

Bräuche im Umkreis von Tod und Begräbnis

(*Brauchhandlung und Brauchkultur*)

1. Probleme der Brauchforschung

Krankheit und Sterben, Abschied und Trauer, Begräbnis und Totengedenken gehören zu jenen Grundbefindlichkeiten des Lebens, die in allen Epochen der Menschheit kollektive und individuelle Formen des Umganges mit der naturgegebenen Grenzzone zwischen Tod und Begräbnis prägten. Die Einstellungen zum "Ende" des Lebens pendeln zwischen Tabuisierung, Verdrängung, Annahme und Gestaltung. Unterschiedliche Vorstellungen vom Weiterleben der Seele nach dem Tod haben auf verschiedenen Kulturstufen und in unterschiedlichen Kulturkreisen differenzierte Riten des Abschiedes¹⁾, der Trennung und des Fortlebens geformt. Religionsgeschichte²⁾, Ethnologie, Kulturanthropologie, Religionsphilosophie, Religionssoziologie, Theologie, Medizingeschichte, aber auch und gerade die Volkskunde untersuchen Phänomene zwischen Leben und Tod von ihrem jeweiligen wissenschaftsgeschichtlichen Standort aus, analysieren sie in Arbeitsfeldern, die ihnen im Laufe der Geschichte ihres Faches zugewachsen sind.

Die Volkskunde als analytische Kulturwissenschaft³⁾ beschränkt ihre Arbeitsvorhaben auf den europäischen Kulturkreis und bevorzugt dabei bestimmte Epochen der Neuzeit bis zur Gegenwart. Das schließt jedoch bisweilen einen Rückgriff auf die Antike oder das Mittelalter nicht aus. Karl Meuli⁴⁾ oder E. Hoffmann-Kreyer⁵⁾ mögen dafür als Kronzeugen stehen. Gerade der Basler Volkskundler Karl Meuli, gestorben 1968, beschäftigte sich aus religionsgeschichtlicher Sicht mit Totenglauben und Trauersitten⁶⁾. Sein Standort in diesem Zusammenhang, er hat auch davon unterschiedene Zugänge zu anderen volkskundlichen Stoffkreisen gefunden, kann Ausgangspunkt und Zielsetzung nachfolgender vergleichender Analyse der

Brauchkultur um Tod und Begräbnis problematisieren. Diese weiß sich der "Münchener Schule" historischer Brauchforschung⁷⁾ um Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer, ebenso aber Josef Dünninger, Würzburg⁸⁾, in Quellenauswahl, Methode und Betrachtungsweise verpflichtet. Erst aus der zeitlichen und sozialen Schichtung der Bräuche⁹⁾ lassen sich im Vergleich mit unterschiedlichen Epochen der Brauchkultur einer Region oder eines Sprachraumes bis in die Gegenwart mögliche Entstehungsweisen, Strukturen, Wandlungen und Neuanfänge von Bräuchen verfolgen. Die historische Analyse¹⁰⁾ setzt jedoch einen Hinweis auf den eigenen Standort im volkskundlichen Arbeitsfeld "Sitte und Brauch" voraus.

"Die Volkskunde hat stets dazu geneigt, Brauchtümliches in Herleitung und Sinndeutung zu archaisieren. Über viele Jahrhunderte hinweg war der Blick zu gern auf graue Vorzeit und vorchristliche Kultur gerichtet" (H. Moser)¹¹⁾. Die der mythologischen¹²⁾ und religionsgeschichtlichen Schule verpflichteten Deutungsstandards, wie Dämonenabwehr und Fruchtbarkeitsmagie, ergänzen Mosers Kritik an dem Lieblingsgebiet herkömmlicher Volkskunde, dem Bereich von "Sitte und Brauch". Volkskundliche Sammeltätigkeit in diesem Bereich begann mit der statistischen Landesbeschreibung des 18. Jahrhunderts, erreichte in der Romantik ihren Höhepunkt und bestimmte mit mythologischen Deutungsmustern noch die Volkskunde des 20. Jahrhunderts. Dieser Hinweis kann die großen Leistungen der Brüder Grimm in der Romantik oder Wilhelm Mannhardt in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht schmälern. Gerade Wilhelm Mannhardt hat in einem Fragebogenunternehmen die europäischen Erntebrauch (1865) gesammelt und damit vor dem Untergang bewahrt. Deren neue Deutung

aus einem anderen Wissenschaftsverständnis in den Kategorien von Raum, Zeit und sozialer Gruppierung erfolgte durch Ingeborg Weber-Kellermann in Gegenüberstellung zur mythologischen Schule eindrucksvoll (1965)¹³⁾. Sie kann aus Zeitgründen nicht weiter verfolgt werden.

Bevor wir in die Darstellung des Brauchkomplexes um Tod und Begräbnis eintreten, ist noch eine Vorbemerkung zur Terminologie notwendig. "Sitte und Brauch" gehören in der Geschichte der Volkskunde zu jenen Bestimmungsfaktoren des Volkslebens, die seit W.H. Riehl (1823–1897) als die "vier großen S" – Stamm, Sprache, Sitte und Siedlung –, bekannt sind. Sie mögen heute für Arbeitsfelder der Volkskunde stehen, die durch die Erforschung volkstümlicher Sprache und Erzählformen, der Realien oder Sachkultur und kultureller Verhaltensweisen abgesteckt werden. Erzählforschung, Alltagskultur (und deren Objektivationen), Lebensformen im weiteren (kollektiven) Sinn werden in unterschiedlicher Methode und mit differenzierten Arbeitsweisen untersucht. Sie bestimmen Volkskunde als historische und gegenwartsbezogene, den Sozialwissenschaften verpflichtete, Disziplin. An der Terminologie "Sitte und Brauch" reibt sich bis heute die Wissenschaft. Geht sie stärker vom Phänomen, dem Brauchbefund aus, so richtet sie den Blick auf Elemente, Regeln, auf Symbole, Kulte, auf eine allgemeine Ordnung; sie fragt nach gültiger Verpflichtung, nach Normen für das Handeln. Nach J. Dünninger können Bräuche vollzogen oder unterlassen werden, ohne daß ein moralisches Gebot, eine allgemeine Norm verletzt wird¹⁴⁾. Mit anderen Worten: Die Sitte ist Ausdruck eines Wertsystems, die menschliches Zusammenleben human gestaltet, der menschliche Grundbedürfnisse, wie Lob, Dank, Bitte, Kult, Verehrung zugrunde liegen. Sitte verpflichtet zu bestimmtem sozialen Tun. "Brauchtum (dagegen) ist gemeinschaftliches Handeln, durch Tradition bewahrt, von der Sitte gefordert, in Formen vorgeprägt, mit Formen gesteigert, ein Inneres sinnbildlich ausdrückend, funktionell an Zeit oder Situation gebunden" (J. Dünninger)¹⁵⁾.

Lassen sich durch eine solche Brauchbestimmung (aus der histor. phänomenolog. Brauchtheorie) die Elemente und Formen der Bräuche besser darstellen, so kann die sozialwissenschaftliche Brauchtheorie¹⁶⁾ das Handlungssystem innerhalb der Brauchabläufe genauer erfassen. Sie fragt dabei nach den sozialen Bedingungen, nach Sprache und Zeichensystem, nach charakteristischen Handlungsvorgängen und weniger nach der Legitimation und nach der Natur des Menschen. Das Problem der Geschichtlichkeit der Normen führt in andere Wissenschaftsbereiche. Die damit verbundene Anfrage übersteigt die Kompetenz der Volkskunde¹⁷⁾. Es mag vorerst genügen, in Zusammenhang der Brauchanalyse um Tod und Begräbnis die historische Methode mit der phänomenologischen und sozialwissenschaftlichen zu kombinieren, um bestimmte historische Erscheinungen im Umkreis des Todes aus dem sozialen Kontext der Brauchausübenden zu erklären. Das Problem der Legitimation der Totenbräuche, die Frage nach ihrer Herkunft, Kontinuität oder nach ihrem Wandel, kann erst am Schluß der Darstellung mit Hilfe der historischen und vergleichenden Volkskunde nochmals aufgegriffen werden.

In drei Schritten wird der Brauchkomplex um Tod und Begräbnis analysiert:

- in der Darstellung des historischen und gegenwärtigen Befunds,
- durch Überlegungen zu den Brauchhandlungen,
- in ihrer Auswirkung auf Brauchtheorie und Begriffsbildung.

2. *Quellen zur Brauchkultur im Umkreis von Tod und Begräbnis*

In drei umfangreichen Bänden erfaßte K.-S. Kramer das Volksleben in den nachmittelalterlichen Fürstentümern Coburg und Ansbach sowie in den Hochstiften Bamberg und Würzburg zwischen 1500 und 1800¹⁸⁾. Sie verdeutlichen beispielhaft Lebensformen¹⁹⁾ und Alltagskultur²⁰⁾ der Bauern und Bürger in einem territorial und konfessionell unterschiedlich gegliederten

Raum bis zum Ende des Alten Reiches. Zu-
sozialer und zeitlicher Schichtung und er-
lauben somit nach Kontinuität und Diskon-
tinuität auch im Brauchleben zu fragen²¹⁾.
Ihnen seien Quellenbeispiele zu Tod und
Begräbnis aus dem süddeutschen Bürger-
tum des 19. Jahrhunderts gegenüberge-
stellt. Reduktionen, Innovationen oder
Verschwinden bestimmter historischer
Brauchformen können Beispiele aus den
Gepflogenheiten gegenwärtigen süddeut-
schen (oberbayerischen und oberfränki-
schen) Bestattungswesens verdeutlichen²⁵⁾.
Zusammen mit den im Umfeld von Tod und
Begräbnis benutzten Realien, ein Instru-
mentarium von unterschiedlicher Wertig-
keit und Bedeutung im Brauchsyste-
m um Tod und Trauer²⁶⁾, erlauben sie eine vorsich-
tige Antwort auf die Frage nach Kontinuität
und Wandel der Riten, Sitten und Bräuche
um Tod und Begräbnis. In bestimmter Hin-
sicht sind sie Teil einer Volkskunde des All-
tags²⁷⁾.

