

Rituelle Pendelbewegungen

Neue Trauerrituale im niederländischen Kontext

Thomas Quartier

In der modernen Gesellschaft ist die Trauer ein vieldiskutiertes und intensiv erlebtes Thema. Durch das Wegfallen selbstverständlicher Formen der Trauer und den Mangel an festen Regeln, wie man zu trauern hat, erscheinen viele Ratgeber zur Trauerverarbeitung und viele Menschen beschäftigen sich mit dem Thema auf der Suche nach ihrer eigenen Gestaltung des existentiellen Verarbeitungsprozesses des Verlusts nach dem Tod eines geliebten Menschen.¹ Umso überraschender erscheint es, dass die rituelle Gestaltung der Trauer – Trauerrituale – unter den zahlreichen Ritualisierungen menschlicher Endlichkeit die vielleicht wissenschaftlich am wenigsten erforschten und reflektierten Formen darstellen. Unter Trauerritualen verstehe ich dabei rituelle Handlungen Betroffener, die *nach* der Bestattung stattfinden und daher ein eigenes rituelles Repertoire bilden. Zur Bestattung finden sich zahlreiche Studien theoretischer, historischer und empirischer Art. Diese beschäftigen sich mit konkreten liturgischen Traditionen, zugleich aber auch mit der heutigen Vielfalt an rituellen Formen, die in erster Linie dem modernen Menschenbild Rechnung zu tragen scheinen.² Auch beim Sterben gibt es einige Studien, die sich mit Ritualen der Krankheit befassen: man denke an die katholischen Krankensalbung.³ Und auch neben den traditionellen Riten wächst im Rahmen des Gesundheitswesens in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit für die symbolische Dimension des Sterbensprozesses.⁴ Natürlich gibt es ähnliche Erörterungen auch zum Trauerprozess und seiner rituellen Ausprägung, allerdings in geringerem Maße als bei den Momenten des Sterbens und der Bestattung.⁵

Dieser Beitrag wurde durch das Projekt *Refiguring Death Rites: Post-secular Material Religion in the Netherlands* ermöglicht, das von der Niederländischen Forschungsorganisation NWO gefördert wird (www.ru.nl/rdr).

¹ J. DE TEMPE: 'Rouwen, rouwtheorie en rouwtherapie', in O. VAN DER HART (red.): *Afscheidsrituelen. Achterblijven en verder gaan* (Amsterdam 1992) 213-238, hier 215.

² R. RUTHERFORD: *The Death of a Christian. The Order of Christian Funerals* (Collegeville 1990). E. VENBRUX, M. HEESSELS & S. BOLT (red.): *Rituele Creativiteit. Actuele veranderingen in den uitvaart- en rouwcultuur in Nederland* (Zoetermeer 2008).

³ R. KACZYNSKI: 'Feier der Krankensalbung', in *Gottesdienst der Kirche* 7,2 (Regensburg 1992).

⁴ Th. QUARTIER: 'Voorbij de dood? Rituele Stervensbegeleiding in het ziekenhuis', in VENBRUX, HEESSELS & BOLT: *Rituele Creativiteit* 59-74.

⁵ R. SÖRRIES: 'Moderne Bestattungskultur – ein Ort für Übergangsriten?', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005) 65-75, hier 74.

Hierfür mag es verschiedene Gründe geben. Vielleicht gibt es schlicht weniger Trauerrituale, und daher stehen sie weniger im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Wenn diese Annahme stimmt, stellt sich die Frage nach den Gründen für die relative Knappheit ritueller Ausdrucksformen der Trauer. Meines Erachtens sind vor allem zwei Gründe zu nennen, die für eine geringere Ausprägung der Trauerrituale zu nennen wären: erstens kann darauf hingewiesen werden, dass es für die Trauer keinen selbstverständlichen institutionellen Rahmen gibt. Wo beim Sterben oftmals Einrichtungen des Gesundheitswesens einen Rahmen bieten, in dem auch Seelsorgerinnen und Seelsorger zumindest zur Verfügung stehen, und bei der Bestattung das Bestattungswesen oder religiöse Institutionen einen Zugangsweg zum Ritual relativ selbstverständlich eröffnen können, ist dies bei der Trauer in geringerem Maße der Fall. Zwar gibt es wertvolle Initiativen der Trauerbegleitung in Gruppen oder auch persönlicher Therapie: diese setzen jedoch einen aktiven Schritt vonseiten des Trauernden voraus, der einen möglichen Raum zum Ritualisieren erst erschließen muss.⁶ Der zweite Grund für eine mögliche Knappheit der Trauerrituale liegt in der Tatsache, dass es neben dem Mangel an institutioneller Einbettung auch keine direkte Handlungsnotwendigkeit für Individuen und Gruppen mehr zu geben scheint. Beim Sterben und Bestatten besteht diese Notwendigkeit durchaus: Menschen müssen mit einem sterbenden bzw. toten Körper umgehen, und das Ritual kann helfen, dieser Notwendigkeit zu entsprechen. Bei der Trauer können Betroffene sich im Zuge ihres oftmals sehr unterschiedlich verlaufenden Trauerprozesses ganz in sich zurückziehen und ihrer Trauer keinen rituellen Ausdruck verleihen, ohne dass dies die Konventionen und Maßstäbe des gesellschaftlichen Lebens auf den Kopf stellen würde.

Aus eben diesen Gründen sind meines Erachtens Trauerrituale jedoch ein umso wesentlicherer Gegenstand der rituologischen Reflexion: gerade wenn die selbstverständliche institutionelle Einbettung fehlt und die praktische Notwendigkeit des Handelns nicht direkt ersichtlich ist, könnte das Ritual seine ureigenen Funktionen der Strukturierung und der Sinngebung umso stärker entfalten.⁷ Michaels weist im Allgemeinen darauf hin, dass Übergangsrituale zu den wesentlichen Bedürfnissen des Menschen gehören. Gerade im Hinblick auf die Trauerrituale sieht er eine spezielle Zuspitzung: seiner Analyse zufolge haben Menschen das Bedürfnis, die Verstorbenen im symbolischen Sinne 'zu Ahnen zu machen'.⁸ Gerade jene Transformation zu Ahnen betrifft die wesentlichen Dimensionen des Trauerrituals: das Ritual konstituiert die Neuordnung des Verhältnisses der Trauernden zum Verstorbenen, ihrer sozialen Umgebung

⁶ A. POLSPOEL: *Wenen om het verloren ik. Over de verwerking van het verlies van een dierbare en de hulpverlening aan rouwenden* (Hilversum 1981) 127f.

⁷ Th. QUARTIER: 'Ritual Studies: een antropologische bezinning op de liturgie', in *Tijdschrift voor liturgie* 91 (2007) 218-229.

⁸ A. MICHAELS: 'Geburt – Hochzeit – Tod: Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit', in A. MICHAELS (ed.): *Die neue Kraft der Rituale* (Heidelberg 2007) 237-260, hier 254.

und ihrer religiösen Orientierung. Klassische Repertoires gibt es im religiösen Bereich durchaus, sei es auch hier weniger als beim Sterben und der Bestattung. Man kann z.B. an die ritualisierte Form des Totengedenkens denken: beim katholischen Sechswochenamt und Jahresamt, aber auch zum Fest Allerseelen, wird das Gedenken zum rituellen Vollzug der Trauer. Dann wird das Verhältnis zum Verstorbenen neu geordnet, die soziale Umgebung wird erneut konstituiert, und auch der religiöse Bezug kommt in der Vorstellung von der Gemeinschaft der Heiligen zum Ausdruck. Neben diesen religiösen Ritualen des Gedenkens machen auch säkulare Bräuche in traditionellen Kontexten den Verlauf der Trauer unmissverständlich klar, man denke an die schwarze Trauerkleidung und die Grabgestaltung und -pflege.

Durch die Säkularisierung ist die Einbettung der Rituale in den kirchlichen Kontext jedoch nicht mehr selbstverständlich gegeben, und durch die Individualisierung sind kollektive Formen der Markierung der Trauer z.B. durch schwarze Kleidung manchmal gar verpönt. Sind damit aber tatsächlich alle denkbaren Kontexte für Trauerrituale von der Bildfläche verschwunden?

