



THOMAS QUARTIER · NIJMEGEN

EINE LITURGISCHE SPIRITUALITÄT DER TRAUER

Moderne Trauerrituale und monastische Kontrapunkte

Die Niederlande sind in ritueller Hinsicht ein Land scheinbarer Gegensätze. Durch die starke Säkularisierung scheinen kirchliche Riten auf dem Rückzug zu sein, es ist von einer Erosion des liturgischen Lebens die Rede. Zugleich ist eine große rituelle Kreativität zu beobachten, die sich in der Konfrontation mit dem Tod am deutlichsten entfaltet. Es scheint ein Paradox zu sein: zu Allerseelen finden viele Veranstaltungen auch außerhalb des kirchlichen Rahmens statt, zu denen zahlreiche Menschen kommen, manche sind Kirchenmitglieder, manche nicht. Trauerrituale werden damit zu einem bevorzugten Ort des allgemeinen rituellen «Revivals», das in den Niederlanden seit Mitte der neunziger Jahre durch große öffentliche Bestattungen, die in den Medien übertragen wurden, ausgelöst wurde.¹ So bemerkenswert die Tatsache, dass ein kirchlicher Gedenktag auch von kirchenfernen Menschen besucht wird, als solche ist, erstaunt es doch noch mehr, dass die klassische liturgische Ordnung zu diesem Gedenktag einem neuen, oft von Künstlern gestalteten Repertoire gewichen ist. Verschiedene «Anbieter» stellen unterschiedliche Repertoires des Totengedenkens zur Verfügung. Der Kreativität sind scheinbar keine Grenzen gesetzt.

Ein gutes Beispiel ist ein Kunstwerk mit dem Titel «Erinnerdinge», das bei einem Allerseelen-Abend auf einem staatlichen Friedhof in Nordholland installiert wurde. Die Besucher wurden zur aktiven Mitwirkung eingeladen. In schuhkartongroßen Fächern, die ein Künstler geschaffen hatte, konnten Hinterbliebene Objekte eines lieben Verstorbenen ausstellen. Diese Objekte konnten von zuhause mitgebracht oder aus einem bunten Sammelsurium von Alltagsgegenständen, die auf großen Tischen lagen, gewählt werden. Alle Fächer zusammen ergaben eine Wand, in der die Toten quasi präsent waren.² Der Grundsatz war, im künstlerischen Rahmen dem Leben des Ver-

THOMAS QUARTIER, geb. 1972, lehrt Ritual- und Liturgiewissenschaft an der Radboud Universität Nijmegen (NL) und ist Gastprofessor für Rituelle und Monastische Studien an der Katholischen Universität Leuven (B) und dem päpstlichen Athenäum Sant' Anselmo in Rom (I). Er ist Oblate der Abtei St. Willibrord in Doetinchem (NL).



storbenen gerecht zu werden. Die Teilnehmer erfuhren es als ihre rituelle Pflicht, die Erinnerung wach zu halten, wie ich in vielen Konversationen, die sich um das Kunstwerk herum abspielten, vernommen habe.

In diesem und anderen Kunstwerken geht es darum, «das Leben der Verstorbenen zu feiern und die Stimmen der Toten klingen zu lassen», wie die Künstlerin Ida van der Lee, die viele dieser Abende organisiert, sagt. Kurzum: man bleibt mit ihnen verbunden auch über den Tod hinaus. Die Gestaltung ist dabei ausschließlich auf die irdische Existenz des Verstorbenen gerichtet, sie geschieht individuell, und es bedarf scheinbar keiner transzendenten Deutungsmuster, um die Gegenwart der Toten erfahren zu können. Das Gedenken wird zu einem persönlichen, innerweltlichen Kontakt zum Verstorbenen. Zugleich stellt sich jedoch die Frage, ob man dem Bedürfnis der Trauernden auf diese Art und Weise wirklich vollständig gerecht wird. Gibt es nicht eine Sehnsucht, die das irdische Leben eines Menschen übersteigt? Stellt sich nicht doch auch die Frage nach kollektiven Mustern, nach transzendtem Bezug und nach einer anderen Art des Gedenkens, die sich nicht nur auf die irdische Existenz des Toten bezieht? Zwar mag die individuelle, innerweltlich orientierte Allerseelenfeier dem rituellen Bedürfnis der Trauernden entgegenkommen. Entspricht sie jedoch auch ihrem spirituellen Bedürfnis?³ Hier stellt sich beinahe automatisch die Frage nach einer lebendigen liturgischen Gestaltung der Trauer, die aus dem reichen Schatz transzendenter Symbolik schöpft. Um diesen Schatz erschließen zu können, bedarf es der *liturgischen Spiritualität*.