2.1. *Tod und Begräbnis zwischen 1500 und 1800 in Süddeutschland*

Arnold van Gennep schrieb 1909 ein von
der Volkskunde kaum beachtetes Buch
"Les Rites de Passage"²⁸⁾. In ihm unter-
scheidet er im Rahmen einer "sehr differen-
zierten, funktionalistischen Riten-Typolo-
gie . . . drei Typen von Sequenzen, die den
Übergang von einem sozialen Status in den
anderen markieren: die Trennungsriten
(Begräbnis), die Riten der Zwischenstufe
(Schwangerschaft) und die Aufnahmeriten
(Heirat oder Gesellentaufe)"²⁹⁾. Im Be-
reich um Tod und Begräbnis bietet sich an,
das Moment der Trennung durch den
Begriff der "Bindung" an den Toten zu er-
gänzen. Gemeinschaftliches Verbundensein
und kollektiven Abschied (Trennung)
gegenüber den Toten verkünden die histo-
rischen Bräuche aus der Zone des Todes
und in der Trauerzeit danach. Sie tragen
im nachmittelalterlichen Franken kirchlich
geprägte und volksfromme (magische)
Züge.

Das "Trauergerät", die Realien und ihre
Anwendung, waren auf Grund rechtlicher
Festlegung und kirchlicher Überwachung
im Umkreis kirchlicher Riten und volks-
frommer Bräuche durch Tradition und
Funktion festgelegt. Sie werden in der
Regel konstant durch die Jahrhunderte
bewahrt. Der Ruheort der Toten, Friedhof,
Kirchhof, Gottesacker, nach Konfession
unterschiedlich benannt, die Formen des
kirchlichen Begräbnisses mit Gottesdienst,
Aussegnung und Bestattung, der Vollzug
der Liturgie durch den Ortsgeistlichen, sind
in den Quellen immer wieder genannte Ele-
mente kirchlicher Bestattung. Ihr Ablauf
gliedert sich in das Abholen des Toten vom
Haus, in den Leichenzug zur Kirche, die
Aufbahrung bzw. den Ersatz der Aufbahrung
des Toten durch die Aufstellung des
Katafalks (Tumba) in der Kirche. Es folgen
der geordnete Zug zum Gottesacker, die
Gebete bei der Bestattung, der Abschied
vom Toten am Grab durch Reden und ritu-
elle Handlungen, die Aufschüttung des
Grabes.

Auch die Requisiten im Umkreis der Be-
gräbnisriten³⁰⁾ bleiben notwendigerweise
über die Jahrhunderte erhalten. Leichen-
tücher mit aufgenähten Kreuzen, Totenfah-
nen, Vortragekreuze, Totenbahnen und
Grabgeräte (Reuthauen und Grabpickel)
werden in Zusammenhang von Reparaturen
und Stiftungen in den Quellen immer wieder
genannt³¹⁾. Größere Ortschaften besaßen
eigene Totengräber, Friedhofskapellen und
-kirchen, kennen das Läuten des Toten-
glöckchens u. a. m. Den Rang des Toten in
der lokalen Gesellschaft, seine soziale
Rolle, kennzeichnen unterschiedliche Aus-
stattung des Leichenzuges und kirchlicher
Schmuck in der Gottesdienstfeier. Gerade
Verordnungen aus absolutistischer Zeit
wandten sich gegen den "Pomp" aufwen-
diger Leichenbegängnisse in Stadt und Land.
Waren den Coburger Ratsherren Trauer-
flöre und Leidbinden von kostbarer Qualität
zu tragen gestattet, so wurden sie den ein-
fachen Bürgern als repräsentativer Schmuck
nicht erlaubt. "Um den Aufwand an Toten-
kränzen und Ziersträußen zu steuern, ver-
fügte das Bayreuthische Reglement von
1738, daß dergleichen Zierrat von den

Kirchen verliehen werden soll (§ 4)³²⁾. Die Anfertigung von Totenkronen und -sträußen, von Totenkleid und Kopfkronen nährte, ungeachtet absolutistischer Polizeiordnungen und Trauerreglements, über Jahrhunderte hinweg ein eigenes Gewerbe. Eine Rechnung vom 17./18. Jahrhundert aus Coburg mag dies belegen: "Eine krone gemacht, den meister Volkmann bechern vor dem Steindohr, auch ein kröhnlein auf den kopf und ein streußlein in die hand, wie auch vor das sterbkleitlein zu machen, davör ist 1½ tlr macherlohn . . ."³³⁾. Die soziale Stellung des Toten kennzeichnete auch die Verwendung von Kerzen bei der Totenfeier. Das Kerzenaufstecken ist aus dem Totenbrauch der Zünfte bekannt. Die unterschiedliche Anzahl bestätigte den Rang des Verstorbenen. Bisweilen drücken Totenkerzen Zuneigung gegenüber dem Heimgegangenen aus, repräsentieren aber gleichzeitig auch seine gesellschaftliche Rolle und den Zweck der Stiftung. Die Stiftung von Totenkerzen an die Friedhofskirche von Gräfenberg/Ofr. durch die Bäckerwitwe Dorn zum November 1683 bestätigt dies: "Den 4. Novembris sind in die Kirche zu den Gräbern zwei baar schöne leichkerzen mit messenen schilden, darauf das beckenwappen, welche zusamt 15 fl 45 kr gekostet, geliefert worden". Sie wurden laut Testament der Kirche vermacht³⁴⁾.

Der Ablauf der Begräbnishandlungen erfolgte nach strengen Regeln. Das Leichenbegängnis sagte der Leichenbitter an³⁵⁾. Das "Seelweib" (die Toten- oder Leichenfrau) bereitete den Leichnam für die Beerdigung vor³⁶⁾. Die Beerdigung erfolgte am festgelegten Tag durch den Ortsgeistlichen. Der Schulmeister schlug die Orgel, sekundierte dem Geistlichen. Die Gemeinde nahm öffentlich vom Toten Abschied. Zuhause und in der Öffentlichkeit waren unterschiedliche Brauchformen festzustellen. Sie gliedern sich in das Sterbebrauchtum, das Beerdigungsbrauchtum und das Totengedächtnisbrauchtum³⁷⁾. Das Umbetten der Sterbenden auf Stroh, auf die Erde, taucht in fränkischen Quellen nicht (mehr, weil selbstverständlich) auf³⁸⁾. Auch fanden sich keine Belege für den sonst bekannten

Brauch, dem Sterbenden Wein zu reichen, nach dem Verscheiden die Fenster in der Totenkammer zu öffnen oder dem Sterbenden ein Gebetbuch bzw. die Bibel unter das Kopfkissen zu legen³⁹⁾. Das Anzünden der Sterbekerzen, das Besprengen mit Weihwasser, das Reichen des Sterbekreuzes, die Verehrung von Bildern durch den Sterbenden, das Sprechen von Gebeten, der Empfang des Sakraments, der persönliche Abschied der anwesenden Angehörigen, das Schließen der Augen und des Mundes des Sterbenden, die Totenwache am Sarg (Bahrbrett), das Anlegen der schwarzen Trauerkleidung⁴⁰⁾, scheinen so selbstverständlich, daß fränkische Quellen darüber nicht weiter berichten⁴¹⁾.

Was Verordnungen und Rechnungen aber festhalten, sind gemeinschaftliche öffentliche Formen der Trennung vom Toten und sein Gedenken in Trauer⁴²⁾. Öffentliche Ansage des Ereignisses durch den Leichenbitter, die kirchliche Totenfeier vor oder nach dem Begräbnis, Aussegnung, der Leichenzug und das anschließende Begräbnis, das "Leichenmahl und der "Leichentrunk", das spätere Totengedenken, die Fürsorge für die Toten im Zusammenhang des Armen-Seelen-Glaubens schlugen in den Quellen unterschiedlich zu Buch⁴³⁾. Die Durchführung des Leichenschmauses war vom offiziellen Begräbnis bis zum Armen- und Kinderbegräbnis genau reglementiert. Sie signalisierte die soziale Stellung des Toten ähnlich wie bei der Verwendung der "Totenruhe" (Totenlade)⁴⁴⁾. Aus unterschiedlichen Gründen hielt man bei "kleinen Leuten" bis ins 19. Jahrhundert daran fest, die Körper der Verstorbenen in Leinwand einzunähen. W. Hartinger hat dies durch Beispiele aus der Oberpfalz belegt⁴⁵⁾. Über Grabbeigaben, "Zitronen oder Pomerantzen", über Geld, Lebensmittel und (Lieblings-)Gegenstände im Grab berichten heutige (1929/30) Quellen zur deutschen Volkskunde⁴⁶⁾ ebenso wie solche aus dem Zeitalter des Barock⁴⁷⁾. Die Erinnerung an die Verstorbenen wird, je nach Stand und Gruppierung (in Bruderschaft, Gebetsverbüderung), durch Totenmessen, Jahrtagsmessen, "Seelgerät-Stiftungen" (Meßreihen) und Armen-Seelen-Messen festgehal-

ten⁴⁸⁾. Dieses konfessionelle Gedächtnisbrauchtum am 7. und 30. Tag nach dem Tod hängt mit kirchlichen Vorschriften und Glaubensvorstellungen zusammen. Die Grablichter und Totenleuchten⁴⁹⁾, die Armen-Seelen-Lichter hatten in protestantischen Territorien keinen Platz⁵⁰⁾. Ungetaufte Kinder und Selbstmörder erhielten in der festgefügt nachmittelalterlichen Gesellschaft ihren abgesonderten Ruheplatz⁵¹⁾ in ungeweihter Erde oder am Rande des Gottesackers.

