfalls mediale Ereignisse wie bei Lady Dianas Tod oder beim Tod von Helmut Schmidt. «Die Gesellschaft legt (beim Tod) keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr ihren kontinuierlichen Gang. Das Leben der Grossstädte wirkt so, als ob niemand mehr stürbe» ([19], S. 716). Tatsächlich sterben die meisten Westeuropäer heutzutage in Krankenhäusern – in Deutschland 47% [20] – und Pflegeeinrichtungen (30%), nur wenige (25%) zuhause, und aufgebaarte Tote sind noch seltener geworden. Der Tod verliert sein Gesicht.

Trauer und Trennung werden in der westlichen Industriegesellschaft also oft geradezu tabuisiert. Demzufolge sind viele andere Trennungen öffentlich wenig spürbar. Das gilt für den Berufsabschied ebenso wie für das Verlassen der Heimat. Der aufwendige Abschied bei einer weiten Reise, einst ein grosses und risikovolles Erlebnis, wird kaum noch zelebriert und mit Segen bedacht. Die Scheidung, eine der grossen, schweren Trennungen, kennt keine Rituale [21]. Gewiss, die Trennung der Flüchtlinge von ihrer Heimat und der Tod im Krieg, in Katastrophen oder bei Unfällen sind allabendlich mit dem Fernseher präsent. Ab-

geschafft ist nicht die Gegenwart solcher Trennungen, aber die unmittelbare Erfahrung mit ihnen. Es gilt als unschicklich, zu viel und zu lange öffentlich Emotionen zu zeigen. Zugleich ist das Bemühen erkennbar, den Verlust, den jede Trennung bedeutet, zu bewältigen. An Angeboten mangelt es wahrlich nicht, sei es von Seiten der Psychologie und anderer Disziplinen durch Therapien, sei es durch Psychopharmaka oder andere Medikamente. Die Trennung wird als Arbeit gesehen, Trauerarbeit eben.

Freud war es, der die innere Überwindung von Trauer zum therapeutischen Programm erhoben hat. Der Trauernde soll das traumatische Ereignis in der Form eines Dreischritts erinnern, wiederholen und durcharbeiten. Gelingt ihm dies nicht, wird Trauer pathologisch, zur Melancholie: «Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst» [20]. In der Melancholie bleibt die Vergangenheit unbearbeitet. Die Grenze zwischen Tod und Leben ist nicht gezogen worden, die Trennung nicht bewältigt. Und was für den Trennungsschmerz bei der Trauer gilt, gilt für andere Trennungen, die als Verlust erlebt werden, gleichermassen.

Helfen Trennungsrituale wirklich?

Ritualtheoretisch berührt diese Frage ein schwieriges Thema: die Frage nach der Bedeutung und Funktion von Ritualen. Ich vertrete hier eine Zwischenposition. Ich stimme Staal [22] und Humphrey & Laidlaw [23] zu, dass Rituale nicht nur auf einen bestimmten Zweck (z.B. auf Gottesbegegnung, Angstreduzierung oder Steigerung des Gemeinschaftsgefühls) ausgerichtet sind oder es sich bei ihnen um expressive (z.B. spielerische oder theatralische) Handlungen handelt. Nach meinem Verständnis sind sie unbeschadet der mit ihnen verbundenen Motive zudem eine Inszenierung von Zweckfreiheit und Intentionslosigkeit. Es gibt ethologische und neuropsychologische Hinweise [24], dass Rituale oft deshalb die Inszenierungen von Unveränderbarkeit sind, weil mit ihnen an einen primären bzw. archetypischen Zustand angeknüpft werden soll: Was einmal gut war, soll so bleiben. Nach Kertzer [25] handelt es sich um «solidarity without consensus», bei denen ein Handlungskonsens erreicht wird, ohne dass es Deutungseinmütigkeit geben muss. Indem sich die Menschen in (religiösen) Ritualen das Unveränderliche und Zeitlose inszenieren, widersetzen sie sich in mancher Hinsicht der Unsicherheit des Neuen und der Zukunft, der Kontingenz und dem Wechsel von Leben

und Tod. Im Unterschied zu Staal bewerte ich also die Bedeutungslosigkeit von Ritualen nicht negativ, sondern als Ausdruck dieser Inszenierung von Unveränderbarkeit. Das Ritual wirkt insofern aus sich heraus, *ex opere operato*, kraft seiner eigenen nicht-referentiellen Wirksamkeit, nicht aber weil es nur einen speziellen Sinn hat oder auf denjenigen Sinn beschränkt bleibt, den die Ritualteilnehmer ihm kognitiv beilegen. Nur so lässt sich die Bedeutungsvielfalt eines Rituals erklären.

Zusammenfassung

Die Unterschiede in der Trauer zwischen modernen und vormodernen Kulturen liegen auf der Hand. Sie bestehen – im Westen – in der Individualisierung, Privatisierung, Verinnerlichung und Entritualisierung, vielleicht auch Professionalisierung und Technisierung. Trauer im modernen Westen ist einsam, innen, psychisch, privat und ohne Form. Ist sie deshalb, wie man immer wieder hört und liest, schwerer, verzweifelter, ohne Ende, traumatischer?

Ganz anders sei dies, so heisst es, in anderen Kulturen, von denen folglich zu lernen sei, vor allem hinsichtlich der Formgebung der Ritualisierung. Auch Thomas Macho beantwortet die Frage, wie denn in der Moderne die Bedingungen der Möglichkeit von Trennungstrauer zu fassen sei, mit dem Ruf nach neuen Ritualen: «Die Beantwortung dieser Frage setzt vielleicht keine neue Theorie voraus, sondern vor allem die Entwicklung neuer Rituale.» ([16], S. 953). Die vermeintlich moderne Unfähigkeit zu trauern ist nichts anderes als das ewige Unbehagen am Tod jenseits aller Kulturen und Zeiten.