Natürlich, die neue Art der Allerseelenrituale ist auch aus einer Schiefelage heraus entstanden, in die kirchliche liturgische Repertoires geraten waren. Die unpersönlichen Formen des Totengedenkens, bei denen der Einzelne kaum einen Platz zu haben schien, sprachen viele Menschen nicht mehr an. Was liturgisch bei der unpersönlichen Bestattung begann, die den modernen Bedürfnissen nicht mehr zu entsprechen schien und in der Praxis einer großen Vielfalt wich,⁴ übersetzte sich eins zu eins auf die Trauerbräuche. Die einheitlichen Chrysanthemen, die man zu Allerseelen an jeder Ecke kaufen konnte, wichen sehr individuellen Verzierungen des Grabes, bis hin zu «Friedhofsmoden», die mehr vom Gartencenter bestimmt wurden als von einer traditionellen Ordnung. Ein anderes Beispiel ist die kollektive Art, wie für Verstorbene gebetet wurde. Wenn man «eine Messe für einen Verstorbenen lesen ließ», war dieser ein Name in einer Liste von anderen Namen. Man fühlte sich kaum mit dem einzelnen Verstorbenen verbunden. Schließlich wurde noch der beinahe ausschließliche Bezug auf das Leben nach dem Tod nicht mehr geteilt, der manche zu der Überzeugung kommen ließ, dass es vielleicht auch ein «Leben vor dem Tod gebe». Sicherlich trugen diese z.T. erstarrten Formen und einseitigen Akzentuierungen nicht zur anthropologischen Verankerung der kirchlichen Trauerrituale bei.⁵ Hat

aber nicht die eine Einseitigkeit dann die andere abgelöst? Ist nicht eine einseitige, zur Zeremonie erstarrte Tradition ebenso wenig spirituell im Sinne der gelebten Liturgie und damit den Bedürfnissen der Trauernden angemessen wie die immanente Variante auf dem staatlichen Friedhof?

Die Suche nach einer Synthese könnte gerade die Kraft des rituellen Handelns sein, und so bietet gerade die Spiritualität, in der Leben und Glauben verbunden werden, vielleicht eine Perspektive. Ein mögliches Anzeichen dafür ist, dass in den letzten Jahren auch einige niederländische Klöster zu Allerseelen ihre Pforten öffnen. So bot auch eine Benediktinerabtei die Möglichkeit, nachmittags ins Kloster zu kommen, besinnlich mit anderen Besuchern beisammen zu sein, sich die eigenen Geschichten über Verstorbene und die mit der Trauer verbundenen Emotionen zu erzählen und sich abends in das Totengedenken im monastischen Rahmen einzugliedern.⁶ In diesem liturgischen Totengedenken am Abend geschahen keine überraschenden Dinge, wenn man mit der katholischen Liturgie vertraut war: Jeder zündete eine Kerze für seinen Verstorbenen an und nannte den Namen, evtl. ergänzt durch eine persönliche Bitte. Der Unterschied zu Andachten zum Totendenken, wie sie in vielen niederländischen Pfarrgemeinden stattfinden, war jedoch, dass während der Besinnung am Nachmittag durchaus persönliche Erinnerung gepflegt wurde – im Gespräch der Teilnehmer untereinander. Der klösterliche Kontext intensivierte den Teilnehmern zufolge die Offenheit und die Empfänglichkeit. Hier war ein Rahmen, in dem Spiritualität tatsächlich gelebt wird. Ist die klösterliche Art des Umgangs mit der Trauer vielleicht ein Kontrapunkt zu einseitigen Arten des rituellen Totengedenkens? Und wird darin vielleicht eine Spiritualität erfahrbar, die die Gegensätze zwischen den zuvor beschriebenen rituellen Repertoires übersteigt?

Meines Erachtens zeichnet sich hier eine Grundlage für ein authentisches rituelles Handeln in der Trauer ab, nämlich eine gelebte liturgische Spiritualität. In diesem Beitrag wird zu erkunden sein, wie dieser Begriff der rituellen Vielfalt eine liturgische Dimension verleihen kann. Freilich ist es in komplexen gesellschaftlichen Kontexten keineswegs eindeutig, was man unter liturgischer Spiritualität versteht. Durch die Prozesse der Säkularisierung und der Individualisierung ist die Erfahrungsdimension des rituellen Handelns in transzendenter Perspektive sicher nicht für jeden dieselbe, manchmal vielleicht auch nicht vorhanden. Ich werde mich im Folgenden daher in zweierlei Hinsicht beschränken. Erstens konzentriere ich mich auf die Niederlande, da es sich hier um ein stark säkularisiertes Land handelt, in dem die rituellen Extreme wie gesagt deutlich sichtbar werden. Für den Kontrapunkt konzentriere ich mich zweitens auf die benediktinische Tradition, da es sich dabei um eine liturgisch geprägte Form der Spiritualität handelt. Beide Beschränkungen bedeuten keineswegs, dass man nicht auch

andere Bereiche erschließen kann, ja muss, wenn man sich der liturgischen Spiritualität bei Tod und Trauer widmen will. Die Impressionen aus den Niederlanden sind aber sicherlich auch anderswo erhellend.