2.2. *Tod und Begräbnis in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*

Tod, Begräbnis und Trauersitten in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts partizipieren an dem Säkularisierungsprozeß der Religion in der Neuzeit. Er entwickelte sich in Stufen gerade in der Stadt. "Die Säkularisierung umgeht und unterwandert einfach die Religion und wendet sich anderen Dingen zu . . . Religion ist zu einer Privatsache geworden"⁵²⁾. Diese Feststellung von H. Cox gilt sicher für das Aufbrechen geschlossener Weltanschauungen, für die Zuwendung der Aufmerksamkeit des Menschen gerade im Zeitalter der Industrialisierung auf diese seine Welt und Zeit in Bereichen der Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und Kunst. Säkularisierung veränderte die Einstellung in der Öffentlichkeit zu den Kirchen und leitete den Ablösungsprozeß der Gesellschaft von ihnen als bestimmende Institutionen ein⁵³⁾. Doch es gelang der Säkularisierung noch nicht, das religiöse Element aus der Alltags- und Lebenswelt in der Stadt zu verdrängen⁵⁴⁾. Die Ereignisse um Geburt, Hochzeit und Tod können Menschen erschüttern, verunsichern, beglücken. Sie erinnern an Anfang und Ende des Lebens, an Leben als Geschenk und formen in der Feier, im zeichenhaften Begleiten fundamentaler menschlicher Lebensabschnitte Symbole, Riten und Bräuche⁵⁵⁾.

Der Ablösungsprozeß in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts von Kirche und Reli-

gion erfaßte nicht alle Lebensbereiche. Das Beharren in konventionellen Lebensformen zeigt gerade das Festhalten des Bürgertums an tradierten Riten und Brauchformen um Tod, Trauer und Begräbnis. Akzentverschiebungen in Inhalten und im Ablauf stellen die Frage nach Kontinuität, Innovation, Verschwinden. Begräbnisbräuche und Trauerriten werden von unterschiedlichen sozialen Schichten vollzogen. Lassen diese Träger ein Weltbild erkennen, wie I. Weber-Kellermann ein Erkenntnis-Ziel des Brauchforschers artikuliert? "Im allgemeinen entsprechen die Bräuche den Wertvorstellungen des herrschenden Normensystems und tragen zu seiner Stabilisierung bei. Es kann aber auch in Konfliktsituation das Gegenteil eintreten . . ."⁵⁶⁾

Zumindest im Dorf, in ländlicher Umgebung, sind Tod und Begräbnis bis heute in die anteilnehmende Obsorge der kirchlichen und bürgerlichen Gemeinde eingebettet. Der überschaubare Raum, die Bekanntheit des Toten, festgefügte tradierte Konventionen bewahrten den Betroffenen die Hilfe der Sterbeliturgie, erleichterten den Angehörigen den Abschied vom Toten und demonstrierten den sozialen Rang des Verstorbenen im Gemeindeleben durch die sichtbare Teilnahme am Leichenzug, an der Toten- und Begräbnisfeier. Sigrid Metken hat in der Ausstellung "Die letzte Reise" (1984) Tod und Begräbnis im ländlichen Bereich eindrucksvoll repräsentiert⁵⁷⁾. Sie bestätigen die Konstanten im Begräbniszereemoniell, bei den Trauersitten in der Öffentlichkeit⁵⁸⁾ in Franken wie in Oberbayern, ja im süddeutschen Raum. Auf diese Elemente kann aus Zeitgründen nicht weiter eingegangen werden.

— *Tod im städtischen Bürgertum*

Das bürgerliche Sterben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war im Familienleben noch fest verankert. Der Tod des Anverwandten erfolgte in der Regel in der Familie. Dieser war in die Sterbeliturgie eingebettet. Die Angehörigen umstanden den Sterbenden, nahmen Abschied, hörten Empfehlungen und Anordnungen, solange er

noch bei Kräften war und sich äußern konnte. Durch Testament und Vermächtnis hatte er die "letzten Dinge" bereits geregelt. Er konnte dem Tod ins Auge sehen, sofern es ihm seine körperliche oder geistige Verfassung erlaubte. Der Eintritt des Todes war amtlich durch die Leichenschau festzuhalten. In Oberbayern war dies seit 1760 vorgeschrieben. "Vom Haus des Verstorbenen aus wird umgehend die Anzeige beim (Land)arzt gemacht, damit er die Totenschau vornimmt, wofür er 48 Kreuzer zu erhalten hat. Erst nach ausgestellttem Todenschein wird der Pfarrer und die Todtentruhe bestellt" heißt es bei K. Leoprechting, München 1855⁵⁹⁾.

Solange der Tote im Haus lag, gewaschen, frisch angezogen und feierlich aufgebahrt, flößte er Furcht und Ehrerbietung ein, aber auch Trauer und Schmerz. "Seelinnen" oder städtische Leichenfrauen (seit 1832 in München) taten ihren Dienst; die Angehörigen hielten unter Beten und Schweigen am Sarg Totenwache. Der Tote lag zwischen zwei brennenden Kerzen auf dem "Paradebett" aufgebahrt, ein Kruzifix stand am Totenaltärchen, ein Becken mit Weihwasser zu seinen Füßen, um den Toten beim Abschied zu besprengen. Er blickte mit dem Haupt zur Türe. Blumenschmuck gehört seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zum Accessoir der Aufbahrung, bis der Leichnam in die städtische Leichenhalle überführt wurde. In München errichtete man die erste Leichenhalle 1818 auf dem südlichen Friedhof⁶⁰⁾. Dort lag der Tote im Sarg aufgebahrt. Das Sterbeglöckchen begleitete den Abgeschiedenen auf seinem Weg zum Grab. Er trug großbürgerliche Kleidung, manchmal eigens zu diesem Zwecke angefertigt; später bürgerte sich der (Hochzeits)-Anzug als Sterbegewand für die männlichen Toten, für die weiblichen das Hochzeitskleid als Ersatz für das Totenhemd ein. Erst seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bieten Bestattungsunternehmen spezielle Totenkleidung an⁶¹⁾. Kinder und Unverheiratete tragen Totenkränze, Blumenkränze auf dem Haupt⁶²⁾.

Früher fand die Aussegnung des Toten im Hause statt. Seit dem 19. Jahrhundert

stehen, zeitweise für arm und reich getrennt, eigene Friedhofshallen für diese Zeremonie zur Verfügung. Danach geleiteten Angehörige und Trauergäste den Leichenzug zum Grab. In fünf möglichen Stufen des Pompes und der Ausstattung des Leichenzuges spiegelt sich z. B. die bürgerliche Gesellschaft der Stadt München. Die städtische Leichenanstalt (seit 1819, später Bestattungsamt) bot Leichen-Fuhrwerke in vierspänniger Ausführung mit neun Begleitpersonen in Zylinder und Gehrock der 1. Klasse an. In der 5. Klasse genügten zwei Pferde, ein Kutscher, vier Sargträger⁶³⁾. Heute wird der Tote vom Sterbeort zur Leichenhalle in Spezialfahrzeugen gebracht. Der eigentliche Leichenkondukt zieht von der Aussegnungshalle zum Grab. Tote aus Adel, Geistlichkeit, Militär und Politik haben die "Pompes funèbres", den repräsentativen Stil mit geringen Modifikationen durchgehend bis heute bewahrt.

Die kirchlichen Zeremonien am Grab beschränken sich auf Liturgie, Weihrauchspende, letzte Einsegnung, gemeinsames Gebet und Grabrede⁶⁴⁾. Fahnen, Vortragskreuz, bisweilen Stablaternen, Kerzen und Weihkessel am Grab gehören zum liturgischen Ambiente, Gesänge, Blasmusik, Laienansprachen aus dem Berufs- und Gesellschaftskreis des Toten weisen auf die sozialen Bindungen des Verstorbenen in der Stadt. Der Abschied vom Toten durch das symbolische dreimalige Hinabwerfen von Erdklumpen, das Besprengen mit Weihwasser leiten zum Kondolieren am offenen Grab über. Begräbnisse ohne kirchliche Assistenz ahmten bereits im 19. Jahrhundert kirchliche Abschiedsriten nach. Blumensträuße ersetzen bisweilen das Hinabwerfen von Erde⁶⁵⁾.

Der Trauergottesdienst fand im Beisein des Toten vor dem Begräbnis, ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus gesundheitspolizeilichen Gründen in Gegenwart eines Katafalks oder einer geschmückten Scheinbahre statt. Sie diente der "Repraesentatio mortui". Der Leichenschmaus nach der kirchlichen Feier gehörte auch in der Stadt zum Abschieds- und Repräsentationsritual der Angehörigen. Weitere Gedächtnis-Gottesdienste am 7. und 30. Todestag

gingen bereits im 19. Jahrhundert in der Stadt zurück. Jahresgedächtnis-Gottesdienst, Allerseelen-Gedächtnis mit Lichterbrauch, in München seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Friedhöfen nachweisbar, schwarze Trauerkleidung in Anlehnung an die Festtagskleidung am Hof (des 18. Jahrhunderts)⁶⁶⁾, sind Symbol und Ausdruck regulierter Trauer und fortlebender christlicher Tradition in der (süddeutschen) Stadt.