Mitnichten: Im Zuge der erneuten Ritualisierungstendenzen der letzten zwei Jahrzehnte,⁹ gibt es auch einige sehr bemerkenswerte neue Ritualisierungen der Trauer. Hierfür ist insbesondere die bereits erwähnte Grabgestaltung und -pflege ein eindringliches Beispiel. Wo in der Literatur lange Zeit von einem Bedeutungsverlust der Grabgestaltung und -pflege, z.B. im deutschen Kontext, die Rede war,¹⁰ ist insbesondere seit Beginn der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine andere Entwicklung zu erkennen: die Uniformität der Friedhofsgestaltung ist – insbesondere in den Niederlanden – einer ungekannten individuellen Kreativität gewichen. Trauernde gestalten die Denkmäler ihrer lieben Verstorbenen in zunehmendem Maße selber, und Künstler bieten individuelle Werke an, die sich am konkreten Verstorbenen ausrichten.¹¹ Dieser Trend der individuellen Gestaltung lässt sich auch im späteren Verlauf der Trauer erkennen. Auf vielen niederländischen Friedhöfen ist zu beobachten, dass Hinterbliebene persönliche Objekte – manchmal in großer Zahl, von Spielzeugen über Figuren bis hin zu Gegenständen aus dem Haushalt – auf das Grab legen. Menschen versuchen auf diese Weise, den Verstorbenen als individuelle Person in Erinnerung zu behalten. Dies ist eine alte Tradition, aber wir sehen in der heutigen Zeit eine Personalisierung des Gedenkens. Ist das Trauerritual also in der modernen Zeit in der Krise? Vielleicht ist eher von einer Transformation der Rituale die Rede. Des Weiteren kann man anhand der Grabkultur Fragen hinsichtlich der starken Individualisierung der Rituale stellen. Es lassen sich auf Friedhöfen durchaus neue Trends ablesen: neue 'Traditionen' und Muster des Totengedenkens. Ist also tatsächlich von einer

⁹ G. LUKKEN: *Rituals in Abundance. Critical reflections on the place, form, and identity of Christian ritual in our culture* (Leuven 2005 = Liturgia Condenda 17).

¹⁰ SÖRRIES: 'Moderne Bestattungskultur', 74.

¹¹ J. ENKLAAR: *Onder de groene zoden. De persoonlijke uitvaart. Nieuwe rituelen in rouwen, begraven en cremen* (Zutphen 1995) 133-138.

vollkommenen Individualisierung der Rituale die Rede? Oder doch eher von neuen Formen der Tradition? Und auch bezüglich der Säkularisierung kann man sie Frage stellen, inwieweit der scheinbare Kontakt zu den Verstorbenen, den Menschen auf Friedhöfen erfahren, nicht auch auf ein neues religiöses Bewusstsein hindeutet, das zumindest über den Tod hinausweist.¹²

Es scheint, dass die Antworten auf die gestellten Fragen im niederländischen Kontext nicht eindeutig sind. Vielmehr können Trauerrituale in ihrer jeweiligen Ausrichtung stark schwanken. Dies gilt für verschiedene rituelle Repertoires untereinander, zuweilen jedoch auch für jedes einzelne Ritual, das sich zwischen dem Loslassen und dem Erinnern, zwischen dem privaten Brauch und der öffentlichen Manifestierung und zwischen säkularer Praxis und religiöser Handlung hin und her bewegt. Man könnte das Ritual daher mit einem Pendel vergleichen, das in verschiedenen Spannungsverhältnissen seinen Weg sucht. In diesem Beitrag möchte ich den Versuch unternehmen, die rituellen Pendelbewegungen der Trauerrituale im niederländischen Kontext in Augenschein zu nehmen und einen ersten Ansatz zur Analyse zu bieten. Dabei ist eine allgemeine Richtung des Pendels vielleicht nicht zu finden, allgemeine Diagnosen liegen nicht auf der Hand. Es erscheint mir daher ein angemessener Weg, mir nicht die Aufgabe zu stellen, den Begriff der Trauerrituale als geschlossenes Konzept aufzufassen, sondern vielmehr verschiedene Eigenschaften dieser Rituale zu durchlaufen.¹³ Vielleicht kann dies zu einem besseren Verständnis des konkreten Repertoires und auch zur konzeptuellen Diskussion über Trauerrituale im modernen Kontext beitragen. Ich richte mich insbesondere auf *neue* Trauerrituale, da diese eine mögliche Transformation zugespitzt zum Ausdruck bringen. Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, dass damit keineswegs gesagt ist, dass traditionelle Formen gegenwärtig nicht von Bedeutung wären oder nicht ebenfalls transformieren, wie es z.B. auch bei der Bestattung der Fall ist.¹⁴

Meine Hauptfragestellung lautet: *Welche Eigenschaften haben Trauerrituale im niederländischen Kontext?* Ich werde mich insbesondere auf drei Dimensionen des Rituals beziehen, die im Zusammenhang mit der Trauer wesentlich sind: im ersten Abschnitt gehe ich auf das Verhältnis der Trauernden zum Verstorbenen ein, das sich zwischen Kontinuität und Diskontinuität bewegen kann (1). Im zweiten Abschnitt richte ich mich auf die Einbettung der Trauernden in die soziale Umgebung, wobei das Ritual sich zwischen Individualität und Kollektivität bewegen kann (2). Im dritten Abschnitt wende ich mich schließlich der möglichen religiösen Dimension des Rituals zu, wobei Immanenz und Transzendenz mögliche Ausprägungen des rituellen Bedeutungszusammen-

¹² E. VENBRUX: *Ongelooflijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijks leven* (Nijmegen 2007).

¹³ R. GRIMES: 'Ritual', in W. BRAUN & R.T. MCCUTCHEON (eds): *Guide to the Study of Religion* (London 2000) 259-270.

¹⁴ Th. QUARTIER: *Bridging the Gaps. An Empirical Study of Catholic Funeral Rites* (Münster 2007).

hangs sind (3). Abschließend werde ich den Versuch unternehmen, meine Überlegungen zu bündeln und damit die Metapher der rituellen Pendelbewegungen für Reflexion und konkretes rituelles Handeln zu erhellen (4).

1. Das Verhältnis Trauernder zum Verstorbenen: zwischen Kontinuität und Diskontinuität

A. Theoretische Überlegungen

Wie ist im rituologischen Sinne das Verhältnis der Hinterbliebenen zum Verstorbenen in Trauerritualen zu verstehen? Im Sinne der klassischen Übergangsriten nach Van Gennep¹⁵ werden die Trauerrituale oftmals in der dritten Phase des rituellen Handelns angesiedelt: der Integration in eine neue Phase des Lebens.¹⁶ Sörries betont dabei die Bedeutung der Trennung, die dieser Integration im Sinne eines Übergangsritus vorausgegangen sein muss. Die Trennung mache es für die Hinterbliebenen einfacher, die Realität des Todes zu akzeptieren und mit ihrer Trauerarbeit zu beginnen.¹⁷ In erster Linie steht in einer solchen Argumentation die Diskontinuität im Vordergrund (*detachment*). Was Sörries als 'Realität des Todes' bezeichnet, beinhaltet die Unterbrechung des Bandes mit dem geliebten Verstorbenen. In der therapeutischen Betreuung von Trauernden lässt sich ein vergleichbarer Trend erkennen: Van der Hart beschreibt in der Neuorientierungsphase von Trauerritualen, wie Klienten die verbindenden Objekte, die sie mit dem Verstorbenen verbinden, dem Therapeuten übergeben. Dadurch haben sie nicht mehr das Gefühl, dass der Verstorbene noch anwesend sei. In der darauf folgenden Phase, der sog. Abrundungsphase des Rituals, wird dann der Abschied definitiv vollzogen.¹⁸ Zwar weisen beide genannten Autoren darauf hin, dass es um die Transformation geht, die – ganz im Sinne der Übergangsphase, die man mit Turner als 'Liminalität' bezeichnen kann – im Vordergrund steht.¹⁹ Was die materielle Dimension des Verhältnisses zum Verstorbenen betrifft, liegt der Akzent jedoch auf der Diskontinuität, bei der die Gegenwart des Verstorbenen der Realität des Todes widersprechen würde.

Es sind jedoch gerade jene materiellen Objekte, die eine Nuancierung dieses Ausgangspunkts nahe legen.²⁰ Da Menschen sich mit den Objekten ihrer lieben

¹⁵ A. VAN GENNEP: *Übergangsriten/Les rites de passage* (Frankfurt a.M. / New York 1999).

¹⁶ SÖRRIES: 'Moderne Bestattungskultur', 68.

¹⁷ SÖRRIES: 'Moderne Bestattungskultur', 74.

¹⁸ O. VAN DER HART: 'Het gebruik van afscheidsrituelen in de rouwtherapie', in J. FORTUIN u.a. (red.): *Afscheid nemen van onze doden. Rouwen en rouwgebruiken in Nederland* (Kampen 1988) 133-155, hier 143-146.

¹⁹ V. TURNER: *The Ritual Proces. Structure and Anti-structure* (Chicago 1969).

²⁰ T. WALTER: *On Bereavement: The Culture of Grief* (Philadelphia 1999).