Nur die Vorstellung, der Tod könne durch eine gelingende Trauer bewältigt werden, sei es durch psychische Trauerarbeit, sei es rituell, ist modern, entstanden aus der hypermodernen und totalen Leugnung bzw. Verdrängung der Sterblichkeit des Menschen. Die Unfähigkeit, mit dem Tod fertig zu werden, ist jedoch nicht modern. Unsicherheit, Ambivalenz, Tabuisierung, Sprachlosigkeit – das gab und gibt es auch in anderen Kulturen. Trauerrituale sind nicht eine Lösung dieses Sachverhalts, sondern ihr Ausdruck.

Disclosure statement

No financial support and no other potential conflict of interest relevant to this article was reported.

Literatur

Die vollständige Literaturliste ist in der Online-Version des Artikels unter www.sanp.ch publiziert.

Korrespondenz:
Dr. Axel Michaels
Universität Heidelberg
D-69120 Heidelberg
axel.michaels[at]
urz.uni-heidelberg.de

Literatur

- 1 Canacakis J. Ich sehe deine Tränen. Trauern, Klagen, Leben können, Stuttgart: Kreuz-Verlag; 1987.
- 2 Wendt W. Trauerarbeit. Zur Bedeutung des Rituals in der modernen Gesellschaft als Unterstützung für das trauernde Individuum, in: Howe J, Ochsmann R, Hrsg. Tod, Sterben, Trauer. Bericht über die 1. Tagung zur Thanato-Psychologie vom 4.–6. November 1982 in Vechta. Frankfurt/M: Fachbuchhandlung für Psychologie; 1984. 352–7.
- 3 Stausberg M, ed. Ritual: A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective. In: Kreinath J, Snoek J, Stausberg M, eds. Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts. Leiden: Brill; 2006. 86–90.
- 4 Michaels A. Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory. New York/Oxford: Oxford University Press; 2016.
- 5 Michaels A. Zur Dynamik von Ritualkomplexen. Forum Ritualdynamik 3. <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4583> (Nachdruck in: Ritualbegriff und Ritualanalyse. Beiträge des Workshops vom 30./31. Oktober 2003 in Konstanz. SFB 485 Norm und Symbol, Arbeitspapiere Nr. 47, Juli 2004.
- 6 Michaels A. Le rituel pour le rituel? oder Wie sinnlos sind Rituale? In: Carduff C, Pfaff-Czarnecka J, Hrsg. Rituale heute. Berlin: Reimer; 23–48.
- 7 Brosius, C, Michaels, A, Schrode, P. Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2013.
- 8 Whitehouse, H. Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press; 2004.
- 9 Lawson TE, McCauley R. The Cognitive Representation of Religious Ritual Form: A Theory of Participants' Competence with Religious Ritual Systems. In: Pyysiäinen I, Anttonen V, eds. Current approaches in the cognitive science of religion. New York: Continuum; 2002. 153–76.
- 10 Whitehouse H. Inside the Cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea. Oxford: Oxford University Press; 1995.
- 11 Michaels A. Wohin mit den Ahnen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen. In: Graf FW, Meier H, Hrsg. Der Tod im Leben – Ein Symposium, München: CH Beck; 2004. 269–92.
- 12 Michaels A. Trauer und rituelle Trauer. In: Assmann A, Maciejewski F, Michaels A, Hrsg. Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich. Göttingen: Wallstein; 2005. 7–15.
- 13 Gutschow N, Michaels A. Handling Death: The Dynamics of Death Rituals among Newars in Bhaktapur, Nepal. With a Film on DVD by Bau C. Wiesbaden: Harrassowitz; 2005.
- 14 van Gennep A. Les rites de passage. Étude systématique des rites. Paris 1909 (dt. Übers.: Übergangsriten, Frankfurt a.M. 1986).
- 15 Turner V. Betwixt and between: The Liminal Period in Rites of Passage. In: Turner V. The Forest of Symbols. New York: Kingport Press; 1967.
- 16 Macho Th. Tod. In: Wulf C, Hrsg. Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz; 1997. 939–54.
- 17 Freud S. Trauer und Melancholie (1917). Frankfurt/M: Fischer; 1975.
- 18 Archer J. The Nature of Grief. London: Routledge; 1999.
- 19 Ariès Ph. Geschichte des Todes. München: Hanser; 1991.
- 20 Klinkhammer G. Sterben in Deutschland: Leben mit dem Tod. Dt. Ärztebl. 2012;48: A-2405/B-1961/C-1919.
- 21 Bianca AM. Scheidungsrituale. Globale Bestandaufnahme und Perspektiven für eine glaubwürdige Praxis in Kirche und Gesellschaft. Zürich: Theologischer Verlag; 2015.
- 22 Staal F. The Meaninglessness of Ritual. Numen. 1979(26): 2–22.
- 23 Humphrey C, Laidlaw J. The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford: Clarendon Press; 1994.
- 24 Michaels A. Religionen und der neurobiologische Primat von Angst. In: Stolz F, Hrsg. Homo naturaliter religiosus. Bern: Peter Lang; 1997. 91–136.
- 25 Kerzer DI. Ritual, Politics, and Power. New Haven / London: Yale University Press; 1988.