- Tod in der modernen Gesellschaft

In seinem Buch zur Geschichte des Todes hat Philippe Ariès 1980⁶⁷⁾ die Abfolge der Riten, das Entstehen von Lebensformen und Mentalitätsänderungen um Tod, Begräbnis und Totengedenken aus der geschlossenen Gesellschaft des Mittelalters bis zur Gegenwart verfolgt. "Das **heutige** Todesmodell bleibt weiterhin vom Ideal der 'privacy' bestimmt, das jedoch strenger und anspruchsvoller geworden sei"⁶⁸⁾. Die Trauerritten am Sterbeort, bei der Überführung des Leichnams, bei der Aufbahrung, am Grab und beim Totengedenken äußern sich in bestimmten Handlungen, in Kleidung, öffentlicher Kundgabe (durch Publizierung der Todesanzeige), bei Bewirtung und Friedhofskult. Entsprechend dem sozialen Umfeld, der Glaubensvorstellung, der Religionszugehörigkeit oder den säkularisierten Empfindungen lösen sich die Trauersitten (-riten) in einzelne Elemente auf⁶⁹⁾. Einzelbrauchtum geht dabei zuerst verloren. Die Aussonderung der alten Leute aus der Familie, ihre "Überführung" in Altersheime, Pflegestätten oder Krankenhäuser, zwingt Sterben und Tod in die Anonymität und Sterilität der Kliniken und Heime. Die Begräbnisfeierlichkeiten aber laufen nach stereotypen Klischees von Bestattungsinstituten ab. Weitgehende Sprachlosigkeit heute vor dem Tod, bei Sterbenden und Familienangehörigen gleichermaßen anzutreffen, erschweren die Aufarbeitung der Gefühle und den Abschied. Gerade hier, bei der sogenannten "Trauerarbeit", eröffnet sich den Kirchen ein wichtiges Arbeitsfeld. Sie sollten sich nicht mit Begräbniszeremoniell, Grabansprache,

christlich verbrämter Todesanzeige in der Zeitung oder mit Sterbebildchen begnügen⁷⁰⁾. Die Volkskunde hingegen kann das Absterben gewisser Bräuche in der städtischen Gesellschaft heute nur konstatieren. Dazu gehören das Schwinden der schwarzen Trauerkleidung im sogenannten Trauerjahr – Witwenschleier, schwarze Strümpfe, Trauerflor am Hut oder am Anzug – als öffentliche Dokumentation des persönlichen Verlustes. Ja selbst die Trauergesellschaft am Grab ist nicht mehr einheitlich gekleidet. Die Gründe dafür scheinen differenziert. Andererseits ist die einst antike Sitte, den Toten Grabsteine (Gedenksteine) zu setzen, heute allgemein. Sie löste Karner und Grabkreuze ab⁷¹⁾. Ähnlich dem bürgerlichen Repräsentationsbedürfnis des 19. Jahrhunderts mit seinen aufwendigen Familiengrüften bezeugen Grabsteine auch die soziale Schichtung der Gesellschaft auf dem Friedhof⁷²⁾.

3. Brauchhandlungen um Tod und Begräbnis

Seit Richard Weiß (1946) hat die deutschsprachige Volkskunde der Nachkriegszeit den Zusammenhang von Mensch und Ding in der Alltagskulturforschung neu akzentuiert. Diese "funktionelle Betrachtungsweise"⁷³⁾, die nicht nur die Realie, den mit ihr in Beziehung stehenden Menschen (Träger), sondern auch seine Handlungen analysiert, welche im Umkreis des Kulturgutes anzutreffen sind, soll in unserem letzten Abschnitt die Auswertung der Trauersitten (oder -riten) und Brauchhandlungen um Tod und Begräbnis in der Gegenwart erleichtern. Aus zeitlichen Gründen kann auf die kulturgeschichtliche Entwicklung und Bedeutung einzelner Objektivationen, wie auf das liturgische Gerät beim Sterben, dann auf Sarg, Bahre, Grab, Gotteshaus, Totenkapelle, Totentanz, Friedhofsanlage, Grabmal, Beinhaus (Karner), Leichenhalle, auf die Ausstattung der Totengottesdienste u. a. m. nicht weiter eingegangen werden⁷⁴⁾. In vorliegendem Versuch, gegenwärtige Bräuche um Tod und Begräbnis im süddeutschen Raum zu systematisieren

und zu deuten, werden regional auftretende Brauchbeispiele nur dann einbezogen, wenn sie an verschiedenen Orten wiederholt anzutreffen sind. Ich komme zu einem ersten Erklärungsmodell, der zeitlichen Abfolge der Abschieds- und Trennungsbräuche.

– *Das Phasenmodell im zeitlichen Kontext*

Auch heute bedeutet der Tod für die meisten Menschen nicht Ende, sondern Übergang. Aus dieser Vorstellungswelt erwachsen die vorchristlichen und christlichen Sterbe- und Grabriten⁷⁵⁾. Sie bergen in phänomenologischer Hinsicht heute unterschiedliche Elemente.

1. In der Phase vor dem Tod führen Elemente des indirekten und direkten Abschieds in das Sterben ein; die Riten der Liturgie begleiten den Sterbenden, die Medizin stellt das endgültige Ableben fest.
2. In der Phase zwischen Tod und Begräbnis entstehen Stationen der Promulgation (Veröffentlichung) des einzelnen Todes: durch Todesanzeige, Aufbahrung in der Leichenhalle, durch kirchliche Aussegnung, Beisetzung, Grabrede und Totengottesdienst.
3. Mit der Zeit nach der Beisetzung beginnt die Phase der Erinnerung: Gedenktage, Jahresgedächtnis, spontane Besuche am Grab und im Friedhof (Blumen, Lichter), schließlich das Grabmal selbst, bilden Anlaß, Zeichen und Umfeld des privaten und öffentlichen Gedächtnisses an den Toten.

In diesem phasenorientierten Erscheinungsbild von Sterben, Tod und Begräbnis siedelten sich, nach Zeit, Region (Ort) und Schicht oft verschieden, einzelne Bräuche an. Sie kreisen um den Bereich der Todesahnung (Todesboten)⁷⁶⁾, um das Moment des Verschheidens (auf Grund der Vorstellung von Seele und Leib⁷⁷⁾, um das Grab (Grabbeigaben)⁷⁸⁾, um das Weiterleben der Toten (Wiedergeher-Sagen, Armenseelen-Glaube)⁷⁹⁾ und können nicht weiter ange-

sprochen werden. Die Forschung fragt dabei nach Vorkommen, Entstehen, Ablauf und Bedeutung der einzelnen Brauch- und Riten-Elemente. Das zweite Erklärungsmodell ist sozial orientiert.

– *Das Funktionsmodell im sozialen Kontext*

Ein anderer Ansatz zur Interpretation der Sterberiten und Trauersitten (hier: synonym für Bräuche) läßt sich aus den Sozialwissenschaften ableiten. Der "Brauch als regelmäßig wiederkehrendes formalisiertes Ereignis im Zusammenhang der Kommunikation"⁸⁰⁾ hat nur dann Geltung, wenn seine Sprache (Code) im sozialen Kontext verstanden wird. Von daher kann der Verlust des Christlichen in einer mehr und mehr säkularisierten Gesellschaft die Internalisierung der Sterberiten behindern, da das Glaubensverständnis fehlt, obwohl ihre umfassende Funktion von den betroffenen Angehörigen und dem Sterbenden als Ritus des Abschieds gesehen und gefordert wird. Die Riten der Vorbereitung auf das Verschneiden sprechen durch Gegenstände, wie Kerzen, Weihwasser, Bibel, Sterbekreuz, (Marien)bild und Texte in christlicher Umgebung durch sich selbst. Der Sterbende spielt die Hauptrolle im Wechsel mit den Angehörigen, der Pfarrer begleitet das "Spiel vom Tod", den endgültigen Abschied zur "letzten Reise". Im dritten Erklärungsmodell zur Brauchkultur im Umfeld von Tod und Begräbnis werden die Handlungen akzentuiert.

– *Das Ritenmodell im handlungsorientierten Kontext*

Am Trauergepränge und Begräbnisbrauch mag die soziale Sprache der Bräuche in der heutigen Gesellschaft deutlich werden. Alle Beteiligten verstehen die Funktion der Handlungen im Umkreis von Aufbahrung, Leichenzug, Beerdigung und Totengedächtnis. Die Teilnehmer haben ihre festgelegten Rollen, die Vorgänge ihre festgelegten Requisiten, die Gegenstände ihre festgelegte Form, die Handlungen ihre festgelegte In-

tention (des Abschieds und der Erinnerung). Durch die unterschiedliche Ausgestaltung der Instrumente des Rituals und der verschieden langen Dauer des Ablaufs der Feier deuten sie den sozialen Rang des Toten und/oder der Angehörigen an. Im Beispiel heißt dies: An den Abschnitten Leichenzug, Begräbnis, Gedächtnis, in der rituellen Handlungsabfolge des öffentlichen Abschiednehmens und Sich-Erinnerns werden sogenannten Brauchhandlungen greifbar:

1. Brauchzubehör im Handlungsfeld "Leichenzug":

Qualität und Ausstattung des Sarges, Aufbahrung, Blumenschmuck auf der Bahre, Fahnen und Uniformen/Trachten der beteiligten Gruppen, Zahl der Begleiter des Sarges, Länge des Trauerzuges, feierliche Abfolge des "In-Gruppen-Ziehens" kennzeichnen die soziale Einbindung und Bedeutung des Verstorbenen in seiner Wohn-, Berufs- und Arbeitsumgebung.

2. "Begräbnis" als handlungsorientierte Abschiedsfeier:

Anzahl der Grabreden, Inhalt der Grabrede des Pfarrers, (die Standards bestellter professioneller Leichenredner), Chor und Begleitmusik am Grab, die gesellschaftliche Bedeutung der Kondolenten stilisieren das Begräbnisritual als Abschiedszeremoniell zu einer mehr oder weniger gesellschaftsrelevanten öffentlichen Feier. Hier haben Sonderbräuche des Abschiednehmens noch heute ihren Platz. Erinnert sei an die "Grabbeigaben", die als Rosenkranz, Sterbekreuz, Medaillon, Skapulier im Sarg bereits liegen oder als Blumenstrauß, Bouquets, als Lieblingsspielzeug bei Kinderbeerdigungen zur besonderen Erinnerung an den Toten in das offene Grab geworfen werden⁸¹⁾.

3. "Öffentliches Gedächtnis" als kollektive Erinnerung an die soziale Stellung des Toten:

Die Feierlichkeit des Gottesdienstes, durch liturgische Requisiten vorbereitet und begleitet (Liturgie, Kerzen, Chor und Orgel), Leichenrede, mehr oder weniger starke Teilnahme der gesell-

schaftlichen Würdenträger am Totengottesdienst, der Leichenschmaus hernach, die Legate, Stiftungen des Toten bestätigen der beteiligten Öffentlichkeit, je nach "Ausstattung" der Abschiedsfeierlichkeiten, die Bedeutung des Toten und seiner Familie.