Verstorbenen verbunden wissen, ist im symbolischen Gebrauch dieser Gegenstände eher die Rede davon, dass Verbindungen zwischen den Hinterbliebenen und ihnen fortbestehen (*continuing bonds*), als dass sie unterbrochen würden. Fiddelaers-Jaspers nennt verschiedene Merkmale dieser fortbestehenden Relation: erstens erfahren die Hinterbliebenen die Gegenwart des Verstorbenen; zweitens kommunizieren sie mit ihr oder ihm und erfahren diese Gespräche als bedeutungsvoll; drittens spielt der Verstorbene eine Rolle in der Lebensgestaltung der Hinterbliebenen, z.B. in moralischer Hinsicht; und viertens wird der Verstorbene zu einem wichtigen Teil der Biographie von Hinterbliebenen.²¹ Rituologisch ist es hierbei interessant zu fragen, welche Rolle gerade die Objekte im Zusammenhang der Kontinuität in der Relation zum Verstorbenen spielen. Anthropologische Erkenntnisse deuten darauf hin, dass gerade in materiellen Objekten Erinnerung entsteht. Materielles Gedenken bietet oftmals erst den Zugang zu einer Relation, die auf den ersten Blick, im physischen Sinne unterbrochen wurde.²² Bei dieser Art von Gedächtniskonstituierung liegt der Akzent eher auf der Kontinuität, weniger auf der Diskontinuität. Es ist dann gerade wünschenswert, dass Verstorbene gegenwärtig bleiben – buchstäblich in materiellen Objekten, die dann eine wesentliche Rolle in Trauerritualen spielen.

Der These folgend, dass Trauerrituale der Eingliederung der Hinterbliebenen dienen und in gewisser Weise das Erschließen einer neuen Lebenswelt für sie beinhalten, ergeben sich hier zwei unterschiedliche Auffassungen darüber, wohinein die Trauernden erneut integriert werden sollen. Geht es um eine neue Lebenswelt ohne den Verstorbenen oder nun gerade mit ihr oder ihm? Die Transformation der Relation zum Verstorbenen, die in jedem Fall offensichtlich ist, da die physische Gegenwart mit der Bestattung nicht mehr gegeben ist, kann unterschiedlich aufgefasst werden. Die Frage der Relation zum Verstorbenen und ihre Rolle im Ritual wird somit zu einer ersten Dimension dieses Rituals, bei der verschiedene Eigenschaften zum Tragen kommen können: Kontinuität und Diskontinuität.

B. Empirische Indikationen

Es lohnt sich, einen Blick in die empirische Wirklichkeit zu werfen und die Frage zu stellen, wie Menschen tatsächlich jene Transformation der Relation zum Verstorbenen erfahren. In zahlreichen Feldstudien zeigt sich, dass Objekte in der Tat eine wesentliche Rolle spielen. Der Prozess der Ritualisierung alltäglicher Objekte kann dabei oft schon vor dem Tod eines Menschen beginnen. Durch die hohe Lebenserwartung, die diagnostischen Möglichkeiten bei schweren Krankheiten etc. wissen Menschen früher als in der Vergangenheit, wann ihr Tod näher rückt. Die Frage, was mit ihren Hinterlassenschaften

²¹ R. FIDDELAERS-JASPERS: *Verhalen van rouw. De betekenis van steun op school voor jongeren met een verlieservaring* (Heeze 2003) 21.

²² E. HALLAM & J. HOCKEY: *Death, memory and material culture* (Oxford 2001).

geschehen soll, stellt sich daher auf bewusste Weise. Dabei geht es oftmals nicht nur um die 'wertvollen Dinge' im materiellen Sinne. Es sind vielmehr Gegenstände des alltäglichen Lebens, persönliche Gegenstände, die Menschen gerne weitergeben möchten. Von diesen Gegenständen möchten sie, dass ihre zukünftigen Hinterbliebenen sie 'in Ehren halten'. Sie möchten gerade in diesen Gegenständen 'immer bei ihren Lieben sein'.²³ Diese Dinge sind es dann, die Hinterbliebenen in der Gestaltung ihrer eigenen Trauer buchstäblich 'ans Herz wachsen'.

Die Kontinuität steht hier im Sinne des materiellen Gedenkens im Mittelpunkt. Forschungsergebnisse aus unserem *Zentrum für Thanatologie* in Nijmegen deuten darüber hinaus darauf hin, dass diese Gegenstände rituelle Verwendung finden. Zu nennen sind hier die sog. 'Hausaltäre', die Hinterbliebene zu Hause zum Gedenken an ihre lieben Verstorbenen einrichten, wie Wojtkowiak und Venbrux beschreiben. In einer repräsentativen Umfrage, die sie durchgeführt haben, hat sich gezeigt, dass 34% aller Niederländer einen Hausaltar für einen Verstorbenen haben, wobei es bei der größten Gruppe um verstorbene Eltern geht (33%).²⁴ Am häufigsten sind auf diesen Hausaltären Fotos des Verstorbenen zu finden. Bei gut einem Drittel finden darüber hinaus persönliche Objekte des Verstorbenen Verwendung (36%). Dass bei ebenso vielen Kerzen (36%) und Blumen (36%) anzutreffen sind, deutet auf die bereits erwähnte rituelle Dimension des Umgangs mit den Objekten des Verstorbenen hin. Die Hausaltäre sind nicht nur in der Wohnung präsent, sondern Menschen *handeln* konkret: sie setzen Blumen in die Vase oder zünden eine Kerze an. All dies führt nach Wojtkowiak und Venbrux dazu, dass Menschen tatsächlich mit ihren Verstorbenen kommunizieren, wie bereits Fiddelaers-Jaspers sagte.

In diesen kurzen Impressionen zeigt sich meines Erachtens zunächst, dass die Hypothese des Loslassens (*detachment*) zu nuancieren ist. In vielen Fällen ist von einer prämortalen und postmortalen Kommunikation die Rede, die sich im rituellen Kontext des Umgangs mit materiellen Objekten manifestiert. Hierbei sind die Hausaltäre nur ein Beispiel für Trauerrituale, zu dem wir über empirische Daten verfügen. Ähnliches kann auch für die moderne Grabgestaltung gelten, bei der ebenso die Vermutung nahe liegt, dass Menschen das Grab als eine Kontinuierung der Relation zum Verstorbenen sehen, wobei auch dort Kommunikation mit dem Verstorbenen stattfinden kann.²⁵ Sind damit aber alle Trauerrituale schlicht auf Kontinuität ausgerichtet?

Meines Erachtens deuten die genannten Beispiele auch bei dieser These, genau wie bei der These der Diskontinuität im vorigen Abschnitt, auf eine

²³ Th. QUARTIER: 'Overdrachtsrituelen. Dingen die "herinnerdingen" worden', in *Geron. Tijdschrift voor ouder worden & maatschappij* 11,1 (2009) 24-27.

²⁴ J. WOJTKOWIAK & E. VENBRUX: 'Gedenkplekken in huis. Hoe het "post self" zich manifesteert rondom huisaltaren in Nederland', in C. VAN HALEN, M. PRINS & R. VAN UDEN (red.): *Religie doen. Religieuze praktijken in tijden van individualisering* (Tilburg 2009) 82-96.

²⁵ G. SCHMIED: *Friedhofsgespräche. Untersuchungen zum Wohnort der Toten* (Opladen 2002).

notwendige Nuancierung: die Verwendung von Gegenständen auf einem Hausaltar oder die Übertragung von Gegenständen vor dem eigenen Tod unterscheidet sich nämlich wesentlich von deren alltäglicher Verwendung. Dies zeigt sich einerseits in der Verwendung im rituellen Sinne (Blumen und Kerzen) und andererseits in der Bedeutung, die die Gegenstände erhalten und die sich von ihrem alltäglichen Gebrauchswert unterscheidet. Die transformierende Wirkung, die Trauerrituale somit im Hinblick auf die in ihnen verwendeten Gegenstände haben, könnte in gleicher Weise auf eine Transformation der Relation mit dem Verstorbenen hindeuten. Damit nähern wir uns wiederum dem Ansatz, den z.B. Van der Hart im Zusammenhang mit Trauerritualen vertritt: es geht darum, sich auf andere Weise zum Verstorbenen zu verhalten.²⁶ Es gibt auch jene Beispiele, in denen Hinterbliebene in der Tat dieser Transformation aus Weg gehen und so tun, als sei der Verstorbene noch am Leben, indem sie z.B. noch nach Jahren bei jeder Mahlzeit den Tisch für den Verstorbenen mit eindecken. Zugleich gibt es aber auch Beispiele, in denen Hinterbliebene nach Jahren ein Bedürfnis nach materiellen Erinnerungsgegenständen erfahren, die dann nicht mehr zur Verfügung stehen, da man im Sinne des Loslassens keine persönlichen Besitztümer des Verstorbenen aufbewahrt hat.