Eine erste wichtige Frage, die es zu beantworten gilt, lautet, was man unter einem rituellen Umgang mit der Trauer verstehen kann. Dieser werde ich mich im ersten Abschnitt aus Sicht der Ritualwissenschaft nähern (1). Darüber hinaus ist es die Frage, wie dieser rituelle Umgang von heutigen Trauernden erfahren wird. Im zweiten Abschnitt werde ich einige empirische Eindrücke beschreiben, die heutiges rituelles Erleben der Trauer in den Niederlanden betreffen (2). Ausgehend von diesem Ist-Zustand kann man aus spiritueller Sicht die Frage stellen, ob es vielleicht Modelle gibt, die, quasi als Kontrapunkt, bereichernd oder ergänzend wirken können. Im dritten Abschnitt werde ich daher versuchen, Elemente aus der benediktinischen Spiritualität zu finden (3). Im vierten Abschnitt unternehme ich schließlich den Versuch, einen Impuls zur liturgischen Spiritualität der Trauer zu entwickeln, indem ich ihre symbolische Dimension als mögliche Synthese beschreibe, um die Kraft des liturgischen Handelns an diesem Scheideweg des Lebens zu erschließen (4).

1. Umgehen mit Trauer – rituelle Zugänge

Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer ist ein Bereich, in dem das rituelle Repertoire einer jeden Kultur wesentlich bestimmt wird. An keinem anderen Wendepunkt des Lebens trifft man ein solches Ausmaß an ritueller Blüte, zugleich aber auch Not. Es mag sein, dass die Endlichkeit des Lebens Menschen zwangsläufig an die Grenzen der Machbarkeit und Handlungsfähigkeit führt. Gerade dann ist rituelles Handeln eine Brücke, die es Sterbenden wie Trauernden ermöglicht, die Lücken, die die Endlichkeit reißt, zu überbrücken. Anders ausgedrückt: jede Kultur entwickelt Handlungsmuster, die den Umgang mit Kontingenz regulieren, ja überhaupt erst ermöglichen. Die Trauerrituale sind die vielleicht am wenigsten reflektierten Formen dieser Handlungsmuster. Die im vorigen Abschnitt angedeuteten Beispiele legen jedoch die Vermutung nahe, dass es gerade die Trauerrituale sind, die Menschen in einer längeren Phase des Übergangs einen Halt bieten, wenn Selbstverständlichkeiten nicht mehr vorhanden sind und neue Perspektiven sich vielleicht noch nicht eröffnet haben.

Eine Grundlage für das Verständnis der beschriebenen Beispiele für Veranstaltungen zu Allerseelen ist, sie als ritualisierte Art des Umgangs mit den Toten zu sehen, die einerseits Öffnungen bietet, aber auch sinnentleert werden kann. Wenn man aus rituologischer Sicht die Frage nach Trauerritualen stellt, so sind die klassischen Theorien nach wie vor ergiebig. Die Theorie

der «Übergangsriten», die Arnold van Gennep Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte, beinhaltet interessante Anknüpfungspunkte. Erstens ist nach van Gennep die Struktur eines Übergangsritus immer vorgegeben, besteht sie doch aus den Phasen der Trennung, der Transformation und der Integration. Zweitens muss man speziell bei der Trauer bedenken, dass van Gennep den Prozess des Übergangs in zweifacher Weise auffasst: einerseits als Übergang des Menschen, dessen Leben sein natürliches Ende gefunden hat, und andererseits der Menschen in seiner Umgebung, der Trauernden.⁷

Die Struktur des Ritus öffnet bei Trauerritualen somit den Raum, in dem der Verstorbene eine neue Daseinsform annimmt und in dem die Hinterbliebenen diese zusammen mit ihrer eigenen neuen Position im Leben inszenieren. Die Verwirrung und Erschütterung, die dabei entsteht («Anti-Struktur»), wird vom Ritus in solche Bahnen gelenkt, dass der Trauernde in der Lage ist, sein Verhältnis zum Verstorbenen neu zu definieren, seine soziale Position inmitten seiner Mitmenschen zu finden und schließlich in einen größeren Bedeutungszusammenhang einzutreten («Struktur»). Bei diesem letzten Punkt wird deutlich, dass es der Handlungs- und Deutungsmuster bedarf, will man in der Lage sein, die ersten beiden Beziehungen (zum Verstorbenen und den signifikanten Anderen) neu zu finden. Der Anthropologe Robert Hertz hat darauf hingewiesen, dass es gerade die materielle Inszenierung im Ritus ist, die den spirituellen Übergang erst zugänglich macht und an den natürlichen bindet. Folgen wir diesen klassischen Ansätzen, so ist es die Funktion des Trauerrituals, drei Transformationen für die Teilnehmer zu vollziehen: erstens wird das Verhältnis zum Verstorbenen transformiert, zweitens zu den Mitmenschen, den anderen Teilnehmern am Ritual, und drittens zum Daseinsgrund, zu Gott, wenn man vom christlichen Trauerritual ausgeht.