Grabmal oder Familiengruft sprechen eine für alle verständliche soziale Sprache. Die Inschriften verstärken diese. Die ehemalige Rolle des Verstorbenen in der Öffentlichkeit legitimiert den rituellen Aufwand an Handlungen in der Feier, die Beliebtheit und Bekanntheit des Toten bestätigt die Anzahl der nicht zur Teilnahme "verpflichteten" Gottesdienstbesucher, emotionelle Bindung offenbaren spontane und geordnete Traueräußerungen am Grab.

In der Begräbnisliturgie der beiden großen Konfessionen⁸²⁾ werden heute unterschiedliche Worte und Handlungen beim Vollzug des Bestattungsritus benutzt. Sie basieren auf der grundsätzlichen gemeinsamen Aussage der Totenliturgie, daß vor Gott und dem Tod alle Menschen gleich sind. Das bestätigt in aller Deutlichkeit gerade der jüdische Begräbnisbrauch. Die kirchlichen Beerdigungsriten der Gegenwart erlauben in unterschiedlicher Weise der betroffenen Trauergesellschaft, ihr Bedürfnis nach Feierlichkeit und sozialer Repräsentation in die Begräbniszeremonien einzubringen. Sie eröffnen damit der Brauch-Innovation auch Nischen in neuer geschichtlicher Konstellation der Gesellschaft. Konfessionell aus unterschiedlich kirchlicher Tradition erwachsene Totengedenktage, – erinnert sei an den von Abt Odilo von Cluny († 1048) zum Totengedenktag 998 erhobenen Allerseelentag am 2. November in seinen Klöstern, oder an den Totensonntag der evangelischen Kirche am letzten Sonntag im November⁸³⁾ – haben im gegenwärtigen Brauchleben bestimmter Städte zu gleichem Blumenschmuck auf den Gräbern beider Konfessionen am Allerseelentag und zur Übernahme des Lichterbrauchs an Allerheiligen/Allerseelen geführt. Andererseits besuchen heute auch Katholiken am Totensonntag der protestantischen Kirche (seit 1816) oder am

Volkstrauertag (Gedächtnis der Toten des Weltkriegs, seit 1926) die Familiengräber, und das sicher nicht nur aus ökumenischen Gründen.

4. Perspektiven:

Die eingangs gestellte Frage nach der Abgrenzung von "Sitte und Brauch" läßt sich auch am Ende der Ausführungen nicht schlagwortartig auf den Begriff bringen. An dem komplexen Bereich um Tod und Begräbnis wurde deutlich, daß der alte Begriff Sitte, der Bräuche bedingt, nicht ohne weiteres durch den Begriff Norm zu ersetzen ist. Auch "Norm" im Verständnis von M. Scharfe als "Verhaltensforderung für wiederkehrende Situationen" und Brauch als "konkrete Handlungsmuster, die den Normen zugeordnet"⁸⁴⁾ sind und von ihnen sanktioniert werden, lösen das Dilemma nicht. Abgesehen davon, daß Norm in einem neuen soziologischen Verständnis verwendet wird und so zu Mißverständnissen im Austausch mit anderen Wissenschaften führt, die genuin mit diesem Begriff operieren⁸⁵⁾, greift Norm in der Legitimationsebene stets eine Stufe höher (Norm – Gesetz – Sitte – Brauch). Norm und Sitte gründen im Humanum, in der Natur des Menschen, sind aber auch der Geschichtlichkeit unterworfen. Für die volkswissenschaftliche Brauchbestimmung genügt die Feststellung, daß die Sitte im Kontext des jeweiligen Kulturkreises bestimmte fundamentale Handlungen fordert. Sie werden im europäischen Umfeld von Tod, Trauer und Begräbnis durch verschiedene **Grundbedürfnisse** der vom Vorgang des Sterbens Betroffenen bestimmt.

Diese sogenannten Grundbedürfnisse sind erwachsen aus der einst ambivalenten Einstellung der Menschen zum Tod als Ort der Trennung und des Übergangs.

Zum einen sucht der Sterbende nach Hilfen, die Sterben angstfrei ermöglichen; zum anderen fordert die Tatsache des Todes als Endpunkt des menschlichen Lebens die Bereitschaft von jedem einzelnen, sich früher oder später auf diese "letzte Reise" einzuüben. Schließlich verlangt der unaus-

weichliche Übergang vom Leben zum Tod als solcher nach humaner Gestaltung des Abschieds und Übergangs.

Sitten, Riten, Bräuche waren oder sind bis heute in der Zone des Sterbens subsidiär angesiedelt. So verbindet sich der Wunsch der Angehörigen, dem Toten "die letzte Ehre" zu geben mit Riten und Bräuchen des Abschiedes, der Verehrung, der Trauer und des Gedenkens. Der christliche Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod oder die sogenannte Tabuzone Tod führen zu unterschiedlichen sittlichen Forderungen: Sie gelten bei Grab- oder Feuerbestattung, bei der Setzung von Erinnerungszeichen, für das Begehen der Gedächtnisfeier, für brauchtümliche Hilfe gegenüber den Toten und dem Tod (im Totenmahl, in Form der Grabspenden, für den volkstümlichen Vorstellungsbereich Rückkehr der Toten, Kontakt mit den Toten).

Auf dieser Konfigurationsebene von Sitte und Brauch, die letztlich in der Würde der Toten und der Lebenden gründen, haben Bräuche die Funktion der Ausstattung und Ausdeutung bestimmter menschlicher Grundsituationen übernommen oder sich unabhängig davon verselbständigt. Sie sind in ihrer Ausformung an die geschichtliche Situation, an soziale Trägerschichten, an deren Weltverständnis, aber auch an spielerische Kreativität menschlicher Phantasie und an geregelte Ablauformen gebunden. Sie sprechen eine historische und soziale "Sprache". Werden sie nicht mehr verstanden oder fehlen die Brauchausübenden, so verschwinden sie aus der Gesellschaft. Bräuche unterstützen das Bedürfnis der Menschen nach spielerischer Gestaltung des Alltags (im Jahresbrauchtum, Sonderbrauchtum) oder nach festlich geordneter Feier. Brauchleben im Lebenslauf, bei Geburt, Hochzeit und Tod, sollte vor allem die Zonen des "Übergangs" humanisieren.

Zahlreiche Bräuche um Tod und Begräbnis haben das Leben der Naturvölker (Primitiven) oder den europäischen Volksglauben bis weit ins 19. Jahrhundert bestimmt⁸⁶⁾. Sie sind in Relikten in der Phase der Todankündigungen, bei der Bestattung in Form von Grabbeigaben, oder im Totengedächtnis

nis erhalten geblieben (als Schmuck- und Lichterbrauch am Grab, als Speisevorsorge u. ä. m.). Ihre Konstanz aber wird durch das ehemals geschlossene christliche Umfeld mitbestimmt. Dazu gehören das Leib-Seele-Modell und die Vorstellung der Trennung der Seele vom Leib; der Gedanke von der möglichen Rückkehr des Toten kann durch den Armenseelenglauben verstärkt werden. Die Säkularisierung der modernen Gesellschaft veränderte auch die christliche Vorstellung vom Tod und dem Weiterleben danach; das aufkommende städtische Bürgertum verstand ländliches Brauchleben nicht mehr. So konnte es auf Grund veränderter sozialer Bedingungen bestimmte Abschiedsbräuche nicht mehr ausüben. Zu denken ist dabei an den Abschied des Toten vom Haus, an den Wegfall der Aufbahrung im Haus, des Leichenzuges vom Haus zur Leichenhalle, an die Aufgabe der Trauerkleidung, der Trauerzeit. Der "Sitz im Leben" war nicht mehr gegeben. Neue Bräuche entstanden aus einem veränderten Verständnis- und Bedürfnishorizont im Umgang mit dem Tod⁸⁷⁾. Die Verdrängung des Todes aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängte jedoch nicht die öffentliche Totenfeier und das Totengedenken als Mittel zur Darstellung des Sozialprestiges. Sargausstattung, Blumenschmuck, Totenfeier, die Setzung von Grabsteinen, Lichterbrauch lassen in ihrer neuen sozialen Funktion, der Verbindung von Realie und Prestigebedürfnis, eher die Lebenden ehren als daß sie der Toten gedenken. Die Angst vor dem möglichen raschen eigenen Tod läßt auch den modernen Menschen nach seltsamen Abwehr-Bräuchen greifen. Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang an Talisman, Amulett, an die magisch verstandene Verwendung von Motivgaben, Medaillen, Christopherus-Plaketten u. ä. m.⁸⁸⁾.

Brechen wir hier die Überlegungen zu Kontinuität und Wandel⁸⁹⁾, zu Innovation und Verfall brauchtümlicher Lebensformen⁹⁰⁾ in der heutigen Gesellschaft ab. Eines bleibt sicher: Solange es Menschen gibt, werden sie sich der Zone des Sterbens, des Todes und der Trauer in unterschiedlichen mentalen Einstellungen, Begegnungsformen und brauchtümlichen Hand-

lungsabläufen nähern. Bräuche als "formalisierte, ausgestaltete Handlungen" (Weber-Kellermann)⁹¹⁾ erleichtern den Umgang mit dem täglich auftretenden Tod und können im rechten Verständnis, den Weg zur "letzten Reise" humanisieren.

Anmerkungen

* Folgender Text stützt sich **inhaltlich** auf einen Aufsatz des Verfassers. Dieser wurde im Archiv für Lit.wissenschaft 31, 1989, S. 1-19 unter dem Titel "Sitte, Ritus, Brauch. Bräuche um Tod und Begräbnis publiziert, zum Zweck des Vortrages anläßlich des Frankenbundseminars auf Schloß Schney/Ofr. am 15. Oktober 1989 wurde der Text neu strukturiert, die Anmerkungen ergänzt und verbessert.