C. Rituelle Pendelbewegungen

Es ist eine wesentliche Qualität des Rituals, die Brücke zwischen Kontinuität und Diskontinuität zu schlagen. Hierbei ist in erster Linie auf die transformierende Kraft von Ritualen hinzuweisen, die sich einerseits auf die rituellen Subjekte bezieht, wie Turner wie gesagt durch den Begriff der Liminalität herausgearbeitet hat, zum anderen jedoch auch auf Objekte. Objekte können dann zu Symbolen werden, die einen Raum der gegenseitigen Kommunikation zwischen Verstorbenem und Hinterbliebenen entstehen lassen.²⁷ Genau diese symbolische Eigenschaft des im Trauerritual verwendeten Objekts trägt dazu bei, dass die 'Welt der Hinterbliebenen' auf tastbare Art und Weise mit der 'Welt der Verstorbenen' verbunden ist. Eine einseitige Akzentuierung der Kontinuität oder der Diskontinuität der Relation zum Verstorbenen wird daher der Wirklichkeit von Trauerritualen nicht gerecht. Das Ritual befindet sich in einem Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Polen. Es pendelt sozusagen zwischen Kontinuität und Diskontinuität hin und her, um zum ersten Mal die zentrale Metapher dieses Beitrags konkret zu verwenden.

Hierbei kann es durchaus der Fall sein, dass in ein und demselben rituellen Repertoire beide Eigenschaften – Kontinuität und Diskontinuität – nebeneinander bestehen. Ebenso kann es der Fall sein, dass die Phasen des rituellen Vollzugs sich komplexer gestalten als die Einteilung, die Sörries für die

²⁶ VAN DER HART: 'Het gebruik van afscheidsrituelen in de rouwtherapie'.

²⁷ Th. QUARTIER: 'Personal symbols in roman-catholic funerals in the Netherlands', in *Mortality* 14,2 (2009) 133-146.

Trauerrituale als Integrationsriten im Sinne von Van Gennep vorzunehmen oder als das Phasenmodell, das im therapeutischen Kontext anzutreffen ist. Gegenüber der Einteilung oder dem Phasenmodell kann die Metapher des Pendels der Komplexität des Trauerprozesses und der eigenen Dynamik der Materialisierung im Ritual vielleicht gerecht werden. Die Merkmale, die Fiddelaers-Jaspers für die *continuing bonds* nennt, die im Trauerritual zustande kommen, widersprechen diesem Spannungsverhältnis keineswegs. Gespräche mit dem Verstorbenen, das eigene Leben vom Verstorbenen leiten zu lassen und den Verstorbenen zu einem Teil der eigenen Biographie zu machen: all dies entsteht in rituellen Pendelbewegungen. Das Ritual kann den Gegensatz zwischen Kontinuität und Diskontinuität erträglich und hantierbar machen.

2. Die soziale Einbindung Trauernder: zwischen Individualität und Kollektivität

A. Theoretische Überlegungen

Die soziale Einbindung von Trauernden ist die zweite wesentliche Dimension, die es zu beachten gilt, wenn wir Frage nach Merkmalen von Trauerritualen stellen. Für moderne Gesellschaftsformen wird in den letzten Jahrzehnten immer wieder die These vertreten, dass das menschliche Individuum in erster Linie die Instanz ist, die sich buchstäblich im Singular mit Sinngebung beschäftigt. Dies gilt insbesondere für den Umgang mit dem Tod, wie Elias anhand der Situation von Sterbenden eindringlich gezeigt hat.²⁸ Die Einsamkeit, die Betroffene im Zusammenhang mit dem Tod erfahren, hat Elias zufolge mit der Verdrängung des Todes im Allgemeinen zu tun. Je 'zivilisierter' eine Kultur wird, desto schwerer können Menschen mit Tod und Verlust umgehen. Insbesondere kollektive Rituale sind daher in seiner Wahrnehmung im Verfall: die Informalisierung der Gesellschaft hat dazu geführt, dass man nur schwer in der Lage ist, rituelle Formen zu verwenden, die oftmals von früheren Generationen übernommen wurden.²⁹ Emotionen, wie sie sich im Zusammenhang mit dem Tod stellen, kommen daher nicht zum Ausdruck: sie werden nicht mehr öffentlich sichtbar und haben sich aus den noch vorhandenen Ritualen zurückgezogen. Im privaten Raum kann Elias zufolge zwar durchaus Erinnerung an einen Verstorbenen lebendig bleiben, aber es ist immer weniger die Rede davon, dass sich dies z.B. an einem Grab öffentlich emotional manifestiert.³⁰ Die Individualisierungstendenz der Gesellschaft wurde hierdurch auf die Trauerrituale

²⁸ N. ELIAS: *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd* [Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen] (Amsterdam 1984).

²⁹ ELIAS: *De eenzaamheid* 34.

³⁰ ELIAS: *De eenzaamheid* 36-37.

übertragen: wenn es sie gibt, dann ausschließlich im privaten, individuellen Raum.

Im rituellen Sinne kann dann die Frage gestellt werden, in welchem sozialen Zusammenhang Trauerrituale anzusiedeln sind. Psychologische Ansätze scheinen die Trauerarbeit und die damit verbundenen Ausdrucksformen ebenfalls auf das Individuum zu beziehen. Es geht um die Verarbeitung sehr persönlicher und individueller Emotionen, und dazu gehören private Ritualisierungen, die sich auf den Einzelnen richten. Andererseits gibt es Formen des Rituals, die stark von sozialen Regeln bestimmt sind. Darin hat persönliches Erleben – diesen Deutungen zufolge – zuweilen keinen Platz mehr. Wie verhalten sich dann jedoch Individualität und Kollektivität im Zusammenhang mit Trauerritualen zueinander?

De Tempe weist zu recht darauf hin, dass es gerade im Ritual möglich sein sollte, individuelle Emotionen und gemeinschaftliches Erleben miteinander zu verbinden.³¹ Ich möchte hier das rituellogische Konzept der Relationalität in die Debatte mit einbringen, wie Houseman es entwickelt. Ihm zufolge geht es in jeder Form des rituellen Handelns, sei sie individuell oder kollektiv, darum, sich zu 'außergewöhnlichen Realitäten' zu verhalten. Dabei spielen für Houseman immer Relationen eine Rolle: wechselseitige Verbundenheit von Subjekten. Diese Relationen haben zwei Merkmale: erstens sind sie nicht auf logische Kategorien zu reduzieren, da sie im Handeln entstehen (*acted out*). Zweitens umfassen sie neben den handelnden Subjekten immer auch nicht-menschliche Entitäten: Geister, Götter und auch Ahnen.³² Genau diese Eigenschaften der rituellen Relationen können meines Erachtens das Verhältnis von Individualität und Kollektivität erhellen. Gehen wir vom ersten Merkmal aus: wenn es tatsächlich so ist, dass im Ritual Beziehungen entstehen, dann ist ein strikt individuelles Trauerritual kaum denkbar. Dies steht im scheinbaren Widerspruch zum Ausgangspunkt der individualisierten Trauerarbeit. Der zweite Aspekt kann hier jedoch eine weitere Nuancierung anreichen: wenn Menschen sich zum Verstorbenen, zu Gott etc. verhalten, so ist auch das eine Art der Relationalität, die selbst wesentlich zum relationalen Gefüge in Trauerritualen gehört. Diese können zwar ins Private zurückgedrängt sein, aber das würde keineswegs eine vollkommene Individualisierung bedeuten.

Darüber hinaus ist jedoch auch zu fragen, ob die Individualisierung tatsächlich jede Art der Kollektivität ausschließt. Venbrux zufolge entstehen durchaus neue Strukturen und soziale Zusammenhänge, in denen auch individualisierte Subjekte ihren Emotionen gemeinsam Ausdruck verleihen. Dabei ist, seiner Einschätzung nach, von einem 'kollektiven Individualismus' die Rede.³³ Der These folgend, dass Trauerrituale individualisiert sind, kann man aufgrund

³¹ DE TEMPE: 'Rouwen', 213.

³² M. HOUSEMAN: 'Relationality', in J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* (Leiden 2006) 413-428, hier 415-416.

³³ VENBRUX: *Ongelooflijk!* 17.

des Relationalitätskonzepts die Frage stellen, inwieweit hier nicht in der Tat von einer neuen Kollektivität die Rede sein kann. Ebenfalls kann man zum Ausgangspunkt, dass kollektive Rituale das individuelle Erleben der Trauer und vor allem die eigenen Emotionen der Betroffenen ausschließen, fragen, ob dieses Erleben nicht auch in kollektiven Formen der Trauerrituale zum Tragen kommen kann.