1) A. Van Gennep: Les rites de passage. Etude systematique des rites. Paris 1909.

2) G. Stephenson (Hrsg.): Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt 1980, passim.

M. Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M. 21985, bes. S. 143-183.

R. Huntington / P. Metcalf: Celebrations of Death. The anthropology of mortuary ritual. London 1979.

3) Vgl. dazu Näheres bei: H. Gerndt: Zur Perspektive volkscundlicher Forschung. In: ZfV 76, 1980, S. 22-36.

K. Guth: Volk. Versuch einer Begriffs- und Funktionsbestimmung in gegenwärtiger Volksforschung. In: K. Guth (Hrsg.): Lebendige Volkskultur. Festschrift E. Roth. Bamberg 21985, S. 87-98.

H. Gerndt: Kultur als Forschungsfeld. Über volkscundliches Denken und Arbeiten. München 1981, 2. Aufl., München 1986.

4) K. Meuli: Gesammelte Schriften. 2 Bde., hrsg. v. Th. Gelzer, Basel-Stuttgart 1975.

5) E. Hoffmann-Krayer: Volkskunde als Wissenschaft. Zürich 1902. Bekanntlich ist nach ihm Gegenstand der Volkskunde der "vulgus in populo". Volkskunde beschäftigte sich mit der primitiven Unterschicht der Kulturvölker. Vgl. auch A. Bach: Deutsche Volkskunde. Heidelberg 1960, S. 6.

6) K. Meuli: Gesammelte Schriften, 1. Bd. (wie Anm. 4), S. 303-435. Die einschlägigen Themen lauten:
Drei Grundzüge des Totenglaubens;
Entstehung und Sinn der Trauersitten;
Das Weinen als Sitte; Vom Tränenkrüglein,

- von Predigerbrüdern und vom Trösten. Nachtrag.
- 7) Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer sind Hauptvertreter der sog. "Münchner Schule der archivalischen Volksforschung". Mosers wegweisenden methodischen Beispiele historischer Brauchforschung sind jetzt leicht zugänglich im Sammelband H. Moser: *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung*. München 1985. Zu K.-S. Kramer vgl.: Anm. 18
 - 8) J. Dünninger: Brauchtum. In: W. Stammeler (Hrsg.): *Deutsche Philologie im Aufriß*, Bd. 3. Berlin ²1967, Sp. 2571–2639.
J. Dünninger / H. Schopf (Hrsg.): *Bräuche und Feste im fränkischen Jahreslauf. Texte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Die Plassenburg, Bd. 30)*. Kulmbach 1971.
 - 9) K.-S. Kramer: Zeitliche und soziale Schichtung im Brauchtum. In: *ZfV* 58, 1962, S. 91–101.
 - 10) Hier werden Arbeitsweisen, wie bei H. Gerndt: *Vierbergelauf. Gegenwart und Geschichte eines Kärntner Brauchs*, Klagenfurt 1973 und bei I. Weber-Kellermann: *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts*, Marburg 1965, vorbildlich demonstriert, auf den Brauchkomplex um "Tod und Begräbnis" übertragen.
 - 11) H. Moser: Mein Weg zur brauchgeschichtlichen Forschung. In: *Schönere Heimat* 71, 1982, S. 475–485, hier: S. 479.
I. Weber-Kellermann: *Saure Wochen – Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München-Luzern 1985, S. 10.
Dies.: *Die Sprache der Bräuche*. In: *ZfV* 80, 1984 I, S. 23–29, hier: S. 24.
 - 12) I. Weber-Kellermann: *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1969, S. 23–29.
 - 13) W. Mannhardt: *Wald- und Feldkulte*. Bd. 1, Berlin 1875; Bd. 2, Berlin 1877.
I. Weber-Kellermann: *Erntebrauch* (wie Anm. 10).
 - 14) J. Dünninger: Brauchtum (wie Anm. 8), Sp. 257.
I. Weber-Kellermann: *Saure Wochen* (wie Anm. 11), S. 12 f.
 - 15) J. Dünninger: Brauchtum (wie Anm. 8), Sp. 2575.
 - 16) I. Weber-Kellermann: *Saure Wochen* (wie Anm. 11), S. 14–17.
M. Scharfe: Zum Rügebrauch. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 61, 1970, S. 45–68.
 - M. Scharfe (Hrsg.): *Brauchforschung*. Darmstadt 1990 (WdF Bd. 627).
 - K. Guth: *Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Volkskultur. Eine vergleichende phänomenologische Untersuchung*. In: *Ethnologia Europaea* XVI, 1, 1986, S. 59–82, hier: S. 72 ff.
 - 17) Zur Diskussion um Norm und Sittlichkeit vgl. Autoren: wie A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, H. Reiner, H. Kelsen, A. Portmann, W. Oelmüller, Th. Geiger, N. Luhmann, K. Eichner. *Genauere Literaturangaben in: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter (†) und K. Gründer, Bd. 6. Darmstadt 1984, S. 906–920.
 - 18) K.-S. Kramer: *Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen*. Würzburg 1957.
Ders.: *Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbarstaaten (1500–1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen*. Würzburg 1961.
Ders.: *Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg (1500–1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen*. Würzburg 1967.
Zum Begriff Volksleben, Volkskultur vgl. K. Guth (Hrsg.): *Lebendige Volkskultur. Festschrift E. Roth. Bamberg* ²1985, S. 87 ff. und P. Burke, W. Brückner und K. Köstlin. In: *Ethnologia Europaea* XIV, 1, S. 5–31; W. Hartinger ebenda XV, 1985, S. 53–92.
 - 19) Zum Begriff Lebensform vgl. K. Guth: *Hochmittelalterlicher Humanismus als Lebensform*. In: M. Wilks: *The World of John of Salisbury*. Oxford 1984, S. 63–76, bes. S. 63 f. zu "Alltagskultur" vgl. K. Guth: *Alltag und Fest. Aspekte und Probleme gegenwärtiger Festkulturforschung*. In: *Schweizer. Archiv f. Volkskunde* 81, 1985, S. 59–78.
R. van Dülmen und N. Schindler (Hrsg.): *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*. Frankfurt/M. 1984.
 - 20) W. Protzner – K. Guth: *Alltagsgeschichte und Alltagskultur in Bayern. Ein historisches Lesebuch*. Kulmbach 1987. Dort weitere Literatur. Ebenso bei:
W. Goetz: *Leben im Mittelalter*. München 1986, bes. S. 249–252 (Literatur zur Alltagsgeschichte). Neuerdings: K. Guth: *Volkskultur des Alltags? Anfragen an Kategorien der Volkskunde*. In: *Festschrift W. Brückner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1990.
 - 21) K.-S. Kramer: *Zeitliche und soziale Schich-*

- tung (wie Anm. 9). Als ergänzende Quellen wurden beigezogen:
Beispiele aus anderen Landschaften, so: W. Hartinger: Denen Gott genad. Totenglaube und Armenseelenbrauchtum in der Oberpfalz. Regensburg 1979;
L. Heuer: Tod und Begräbnis in Franken vom 16. bis ins 19. Jahrhundert, Mag.-Arbeit. Würzburg 1987;
Fr. Singer: Totenbrauchtum im Sechsamterland. Arzberg 1982;
A. Höck: Begräbnisbrauchtum und Leichenpredigten in ländlichen Bereichen Hessens. In: R. Lenz (Hrsg.): Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 1, Marburg 1975, S. 295–311;
L. Irl: Tod und Begräbnis im Siegerland. Siegen 1966;
W. Geiger: Studien zum Totenbrauch im Odenwald. Diss. Frankfurt/Main. 1960;
P. Löffler: Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens. 15.–19. Jahrhundert (= Forschungen zur Volkskunde 47), Münster 1975;
H. Huber: Totenbrauchtum in Niederösterreich. Häusliche Leichenwache in der alpinen Zone. Erscheinungsformen des 20. Jahrhunderts. Wien 1981 (VWGÖ);
A. Becher – G. Schmidt: Tod und Begräbnis. Oberfränkisches Brauchtum – früher und heute. In: Heimatbeilage Nr. 128. Bayreuth 1986, S. 1–40;
L. Röhrich: Das Verhalten zum Tod und zu den Toten in der Volksdichtung. In: Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850. Hrsg. v. H.-K. Boehlke, Kassel 1984 (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur Bd. 2), S. 89–107. Literaturhinweise S. 105 ff.
- 22) I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11).
- 23) S. Metken (Hrsg.): Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern. München 1984.
Zwei umfangreiche Bibliographien zum Thema "Tod" in: Bayer. Blätter für Volkskunde 11, 1984, Heft 2, S. 75–109.
- 24) Vgl. Anm. 21 mit Literaturangaben zu einzelnen Landschaften.
- 25) S. Metken (Hrsg.): Die letzte Reise (wie Anm. 23), S. 381 (Literatur), bes.:
L. Schmidt: Totenbrauchtum im Kulturwandel der Gegenwart. In: Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, Nr. 10. Wien 1981;
Städtische Bestattung. München 1819–1969, Festschrift, hrsg. v. der Städtischen Bestattung, München 1969;
M. Vovelle: La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. Bibliothèque illustrée des Histoires. Paris 1983;
Ph. Ariès: Bilder zur Geschichte des Todes. München 1984;
ders.: Geschichte des Todes. München-Wien 1980;
ders.: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1976. Vgl. auch Anm. 21 unter: Fr. Singer, A. Becher.
- 26) Pl. Berger: Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Forschungen zur Volkskunde, Heft 41), Münster 1966, bes. S. 40 ff; Im Angesicht des Todes. Liturgie als Sterbe- und Trauerhilfe. Ein interdisziplinäres Compendium, hrsg. v. Hansjakob Becker u. a., 2 Bände, St. Ottilien 1987 (= Pietas liturgica Bd. 3 u. 4);
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli, Berlin-Leipzig 1927–1942 (HDA).
- 27) Zur Volkskunde des Alltags vgl.:
W. Protzner – K. Guth: Alltagsgeschichte (wie Anm. 20) mit Literaturangaben;
U. Jeggle: Alltag. In: H. Bausinger u. a.: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 81–126;
I.-M. Greverus: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München 1978.
Kritische Anmerkungen zu U. Jeggle u. I.-M. Greverus bei K. Guth: Alltag und Fest (wie Anm. 19);
G. Wiegmann (Hrsg.): Geschichte der Alltagskultur. Aufgaben und neue Ansätze. Münster 1980;
H.-W. Goetz: Alltag im Mittelalter. Methodische Überlegungen anlässlich einer Neuerscheinung. In: AKG 67, 1985, S. 215 ff.
- 28) A. van Gennep: Les rites de passage (wie Anm. 1).
- 29) I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11), S. 12.
- 30) Ritus (religionsgeschichtlich):
Ritus ist ein fester Brauch, die geregelte und vorgeschriebene Weise, wie eine Kulthandlung vorgenommen wird.
Buchberger, Bd. 8, 1936, Sp. 915 f.
Ritus (liturgiegeschichtlich):
die kirchliche, durch Rubriken (des Rituale) normierte Art und Weise, wie eine liturgische Funktion (Handlung) verrichtet werden soll.