B. Empirische Indikationen

Wieder lohnt sich ein Blick in die empirische Wirklichkeit. Im heutigen Totengedenken lassen sich auf Friedhöfen neue Formen kollektiver Rituale beobachten. Dabei kann z.B. das Kunstprojekt *Allerzielen Alom* genannt werden.³⁴ In diesem Kunstprojekt wurde der liturgischen Tradition des Totengedenkens zu Allerseelen 'neues Leben' eingehaucht, indem Künstler Friedhöfe mit Hilfe ihrer Kunstwerke gestalteten. Das Projekt fand 2007 auf fünf niederländischen Friedhöfen statt. 4000 Besucher kamen zu den Abenden. Es ist interessant, dass diese Besucher tatsächlich zum großen Teil ohne vorherige Einbindung am rituellen Totengedenken teilnahmen. Das zeigte sich darin, dass die Organisatoren des Projekts im Vorfeld Workshops angeboten hatten, bei denen die Beteiligung jedoch gering war. Die große Beteiligung an den Abenden auf den Friedhöfen als solchen deutet vielleicht darauf hin, dass wir es hier mit einem *Event-Ritual* zu tun haben, das in erster Linie von Individuen besucht wird, die wenig von einem relationalen Netzwerk erfahren. Es könnte sein, dass Kollektivität hier keine Rolle spielt, sondern eher von einer zufälligen Versammlung von Individuen die Rede ist. Würde man der Privatisierungs- und Individualisierungsthese folgen, so läge diese Vermutung nahe. Zugleich könnte hier aber eben auch eine neue Form des relationalen Netzwerks gegeben sein.

Wir hatten die Möglichkeit, an den genannten fünf Abenden eine Untersuchung unter den Besuchern des Projekts *Allerzielen Alom* durchzuführen. Die Ergebnisse dieser Studie habe ich an anderer Stelle ausführlich beschrieben.³⁵ Hier geht es lediglich darum, einen Aspekt aus den Ergebnissen darzustellen, der eine Indikation dafür sein kann, inwiefern die Besucher am Projekt Gemeinsamkeit und Verbundenheit erfahren haben. Ich richte mich hierzu auf die Emotionen, die die Besucher des Projekts in erster Linie mit ihrem Totengedenken verbunden haben. Auf Basis der Emotionstheorie von Hermans haben wir den Besuchern Emotionen vorgelegt, die sich auf sich selbst oder den anderen beziehen können.³⁶ Des Weiteren können diese Emotionen positiver wie negativer Art sein. Es zeigte sich, dass jene Emotionen die höchste Zustimmung erfuhren, die sich auf den anderen richteten und die

³⁴ I. VAN DER LEE: *Allerzielen Alom. Kunst tot herdenken* (Zoetermeer 2008).

³⁵ Th. QUARTIER u.a.: 'Kreatives Totengedenken. Rituelle Erinnerungsräume in einem niederländischen Kunstprojekt', in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 24 (2008) 155-176.

³⁶ H. HERMANS & E. HERMANS-JANSEN: *Het verdeelde gemoed. Over de grondmotieven in ons dagelijks leven* (Baarn 1996).

positiv waren. Die wichtigste Emotion war für die Teilnehmer 'Gemeinsamkeit'. Weitere Emotionen waren 'Liebe', 'Fürsorge' und 'Sicherheit'. Negative Emotionen, seien sie auf sich selber oder andere gerichtet, wurden von den Besuchern nicht geteilt.³⁷ Darüber hinaus zeigte sich, dass die große Mehrheit der Besucher nicht alleine an den Abenden teilgenommen hat, sondern zumindest zu zweit und in noch stärkerem Maße mit mehreren Menschen.³⁸ Schließlich ist es interessant zu wissen, dass auch die Beziehung zum Verstorbenen für die Besucher Teil eines bedeutungsvollen relationalen Netzwerks war: die allermeisten Besucher gedachten eines Verstorbenen oder mehrerer, zu dem oder denen sie ein intensives oder sehr intensives Band unterhielten.³⁹

Wenn wir den kurzen Indikationen aus den Daten, die wir erhoben haben, folgen, so lässt sich die Hypothese der Individualisierung der Trauerrituale meines Erachtens nuancieren. Die tatsächliche Teilnahme wurde von den Besuchern weder individuell begangen, wie die soziale Gruppe, in der sie teilnahmen, zeigt, noch als individuelles Geschehen erfahren, wie die auf Gemeinschaft gerichteten Emotionen zeigen. Es ist ebenfalls ersichtlich, dass der Verstorbene oder die Verstorbenen Teil des relationalen Netzwerks waren, in dem sich die Teilnehmer befanden. Um dieses Netzwerk näher zu charakterisieren, wäre weitere Forschung erforderlich. Eine interessante Frage wäre auch, wie sich die Relation zum Verstorbenen zu den Relationen zu anderen Besuchern verhält. Für meine Argumentation an dieser Stelle mag die skizzierte Indikation genügen.

Es wäre jedoch zu einfach, die neue Kollektivität als ein festes soziales Gefüge zu interpretieren, das im rituellen Handeln entsteht. Wie bereits gesagt: es ging in der Teilnahme um den Moment, und Initiativen, die darüber hinausgingen, war kein großer Erfolg beschieden. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass die Teilnahme keiner festgelegten rituellen Ordnung folgte: es war jedem Besucher oder jeder Gruppe von Besuchern selbst überlassen, wie der Tote gedacht wurde. Darin unterschied das Projekt sich von traditionellen Formen des Totengedenkens, die sehr wohl eine festgelegte Ordnung und feste 'Codes' kennen (wie z.B. die Allerseelen Liturgie). Individuelle Initiativen wie das kreative Gestalten der Grabstätten der eigenen lieben Verstorbenen waren möglich. Jene Trauernde, die hiervon Gebrauch gemacht hatten, begegneten den anderen Besuchern quasi im Moment des Vorübergehens. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Offenheit gestaltet, wenn weitere Durchführungen des Projekts erfolgen. Es zeichnet sich nämlich ab, dass auf mehreren Friedhöfen *Allerzielen Alom* Abende gehalten werden. Wenn eine neue Tradition entsteht, verändert sich vielleicht auch die Möglichkeit der individuellen Gestaltung, und zugleich entsteht vielleicht ein neuer kollektiver ritueller Raum.

³⁷ QUARTIER u.a.: 'Kreatives Totengedenken', 168.

³⁸ QUARTIER u.a.: 'Kreatives Totengedenken', 162.

³⁹ QUARTIER u.a.: 'Kreatives Totengedenken', 165.

C. Rituelle Pendelbewegungen

Das Verhältnis zwischen Kollektivität und Individualität lässt sich in Trauer Ritualen nicht eindeutig bestimmen. Es gibt durchaus neue Formen von Trauer Ritualen, in denen sich Individualität und Kollektivität miteinander verbinden. Wieder kann die Metapher des Pendels vielleicht hilfreich sein: in den rituellen Vollzügen der Trauer gibt es Elemente, die sehr stark individualisiert sind, andere sind jedoch ausdrücklich kollektiver Natur. Das bedeutet, dass ein stetiger Wechsel der beiden Perspektiven auch im Ritual geschehen könnte. Das individuelle Gedenken am Grab eines lieben Verstorbenen wechselt sich mit dem 'Vorübergehen' anderer Menschen, die eine momentane Gemeinschaft bilden, ab. Dass sich jene Gemeinschaften durch die Individualisierung verändert haben, vielleicht in der Tat einen eher momentanen Charakter haben, liegt auf der Hand.⁴⁰ Die bereits erwähnte Umschreibung des kollektiven Individualismus nach Venbrux deutet am besten auf die integrierende Funktion des Rituals hin. Zugleich kann man aber umgekehrt auch von einem 'individualisierten Kollektivismus' reden, der sich beim Ritual manifestiert, wobei der Akzent auf der Gemeinsamkeit liegt. In jedem Fall zeigt die rituelle Pendelbewegung, die sich meiner Meinung nach im Projekt *Allerzielen Alom* vollzogen hat, dass dies zu sehr positiven Emotionen bei den Teilnehmern führen kann. Das Ritual ist in seiner Pendelbewegung vielleicht dazu in der Lage, eine Synthese zwischen kollektivem und individuellem Erleben zu ermöglichen, wobei wie gesagt die Frage offen bleibt, inwieweit dies bei neuen Ritualisierungen wie dem *Allerzielen Alom* Projekt gelingt, wenn sie zu einer festeren Tradition – zum Ritus – werden.⁴¹ Diese Frage lässt sich im Sinne der Pendelmetapher immer nur konkret anhand ritueller Vollzüge, in denen ein Gleichgewicht zustande kommen kann, beantworten.