Zeremonie – alter zentraler Begriff der römischen Religion:

- Im weiteren Sinn wird Zeremonie wie Ritus im gleichen Sinn verwendet, um all das, was sich auf die äußere Ausübung der Religion bezieht, oder einzelne rituelle Handlungen zu bezeichnen.
- Im engeren Sinn versteht man unter Zeremonien die akzidentellen äußeren Formen der Liturgie (Haltung und Handlung, Gestus und Bewegung), welche die Feierlichkeit des Kultes erhöht.

LThK Bd. 10, 1965, Sp. 1354 f.

- ³¹⁾ K.-S. Kramer: Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg (wie Anm. 18), S. 137.

³²⁾ ebenda.

ders.: Volksleben im Fürstentum Ansbach (wie Anm. 18), bes. S. 231: Trauerordnung von 1733.

- ³³⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Bamberg (wie Anm. 18), S. 137 f.

ders.: Volksleben / Unterfranken (wie Anm. 18), S. 154 f.

Zum Kronenbrauch vgl.

F. Krins: Weitere Hinweise zu Brautkronen in Westfalen. in: Rhein.-westfälische ZfVk 25, 1979, S. 280–283;

M. Bringemeier: Marienkronen als Brautkronen. In: Rhein.-westf. ZfVk 15, 1968, S. 232;

Dies.: Brautkronen im Münsterland. In: Rhein.-westf. ZfVk 14, 1967, S. 273–282;

O. Laufer: Der volkstümliche Gebrauch der Totenkronen. In: ZfVk 26, 1916, S. 225–246;

E. Schlee: Über den Gebrauch von Totenkronen in Schleswig-Holstein. In: Die Heimat 1938;

J. Warnecke: Die Totenkronen in Lübeck und Lauenburg. Ebenda 1939;

M. Bringemeier: Totenkronen im Paderborner Land. In: Die Warte, 10. Jg.;

E. H. Segschneider: Totenkranz und Totenkrone im Ledigenbegräbnis. Köln 1976 (Werken und Wohnen Bd. 10).

- ³⁴⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Bamberg (wie Anm. 18), S. 138.

- ³⁵⁾ Auf dem Lande fungierte er zumeist auch als Hochzeitslader in einer Person.

Belege bei K.-S. Kramer, ebenda S. 138.

- ³⁶⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Ansbach (wie Anm. 18), S. 235.

- ³⁷⁾ Pl. Berger: Religiöses Brauchtum (wie Anm. 26), S. 11.

- ³⁸⁾ ebenda S. 27–34. G. Wiegmann: Der "lebende Leichnam" im Volksbrauch. In: ZfVk 62, 1966, S. 161–183.

- ³⁹⁾ ebenda S. 34–40.

- ⁴⁰⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Ansbach (wie Anm. 18), S. 230 ff.

- ⁴¹⁾ Pl. Berger: Religiöses Brauchtum (wie Anm. 26), S. 40–129. Vgl. auch:

T. Gebhard: Landleben in Bayern in der guten alten Zeit. Altbayern, Franken, Schwaben. München 1986, S. 91–96;

P. Assion: Sterben nach tradierten Mustern. Leichenpredigten als Quelle für die volkskundliche Brauchforschung. In: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Bd. 3, hg. von R. Lenz, Marburg 1984, S. 227–247.

- ⁴²⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Ansbach (wie Anm. 18), S. 231 f.

- ⁴³⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Bamberg (wie Anm. 18), S. 139–142;

W. Hartinger: Denen Gott genad (wie Anm. 21), S. 83–88.

- ⁴⁴⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Ansbach (wie Anm. 18), S. 232–235.

- ⁴⁵⁾ W. Hartinger: Denen Gott genad (wie Anm. 21), S. 53–55.

- ⁴⁶⁾ M. Zender: Die Grabbeigaben im heutigen deutschen Volksbrauch. In: ZfVk 55, 1959, S. 32–51;

W. Hartinger (wie Anm. 21), S. 74–76.

Atlas der deutschen Volkskunde N.F., hg. v.

M. Zender, Marburg 1959–1964. Erläuterungen Bd. 1: Grabbeigaben ebenda, S. 236–380 (M. Zender).

- ⁴⁷⁾ Vgl. K.-S. Kramer: Volksleben / Ansbach, S. 233–235;

W. Hartinger (wie Anm. 21), S. 74–83;

A. Schwammberger: Vom Brauchtum mit der Zitrone. Nürnberg 1965.

- ⁴⁸⁾ K.-S. Kramer: Volksleben / Bamberg, S. 140–142;

W. Hartinger (wie Anm. 21), S. 129–176;

K. Stüber: Commendatio animae. Sterben im Mittelalter. Bern 1976.

- ⁴⁹⁾ W. Hartinger, ebenda S. 141–144 (mit Beispielen);

F. Hula: Die Totenleuchten und Bildstöcke Österreichs. Ein Einblick in ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre stilistische Entwicklung. Wien 1948;

Ders.: Mittelalterliche Kultmale. Die Totenleuchten Europas, Karner, Schalenstein und

- Friedhofsoculus. Wien 1970.
- W. Hartinger: Das Totenbrett. Überlegungen zur Nomenklatur und Genese eines Brauchs. In: JbFvK N.F. 5, 1982, S. 126–148.
- 50) W. Hartinger (wie Anm. 21), S. 141 ff.;
G. Thomann: Die Armen Seelen im Volksglauben und Volksbrauch des altbayer. und oberpfälz. Raumes. In: VHVO 110, 1970, S. 115–180; 111, 1971, S. 95–168; 112, 1972, S. 173–262.
- 51) W. Hartinger (wie Anm. 21), S. 23–30;
K.-S. Kramer: Volksleben / Bamberg (wie Anm. 18), S. 141 f. Ungetaufte Kinder werden an der Friedhofsmauer oder in ungeweihter Erde am Rande des Friedhofes begraben. Erwiesene Verbrecher, Selbstmörder, Ungläubige erhalten in der freien Dorfflur, an Wegkreuzen, am Galgen, am Hohen Kreuz, an Weggabelungen ihre Ruhestätte.
- 52) H. Cox: Die Epoche der säkularen Stadt. In: H.-H. Schrey (Hrsg.): Säkularisierung. Darmstadt 1981, S. 237–252; hier: S. 239.
- 53) Vgl. D. von Oppen: Säkularisierung als Soziologisches Problem. Ein Beitrag zur Frage nach der Kirche in der modernen Gesellschaft. In: H.-H. Schrey (wie Anm. 52), S. 331–348, bes. S. 334 ff.
- 54) G. Korff: Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung seit 1945. In: W. Brückner u. a.: Volksfrömmigkeitsforschung, Würzburg-München 1986 (Ethnologia Bavarica Heft 13), S. 38–66, hier: S. 48 ff.;
W. Schieder (Hrsg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986 (HZ Sonderheft 11).
- 55) K. Guth: Alltag und Fest. Aspekte und Probleme gegenwärtiger Festkulturforschung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 81, 1985, S. 59–78, hier: S. 63–65.
- 56) I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11), S. 17.
- 57) Sigrid Metken (Hrsg.): Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern (wie Anm. 23).
- 58) Elemente der Trauer in der Öffentlichkeit sind: Weinen, Klagen, Abschiednehmen durch Liturgiefeier, Grabansprache und Begräbnis; Kondolenzakte am Grab, Grabbeigaben, Trauerkleidung, Trauerzeit u. ä. m.
Vgl. auch: K. Meuli: Entstehung und Sinn der Trauersitten. In: K. Meuli: Gesammelte Schriften (wie Anm. 4), S. 333–351.
Ders.: Das Weinen als Sitte. Ebenda S. 353–385.
- 59) K. von Leoprechting: Aus dem Lechrain. München 1855;
S. Metken (wie Anm. 23), S. 75.
- 60) S. Metken (wie Anm. 23), S. 76.
- 61) ebenda, S. 134.
- 62) ebenda, S. 79–91.
- 63) ebenda, S. 88; 211 ff.
- 64) Der Zugang zur Erforschung der Leichenpredigten, vor allem aus dem 18. Jahrhundert, ist neuerdings erleichtert durch:
R. Lenz (Hrsg.): Leichenpredigten. Eine Bestandsaufnahme. Bibliographie und Ergebnisse einer Umfrage. Marburg 1980 (Marburger Personalschriften-Forschungen, Bd. 3).
- 65) S. Metken (wie Anm. 23), S. 90.
- 66) ebenda, S. 186–193.
- 67) Ph. Ariès: Geschichte des Todes. München-Wien 1980;
H. Ebeling (Hrsg.): Der Tod in der Moderne. Königstein/Ts. 1979.
- 68) Ph. Ariès, ebenda, S. 785;
N. Elias: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Frankfurt/M. 1982.
- 69) H. Siuts: Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben. Berlin 1959;
R. W. Habenstein und W. M. Lamers: Funeral Customs the World over. Milwaukee 1960.
G. Gorer: Death, Grief and Mourning in contemporary Britain. London 1965.
- 70) S. Metken (wie Anm. 23), S. 116–117; 346–353;
I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11), S. 149–152.
W. Fuchs: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M. 1973.
- 71) W. Hartinger: Denen Gott genad (wie Anm. 21), S. 93–122;
J. Huber: Das Brauchtum der Totenbretter. München 1956;
H. Derwein: Geschichte des christlichen Friedhofs in Deutschland. Frankfurt/M. 1931;
ADV (wie Anm. 46), Erläuterungen Bd. 3 (1983), S. 45–59: Todesstellen (M. Zender):
S. Metken (wie Anm. 23), S. 285–330 (Friedhof, Grabmal); S. 330–342 (Karner und Schädelkult, Grabschmuck).
- 72) I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11), S. 152;
P. E. Rattelmüller: Pompe funèbre im alten Bayern und seiner Landeshauptstadt München. München 1974;