3. Die religiöse Einbindung Trauernder: zwischen Immanenz und Transzendenz

A. Theoretische Überlegungen

Als dritte Dimension, die es bei heutigen Trauer Ritualen zu bedenken gilt, kann die religiöse Einbindung Trauernder betrachtet werden. Im Zuge der Säkularisierung könnte man vermuten, dass Religion in neuen Trauer Ritualen keine Rolle mehr spielt. Es ist jedoch die Frage, um welche Art von Religion es dann geht. In der säkularisierten Gesellschaft ist der Begriff 'religiös' nicht unbedingt im institutionalisierten religiösen Sinne zu verstehen. Klassisch religiöse Deu-

⁴⁰ P. POST: 'Gezocht verband. Een verkenning van nieuw opkomende rituelen', in S. GÄRTNER (red.): *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur* (Nijmegen 2005) 82-97.

⁴¹ R. GRIMES: *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage* (Berkeley 2000) 29.

tungen im Sinne eines Lebens nach dem Tod wandeln sich in neueren Reflexionen oftmals in eine allgemeine Hoffnung, die sich für die Hinterbliebenen eröffnet. So spricht Seal von einer 'ontologischen Sicherheit', die die Hinterbliebenen im rituellen Handeln neu erlangen. Hierin sieht er die heutige Bedeutung des klassisch religiösen Motivs der Auferstehung: 'Die Auferstehung der Toten, die normalerweise als Thema organisierter Religion gedeutet wird, kann in der späten Modernität als eine Auferstehung der Hoffnung der Überlebenden verstanden werden, die ihr Leben fortsetzen können'.⁴² Da ich mich, wie auch Seal in diesem Zitat, in diesem Beitrag in erster Linie auf *neue* Trauerrituale richte, ist es von Bedeutung, den Begriff 'religiös' zunächst breit aufzufassen. Die Frage bleibt jedoch, wie die religiöse Dimension des Rituals sich dann konkret gestalten kann. Eine nähere Ausdifferenzierung dieses Gedankens ist zwingend erforderlich, da man ansonsten von einer rein funktionalen Ausprägung dieser Dimension ausgehen würde.

Wenn man die mögliche 'religiöse' Erfahrung Hinterbliebener in Trauerritualen inhaltlich verstehen möchte, gibt es hierzu zwei Möglichkeiten: zunächst kann man den Begriff des Religiösen aus der Relation zum Verstorbenen heraus verstehen. Dabei nähert man sich dem Begriff in erster Linie von der Frage her, inwieweit der Verstorbene in den Augen der Hinterbliebenen in den Trauerritualen als 'lebendig' erfahren wird. Die zweite Möglichkeit einer Annäherung an die religiöse Dimension der Rituale besteht darin, dass religiöse Deutungen und Inhalte im Ritual erfahrbar werden. Beide Möglichkeiten tragen dazu bei, dass die Hoffnung der Hinterbliebenen im Sinne Seals 'aufersteht'. Das unterscheidende Kriterium, das ich dabei hantieren möchte, ist die Transzendenz, die im Trauerritual erfahrbar wird.

Beginnen wir mit der ersten Möglichkeit: eine Erfahrung des *Kontakts* zu den Hinterbliebenen kann als transzendente Erfahrung interpretiert werden. Venbrux sieht gerade das Verhältnis zu den Verstorbenen als ein Merkmal heutiger Religiosität, die dabei nicht unbedingt in eine institutionalisierte Religion eingebettet sein muss. Der Tod wird in seiner Endgültigkeit durch diese Erfahrungen überstiegen: es gibt ein Weiterleben nach dem Tod, sei es oft in unbestimmter Form. Die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod und die Erfahrung dessen wird zum hauptsächlichen Merkmal der Transzendenz: die endgültige Grenze des Todes wird transzendiert.⁴³ Die Ausprägung der Erfahrung dieser Transzendenz kann im gegenwärtigen Kontext freilich sehr unterschiedlich sein. In allen Religionen gibt es mythische Bilder und Symbole, die eine Vorstellung vom Weiterleben des Verstorbenen ermöglichen sollen. Die von Seal erwähnte christliche Vorstellung von der Auferstehung gehört dazu, aber ebenso die eingangs mit Michaels erwähnte Ahnenverehrung. Die konkrete Ausprägung der Vorstellungswelt kann dabei nie unabhängig vom

⁴² C. SEAL: *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement* (Cambridge 1998) 193-194.

⁴³ VENBRUX: *Ongelooftijk!* 11.

Kontext des Rituals gesehen werden, wie Michaels ausführte.⁴⁴ Wenn nun dieser Kontext im Sinne der Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod für viele Menschen die klassisch religiösen Vorstellungen, wie z.B. die Auferstehung, nicht mehr umfasst, bedeutet dies noch keineswegs, dass es keine Erfahrung dieses Lebens nach dem Tod im Sinne eines Kontakts zu den Verstorbenen mehr geben kann. Oder sind Trauerrituale in der heutigen Zeit vollständig immanent geworden, so dass die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod keine Rolle mehr spielt, wie die Säkularisierungsthese vermuten lässt?

Die zweite Möglichkeit einer religiösen Dimension in Trauerritualen richtet sich auf die Erfahrung der Sinnhaftigkeit religiöser *Deutungen* im Ritual. Hierbei ist der Begriff des Mythos von Bedeutung. Van der Hart weist darauf hin, dass der Mythos im Trauerritual eine wichtige Rolle spielt. In der therapeutischen Praxis erweist es sich als hilfreich, wenn die Krise der Hinterbliebenen, die durch den Verlust des Verstorbenen ausgelöst wurde, im Sinne eines Mythos formuliert wird. Klagen können dann auf symbolische Art und Weise zum Ausdruck gebracht werden. Durch rituelle Handlungen können die symbolisch zum Ausdruck gebrachten Bilder der Klage in positive Bilder umgewandelt werden.⁴⁵ Religiöse Deutungen bieten die Möglichkeit, den Verlust zu artikulieren und neu zu interpretieren. Die rituellen Vollzüge, die dies wirksam machen, beziehen sich auf den Fundus an Erzählungen – Mythen wie Van der Hart sagt –, die dem 'kulturellen Gedächtnis' nach Assmann angehören. Wenn man der Toten gedenkt und zugleich Hoffnung auf eine gute Zukunft artikulieren möchte, gliedert man die eigene Lebensgeschichte und -situation in ein zeitliches Gefüge ein, das die konkreten Lebensumstände transzendiert. Man betritt den 'sakralen Bereich', wie Assmann sagt.⁴⁶ Folgt man der Säkularisierungsthese, so könnte man davon ausgehen, dass in der heutigen Zeit jenes kulturelle Gedächtnis zumindest nicht mehr religiös im Sinne einer transzendenten Wirklichkeit bestimmt ist und mit den Worten Assmanns gänzlich im Profanen bleibt. Haben wir es aber nicht vielmehr mit einer Modifizierung des kulturellen Gedächtnisses im Sinne des Sakralen zu tun und nicht mit einer Profanisierung?

B. Empirische Indikationen

Um nach empirischen Indikationen zu den beiden von mir unterschiedenen Möglichkeiten der religiösen Prägung von Trauerritualen im Sinne der Transzendenz auf die Suche zu gehen, möchte ich mich erneut den beiden in den vorigen Abschnitten besprochenen Beispielen zuwenden: Hausaltären und

⁴⁴ MICHAELS: 'Geburt – Hochzeit – Tod', 257.

⁴⁵ O. VAN DER HART: *Afscheidsrituelen. Achterblijven en verder gaan* (Amsterdam 2002) 33-34.

⁴⁶ J. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis. Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992) 58. Vgl. Th. QUARTIER: *Bridging the Gaps. An Empirical Study on Catholic Funeral Rites* (Münster 2007) 39.

dem Projekt *Allerzielen Alom*. Die Frage, die ich aufgrund der zur Verfügung stehenden Forschungsergebnisse stellen möchte lautet: lassen sich transzendente Dimensionen in den Erfahrungen der rituell Handelnden erkennen?