- A. Alckens: Die Epitaphien der Altmünchener Kirchen, Mainburg 1974;
 Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreiches Bayern. Bd. 1: Ober- und Niederbayern. München 1860.
- ⁷³⁾ R. Weiß: Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich ²1978, S. 33.
- ⁷⁴⁾ Vgl. dazu Lit. unter Anm. 71 und 72.
- ⁷⁵⁾ R. Kleingrund: Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage. Leipzig 1898;
 J.H. Fahrendort und C.C. van de Graft: *Dodenbezorging en culture*. 2 Bde., Amsterdam 1947;
 K. Ranke: *Indogermanische Totenverehrung I* (FFC 140), Helsinki 1951;
 K. Meuli: *Drei Grundzüge des Totenglaubens*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (wie Anm. 4), S. 303–331;
 R. Huntington – P. Metcalf: *Celebrations of Death* (wie Anm. 2);
 A. Franz: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1909;
 P. Sartori: *Feuer und Licht im Totengebrauche*: ZfV 17, 1907, S. 361 ff;
 M. Hain: *Tod und Begräbnis*. Frankfurt/M. 1956;
 Le Goff: *Die Geburt des Fegfeuers*. Stuttgart 1984 (von 1981);
 E. Fleischhack: *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*. Tübingen 1969.
 R. Rudolf: *Ars moriendi. Forschungen zur Volkskunde*, hrsg. v. G. Schreiber. Köln 1957;
 H. Rosenfeld: *Der mittelalterliche Totentanz*. Köln-Graz 1968;
 A. Paus (Hrsg.): *Grenzerfahrung Tod*. Frankfurt/M., 1978 (von 1976).
- ⁷⁶⁾ *Atlas der Deutschen Volkskunde*, hg. v. M. Zender, N.F. Erläuterungen: Bd. II. Marburg 1966–1982: *Todesvorzeichen bei Tod und Begräbnis*, S. 411–426. *Der Verstorbene als Nachzehrer* S. 427–456 (Gerda Grober-Glück).
- ⁷⁷⁾ G. Grober-Glück: *Der Verstorbene als Nachzehrer*. Erläuterungen zum ADV (wie Anm. 76), bes. S. 451–456.
- ⁷⁸⁾ M. Zender: *Die Grabbeigaben im heutigen deutschen Volksbrauch* (wie Anm. 46).
- ⁷⁹⁾ L. Röhrich: *Der Tod in Sage und Märchen*. In: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, hrsg. v. G. Stephenson, Darmstadt 1980, S. 165–183;
- Ders.: *Das Verhalten zum Tod und zu den Toten in der Volksdichtung*. In: *Vom Kirchhof zum Friedhof* (wie Anm. 75), S. 89–107;
 L. Petzold: *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel*. Helsinki 1968;
 G. Gühring: *Der Tod in der Volkssage der deutschsprachigen Gebiete*. Diss. Tübingen 1957.
- ⁸⁰⁾ I. Weber-Kellermann: *Saure Wochen* (wie Anm. 11), S. 17;
 M. Prop: *Neue Wege der Brauchforschung*. In: ZfV 80, 1984, I, S. 30–39;
 I. Weber-Kellermann: *Die Sprache der Bräuche*. In: ZfV 80, 1984, I, S. 23–29, bes. S. 27 f.;
 diess.: *Änderung der Brauchfunktion als Ausdruck einer gewandelten Arbeitswelt*. In: *Brauch, Familie, Arbeitsleben. Schriften von Ingeborg Weber-Kellermann*, ausgewählt und herausgegeben von A.C. Bimmer u.a. Marburg 1978, S. 158–172;
 M. Scharfe: *Zum Rügebrauch*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde* 61, 1970, S. 45–68;
 M. Scharfe (Hrsg.): *Brauchforschung* (wie Anm. 16).
- ⁸¹⁾ S. Metken (wie Anm. 23), S. 135–145;
 M. Zender (wie Anm. 46);
 ADV (Grabbeigaben);
 ADV, Erläuterungen Bd. 1 (wie Anm. 46), S. 393–624: *Das Totenmahl*.
- ⁸²⁾ Chr. Neubert: *Wandlungsprozesse des evangelischen Bestattungsrituals. Anmerkungen zur Sepulkralkultur in Deutschland zwischen 1750 und 1850*. In: *Vom Kirchhof zum Friedhof* (wie Anm. 75), S. 69–74;
 G. Heckel: *Der evangelische Tod*. In: S. Metken (wie Anm. 23), S. 145–149;
 K. Guth (Hrsg.): *Jüdische Landgemeinden in Oberfranken (1800–1942). Geschichte und Volkskultur*, Bd. i, Bamberg 1988, S. 25–33;
- Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen . . . Freiburg/Basel, Regensburg, Wien, Salzburg, Linz 1972;
Ordnung des kirchlichen Lebens (KLO) der Evang.-Luth. Kirche Bayerns von 1966;
 A.P. Bloch: *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*. New York 1980;
 J. Chr. Bodenschatz: *Aufrichtung teutsch redender Hebräer oder die Bräuche und Ceremonien der Juden*. Bamberg 1756.

- 83) I. Weber-Kellermann: Saure Wochen (wie Anm. 11), S. 42.
- 84) M. Scharfe: Zum Rügebrauch (wie Anm. 80), S. 49;
M Prop: Neue Wege (wie Anm. 80), S. 37.
- 85) Sozialwissenschaften, Philosophie, Rechtswissenschaften, Moraltheologie, Ethik.
- 86) Vgl. die Ergebnisse des volkskundlichen deutschen Atlasunternehmens:
ADV Bd. VI: Todankündigende Vögel (Elster, Rabe, Eulenvögel);
ADV – N.F., 21–25, Totenmahl (Speisen, Getränke, Gebäcke, Brot);
ADV – N.F., 26–29: Ort, Teilnehmer, bezeichnende Redensarten;
Dazu: G. Wiegelmann und G. Frauenknecht: Das Totenmahl.
Erläuterungen zum ADV. Bd. I, 1964; (wie Anm. 46), S. 393–624.
ASV 225–228: Totenvorzeichen
ASV 229–232: Begräbnis
Dt. Wortatlas IV: Begräbnis
M. Zender (wie Anm. 46).
- 87) Neue Bräuche in Umfeld von Tod und Begräbnis, sind z.B.: (s. Wörterbuch der deutschen Volkskunde, 3. Aufl. neu bearb. v. R. Beitzl u. K. Beitzl. Stuttgart 1974, S. 807–812; HDA Bd. 1, Sp. 976–1001; Bd. 8, Sp. 970–1010):
– Todankündigungen und Abwehr,
– Todansagen durch den "Leichenbitter" oder durch die Presse,
– Brauchhandlungen im Umfeld des Leichnams,
– Handlungen im Umfeld des Grabes,
– Totenmahl: Abschiedszeremonien; eine Fotografie des Verstorbenen steht am Tisch. Totenmahl wird auch als "Leichenbier", "Leichenkaffee" bezeichnet.
- 88) Vgl. dazu die Übersicht bei
L. Kriss-Rettenbeck: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München ²1971;
M. Brauneck: Religiöse Volkskunst. Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulett. Köln 1978;
L. Schmidt: Brauch ohne Glaube. Die öffentliche Bildgebärde im Wandel der Interpretationen. In: ders.: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S. 289–312;
P. Löffler: Volksreligiöses Brauchtum der Gegenwart – Schwund und Innovation. In: Rhein.-westf. ZfV 22, 1976, S. 98–113;
Bis heute ist gerade in der religiösen Brauchforschung ein empirisches Defizit festzustellen. Das gilt auch für die Mentalitätsforschung.
- 89) H. Bausinger – W. Brückner (Hrsg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969;
H. Trümper (Hrsg.): Kontinuität und Diskontinuität in den Geisteswissenschaften. Darmstadt 1973.
- 90) Der Begriff "Lebensform" kann auch den Bereich "Sitte und Brauch" mit einschließen.
Statt der herkömmlichen Trias "Glaube, Sitte, Brauch" bietet sich das Begriffspaar "Lebensform und Brauch" an.
- 91) I. Weber-Kellermann: Die Sprache der Bräuche (wie Anm. 80), S. 26.
Dort findet sich folgende Definition:
„... Bräuche (sind) formalisierte ausgestaltete Handlungen ... mit einer Rollenverteilung, einem Spielablauf, ausgeübt von Gruppen zu festgelegten Zeiten des Jahres oder bei speziellen Anlässen des familiären Lebens oder bei vereinsmäßigen bzw. beruflichen oder politischen Zusammenkünften".
Bräuche werden "als Code im Kommunikationsprozeß sozialer Gruppen von diesen stilisiert und formelhaft geprägt" (ebenda, S. 27).
"Sie sind ... polyfunktional ...".