Die Hausaltäre sind ein Beispiel dafür, wie Hinterbliebene die Relation zu ihren lieben Verstorbenen in Stand halten und wie sie mit ihnen kommunizieren, wie ich im ersten Abschnitt beschrieben habe. Diese Kommunikation kann jedoch auch gänzlich immanenter Art sein. In der bereits erwähnten Untersuchung, die Wojtkowiak und Venbrux durchgeführt haben, zeigt sich jedoch, dass 49% der Hinterbliebenen, die zu Hause einen Hausaltar haben, die Gegenwart des Verstorbenen an eben diesem Hausaltar erfahren haben.⁴⁷ Dabei kann es um die buchstäbliche Gegenwart dieses Menschen gehen, wenn z.B. eine zufallende Tür als Fingerzeig des Verstorbenen erfahren wird, aber auch um ein eher allgemeines Bewusstsein der Gegenwart. Diese Gegenwart transzendiert die immanente Vorstellungswelt der Hinterbliebenen und ist immer wieder überraschend. Das Sakrale bricht in das Profane hinein und eröffnet eine neue Sinnerfahrung, so könnte man sagen. Das empirische Indiz dieser Erfahrung deutet darauf hin, dass im Sinne meiner ersten Sichtweise auf Religiosität durchaus von einer religiösen Dimension der untersuchten neuen Trauerrituale die Rede sein kann: einer Erfahrung des Kontakts zum Verstorbenen, die man transzendent interpretieren kann.

In der Forschung beim zweiten besprochenen Beispiel von Trauer Ritualen, dem Projekt *Allerzielen Alom*, hat sich gezeigt, dass es durchaus Dimensionen des kulturellen Gedächtnisses gibt, die in der Erfahrung der Teilnehmer eine Rolle spielen. Wir haben die Besucher danach gefragt, wie sich das Totengedenken für sie gestaltet. Dabei zeigte sich, dass die Teilnehmer die stärkste Zustimmung mit 'profanen' Formen des Gedenkens zum Ausdruck brachten. Das würde die These der Profanisierung der Trauer Ritualen im Sinne der Säkularisierung stützen. Zugleich zeigte sich jedoch, dass sie religiös-spirituelle Formen des Totengedenkens und der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod keineswegs ablehnten. Der einzige Inhalt, den die Teilnehmer durchschnittlich *nicht* mit ihrem eigenen rituellen Vollzug in Verbindung brachten, war die Vorstellung, dass 'mit dem Tod alles aus' sei.⁴⁸ Auch wenn es aufgrund der zur Verfügung stehenden Daten nicht möglich ist, die Narrative, die die Teilnehmer am Projekt *Allerzielen Alom* als bedeutungsvoll erfahren haben, näher zu spezifizieren, so können wir doch sagen, dass religiöse Vorstellungen spezifischer (wie z.B. die Relation des Menschen zu Gott) oder allgemeiner Art (wie z.B. die Zugehörigkeit des Menschen zu einem sinnvollen Ganzen auch nach seinem Tod) darin eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Zwar ist der Akzent auf dem persönlichen Narrativ des Lebens des Einzelnen durchaus zu erkennen, dies bedeutet jedoch keineswegs, dass transzendente

⁴⁷ WOJTKOWIAK & VENBRUX: *Gedenkplekken* 82-96.

⁴⁸ QUARTIER u.a.: 'Kreatives Totengedenken', 167.

Vorstellungen verschwunden wären. Der 'Mythos' der modernen Zeit, der die vollkommene Immanentisierung im Sinne des Todes als definitivem Ende beinhaltet, ist es, der im rituellen Kontext des Trauerns – unseren Daten zufolge – wenig vorkommt.

C. Rituelle Pendelbewegungen

Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz ist in heutigen Trauerritualen nicht so eindeutig, wie oftmals angenommen wird. Es ist keineswegs der Fall, dass in Trauerritualen ausschließlich transzendentes Erleben stattfindet, wie man bei manchem klassischen rituellen Repertoire vermuten könnte. Wir wissen aus dem ersten Abschnitt, dass sich die Hausaltäre durchaus auf die immanente Gegenwart des Verstorbenen in der materiellen Repräsentation seines irdischen Lebens beziehen. Auch haben wir gesehen, dass im Projekt *Allerzielen Alom* das persönliche Gedenken, das sich auf das Leben des Verstorbenen richtet und nicht auf das Leben nach dem Tod, durchaus im Vordergrund steht. In beiden Fällen bedeutet dies jedoch nicht die vollständige Immanenz der Rituale. Transzendenz und Immanenz sind beide in den Ritualen zugegen, wobei das rituelle Pendel, das auch hier als Metapher dienen soll, in vielen Fällen eher in die Richtung der Immanenz schlägt. Aber in den Erfahrungen der Gegenwart des Verstorbenen am Hausaltar und in der Bedeutung von Vorstellungen transzendenter Art beim Totengedenken schlägt das Pendel in die transzendente Richtung. Das Ritual ist im Sinne Assmanns der Ort, an dem 'kommunikatives Gedächtnis' und 'kulturelles Gedächtnis' zusammenkommen und eine Synthese bilden.⁴⁹ Genau diese Synthese ist das Gleichgewicht des rituellen Pendels. In der heutigen rituellen Praxis sind es oftmals Symbole, die einerseits persönlicher Art sind, andererseits aber auch religiöser Art. Dabei taxiert sich die Bedeutung des Symbols gerade darin aus, dass hierin kein Gegensatz, sondern eine Kohärenz der verschiedenen Bedeutungen des Symbols erfahren wird. Im ersten Abschnitt haben wir gesehen, wie die 'Welt des Verstorbenen' und die 'Welt der Hinterbliebenen' im rituellen Symbol konvergieren. Hier sehen wir, wie auch eine Konvergenz mit der 'Welt der Transzendenz' erreicht werden kann. Vielleicht liegt gerade in dieser Interpretation des Symbols ein Schlüssel dafür, wie man einerseits die These der Profanisierung von Trauerritualen nuancieren kann, zum anderen aber auch eine in den Augen der Trauernden unzugängliche Ausfüllung ihrer religiösen Dimension vermeidet.⁵⁰

⁴⁹ ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis* 17.

⁵⁰ QUARTIER: 'Personal Symbols', 144-145.

4. Abschließend

Ich habe in diesem Beitrag versucht, mich folgender Hauptfragestellung zu nähern: *Welche Eigenschaften haben Trauerrituale im heutigen niederländischen Kontext?* Hierzu habe ich drei Dimensionen besprochen: das Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Individualität und Kollektivität und zwischen Immanenz und Transzendenz. Anhand der Metapher des rituellen Pendels habe ich jeweils die Vermutung geäußert, dass sich in Ritualen oder auch in ein- und demselben Ritual beide Pole des jeweiligen Spannungsverhältnisses finden könnten. Nun könnte, wie wir mit Assmann gesehen haben, das Trauerritual ein ausgezeichneter Ort sein, um jene Pole für die Trauernden miteinander zu versöhnen. Das Ritual kann die Lücken schließen und die Brücke vom einen Pol zum anderen schlagen, wie ich es an anderer Stelle formuliert habe.⁵¹ Das Pendel könnte in den Ausschlägen in die jeweilige Richtung zu einem Gleichgewicht finden. Es hat sich jedoch in den vorsichtigen empirischen Indikationen, die ich zu den unterschiedlichen Dimensionen besprochen habe, auch gezeigt, dass rituelles Handeln nicht immer so reibungslos verläuft.

Kontinuität und Diskontinuität befinden sich oftmals im Ungleichgewicht, wenn das Nichtvorhandensein von Gegenständen des Verstorbenen zu Verlustgefühlen führt oder wenn andererseits Gegenstände zum Substitut für den Verstorbenen werden. Auch das Gleichgewicht zwischen Individualität und Kollektivität ist oft nicht gegeben, wenn z.B. Trauernde vereinsamen oder andererseits Menschen so im Kollektiv aufgehen, dass sie ihre eigene Identität dabei vergessen. Im letzten Abschnitt habe ich bereits darauf hingewiesen, dass im Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz oft ein Ungleichgewicht besteht. Dieses kann jedoch verschiedener Art sein. Trauernde können bei vollständiger Immanentisierung in Hoffnungslosigkeit versinken; bei vollständiger Transzendenz des Gesagten und Getanen könnten sie jedoch den Bezug zum eigenen Leben verlieren. Das Pendel macht also oft keineswegs gleichmäßige Bewegungen.⁵²

Ich möchte die Metapher des Pendels jedoch noch ein wenig weiter ausfalten. In der Mathematik gibt es das so genannte 'harmonische Pendel'. Dieses befindet sich im völligen Gleichgewicht und hat seinen Schwerpunkt genau in der Mitte. Es kennt keine Reibung und entspricht daher rechnerisch exakt den Vorstellungen der Mathematiker. Nur leider gibt es ein solches 'harmonisches Pendel' in der Wirklichkeit nicht. Wenn wir diese Tatsache auf die Trauerrituale übertragen, so könnte man sagen: bei aller integrierenden Potenz, die Trauerrituale innerhalb der Spannungsverhältnisse in den drei behandelten Dimensionen haben, sind sie doch nie vollständig integrierend. Michaels formuliert hierzu trefflich:

⁵¹ QUARTIER: *Bridging the Gaps*.

⁵² QUARTIER: 'Personal Symbols', 141-142.

In Übergangsritualen haben wir es mit Menschen und Akteuren zu tun, nicht klassifikatorischen Repräsentanten oder Ritualwesen einer besonderen Art. Eine Gefahr besonders bei liturgisch orchestrierten oder textual elaborierten Ritualen ist, dass die Realität als unvollständige Verwirklichung eines in den Texten entworfenen Ideals angesehen wird. (...) Doch solche Rituale existieren nur in den Köpfen derjenigen, die rituelle Regeln kodifizieren: Priester-Theologen und Wissenschaftler. Auch standardisierte Rituale sind Ausdruck von gedachten und gefühlten, gemachten und erlebten Gewohnheiten, die in einer Kultur erworben, erlernt, geprägt sind, die dadurch auch bewusst eingesetzt, taktisch, konflikthaft, spaßig oder spielerisch gestaltet sein können.⁵³

In diesem Zitat kommt meines Erachtens zum Ausdruck, wie ich die Hauptidee meiner Erörterung zusammenfassen kann: Trauerrituale sind, so hat sich gezeigt, auch in der heutigen Kultur durchaus vorhanden. Neben traditionellen Repertoires, die ich in diesem Beitrag nicht besprochen habe, gibt es neue Repertoires. Im Sinne von Michaels muss man sagen, dass diese in der Regel bis dato nicht liturgisch orchestriert oder textlich ausgearbeitet sind. Das bedeutet aber keineswegs, dass sie in den wesentlichen Dimensionen des Trauerrituals, die ich unterschieden habe, keine Bedeutung hätten oder nicht bewusst zum Einsatz kämen. Michaels weist jedoch zugleich auf die möglichen Reibungspunkte in den Bewegungen des rituellen Pendels hin, um bei meiner Metapher zu bleiben.

Ich werde die drei Dimensionen nun ein letztes Mal im Hinblick auf die Frage durchlaufen, welche Schlussfolgerungen man aus den verschiedenen Spannungsfeldern für heutige Trauerrituale ableiten kann. Dies kann freilich nur im Ansatz und tentativ geschehen.

Im Hinblick auf die erste Dimension, das Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität, kann man schlussfolgern, dass eine Ausrichtung auf die Diskontinuität, wie man sie in psychologischen und rituologischen Studien favorisierte, nicht dazu geführt hat, dass diese sich in der rituellen Praxis, wie sie in neuen Ritualen entsteht, durchgesetzt hätte. Die Praxis hat dabei zu einem Umbruch im Denken beigetragen, so könnte man sagen. Grimes führt in seiner Besprechung von Ritualisierungen des Verlusts aus, dass der Tod in der modernen Gesellschaft weit vom Leben der Menschen entfernt sei. Dies ist für ihn ein Grund, warum Menschen in der heutigen Kultur ein sehr starkes Bedürfnis verspüren, 'ihre Hände auf die Verstorbenen zu legen'.⁵⁴ In diesem symbolischen Ausdruck wird meines Erachtens deutlich, worum es in heutigen Trauerritualen geht: die Hände auf den Verstorbenen legen kann bedeuten, diesen festzuhalten. Es kann auch bedeuten, dass man loslässt. Im eigentlichen Sinne kommt hierin jedoch ein mögliches rituelles Gleichgewicht zum Ausdruck, eben jenes Pendel zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Sowohl professionelle Mitarbeiter als auch ehrenamtlicher Helfer und persönlich

⁵³ MICHAELS: 'Geburt – Hochzeit – Tod', 254.

⁵⁴ GRIMES: *Deeply into the Bone* 243f.

Betroffene sollten dabei den organischen Charakter des transformierten Verhältnisses zwischen Verstorbenem und Hinterbliebenen nicht aus den Augen verlieren und keine normativen Muster entwickeln, bevor das Ritual nicht seine konstitutive Wirkung entfalten konnte.

Was die zweite Dimension angeht, das Verhältnis zwischen Individualität und Kollektivität, kann es hilfreich sein, zunächst einen offenen Begriff der Kollektivität zu hantieren. Pessimistische Diagnosen, die keinen öffentlichen Raum der Trauer mehr sehen, gehen oftmals von einem bestimmten Begriff der Kollektivität aus, nämlich einer öffentlich plausiblen und vorgegebenen Gruppenkonstellation.⁵⁵ Dieser Ansatz ist jedoch zu einfach, da durchaus von einem relationalen Gefüge die Rede sein kann, das sich unerwartet ergibt, vielleicht in momentanen Gemeinschaften. Wils geht z.B. davon aus, dass Rituale immer vorgegebenen Regeln folgen und eine bestimmte Form der Gemeinsamkeit voraussetzen.⁵⁶ Das mag für manche Rituale gelten, für andere jedoch nicht. Dabei kann auch auf die besondere Bedeutung von virtuellen Gemeinschaften hingewiesen werden, die ein gesondertes Forschungsgebiet darstellen und in diesem Beitrag außer Acht gelassen wurden. Neue Gemeinschaftsformen können anders aussehen, als man es aus soziologischer Perspektive im klassischen Durkheimianischen Ritualverständnis vermuten würde. Das bedeutet jedoch nicht, dass es sie nicht gibt. Natürlich sind sie nicht selbstverständlich gegeben und kommen oftmals auch nicht zustande. Aber auch hier täten professionelle Mitarbeiter, Ehrenamtliche und persönlich Betroffene gut daran, neu entstehenden Gemeinschaftsformen den Raum zu geben, den sie benötigen.

Schließlich gilt auch für die dritte Dimension, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, meines Erachtens, dass Reflexionen auf Trauerrituale oft von normativen Prämissen ausgehen. Grimes setzt in seiner Beschreibung des amerikanischen Kontexts folgendes voraus: 'Wir glauben an die private Erlösung von der Trauer aber nicht an die metaphysische Erlösung der Seelen'.⁵⁷ Diese Diagnose ist meines Erachtens zu einseitig, wenn man das Spannungsverhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz, das ich im Ritual herauszuarbeiten versucht habe, ernst nimmt. Die transzendente Ausrichtung des Rituals im Sinne des Lebens nach dem Tod als Verhältnis zum Verstorbenen und im Sinne von sinnstiftenden Narrativen ist durchaus anzutreffen, auch im öffentlichen Raum. Religiöse Botschaften sind also pluriformer als Michaels suggeriert, wenn er von 'liturgisch orchestrierten' und 'textual festgelegten' Ritualen spricht. Sinnstiftende Narrative können sehr unterschiedliche Ausprägungen kennen, und diese findet man durchaus in den Traditionen,

⁵⁵ GRIMES: *Deeply into the Bone* 221f.

⁵⁶ J.-P. WILS: 'Uitvaarrituelen op drift. Een korte fundamentele reflectie', in VENBRUX, HEESELS & BOLT: *Rituele Creativiteit* 121-133, hier: 131.

⁵⁷ GRIMES: *Deeply into the Bone* 221.

wie z.B. dem Christentum.⁵⁸ Für neue Rituale gilt, dass man zunächst interpretierend wahrnehmen muss, welche Deutungsmuster sich auftun, bevor man zu einer Kategorisierung der konkreten Handlungsweisen kommt. Ein dritter Punkt, der die Aufmerksamkeit von professionellen Mitarbeitern, Ehrenamtlichen und Betroffenen wert ist.⁵⁹

Abschließend möchte ich bemerken, dass Trauerrituale in der Tat zu Unrecht wenig im Blickpunkt der wissenschaftlichen Reflexion stehen, wie ich zu Beginn dieses Beitrags sagte. Ihre Eigenschaften und Bedeutungsdimensionen haben sie meines Erachtens als interessantes Feld rituellen Handelns identifiziert, das viele neue Ausprägungen kennt. Innerhalb dieses Feldes habe ich lediglich drei Dimensionen des Handelns behandelt. Diese können vielleicht als analytisches und orientierendes Instrumentarium für weitere Forschung, Reflexion oder praktische Arbeit hilfreich sein.

Dr. Thomas Quartier (1972) ist Dozent für Ritual- und Liturgiewissenschaft an den Fakultäten Religionswissenschaft und Theologie der Radboud Universität Nijmegen (Niederlande). Zugleich ist er mit dem Zentrum für Thanatologie an dieser Universität verbunden.

Email: T.Quartier@rs.ru.nl.

⁵⁸ D. DAVIES: *The Theology of Death* (London 2008).

⁵⁹ Th. QUARTIER: 'Voorganger of begeleider? Rituelen rond sterven en dood in de moderne geestelijke verzorging', in *Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging* 47 (2008) 15-25.