Bei diesen Transformationen deuten sich die Einseitigkeiten, die ich im vorigen Abschnitt aus dem rituellen Feld in den Niederlanden beschrieben habe, an. Man kann die Frage stellen, ob z.B. bei den «Erinnerdingen» tatsächlich eine Transformation stattfindet, was die Relation zum Verstorbenen angeht. Wird er nicht eher festgehalten? Ebenfalls kann man die Frage stellen, welche Art von sozialem Gefüge im Ritual entsteht. Geht es tatsächlich um eine Transformation signifikanter Relationen, oder ist eher von einem stark individualisierten Ausdruck die Rede, der weniger Gemeinschaft voraussetzt oder gar neu konstituiert? Drittens legt die Frage nach dem Daseinsgrund in Zeiten, wo Gott aus den säkularen Trauerritualen gewichen zu sein scheint, die Vermutung nahe, dass sich in diesem existentiellen Bereich keine Transformation vollzieht. Es könnte dann der Eindruck entstehen, die säkularen Rituale klammerten sich am Verstorbenen fest, seien individualistisch und ihrer sinnstiftenden Dimension beraubt.

Gleiche Bedenken kann man auch vernehmen, wenn es um einige Formen des kirchlichen Totengedenkens geht, die manchmal zur Zeremonie erstarrt waren. Die bereits erwähnte Form, die wenig Raum für individuellen Ausdruck und persönliche Gefühle lässt, wird als unpersönlich wahrgenommen. Man habe keine Möglichkeit, die Beziehung zum Verstorbenen zu transformieren, da man ihn sofort loslassen müsse. Zweitens besteht die Sorge, dass man so stark im Kollektiv aufgehe, dass es zu keiner Neuordnung angesichts des Todes kommen könne, keine Transformation der signifikanten Beziehungen stattfinde. Drittens sei das Gedenken so auf das Jenseits gerichtet, dass es kaum eine Möglichkeit gebe, sich zu diesem göttlichen Daseinsgrund wirklich neu zu verhalten und in der eigenen Relation zu Gott transformiert zu werden.

Beide Eindrücke, die aus ganz unterschiedlichen Richtungen kommen, sind natürlich einseitig. Man kann jedoch sagen, dass die Verbindung zwischen rituellem Repertoire als Vergegenwärtigung einer Tradition und dem heutigen Leben offensichtlich für manche fehlt. Genau darin liegt der Mangel an Spiritualität, der das Ritual entweder in der Lebenswelt der Teilnehmer oder aber einer traditionellen Welt, zu der sie keinen direkten Zugang haben, gefangen hält. Es ist eine Eigenschaft der liturgischen Spiritualität der Trauer, dass sie die Brücke zum Verstorbenen, zu den anderen und zu Gott als Beziehungsgeschehen erlebbar macht.⁸ Wenn diese Spiritualität sich tatsächlich im Ritus verdichtet und konkretisiert, dann ist der Begriff der «liturgischen Spiritualität» angemessen, bedeutet doch das Wort «liturgisch», dass im «Werk des Volkes» Gott zu den Menschen kommt.⁹

Liturgische Spiritualität bedeutet somit, dass sowohl die Lebenswelt des Menschen als auch ihr Daseinsgrund zum Teil des Handelns werden. Konkret wird dann im liturgisch spirituellen Trauererleben der Verstorbene sowohl in seiner Position in der menschlichen Lebenswelt als auch im Sinne eines Weiterlebens nach dem Tod präsent. Die signifikanten Anderen sind nicht nur als zufällige Weggefährten anwesend, sondern auch als Mitglieder derselben Gemeinschaft, die eine Hoffnung angesichts des Todes kultiviert. Und Gott ist sowohl in der menschlichen Erfahrung als auch in der überlieferten Tradition als Ausdruck dieser Tradition zugegen.

Alle Einseitigkeiten, seien sie einer Orientierungslosigkeit oder einem Traditionalismus geschuldet (beides war und ist in den Niederlanden, wie wir gesehen haben, zu beobachten), sind also in diesem Sinne nicht liturgisch spirituell. Erst ein durchlebtes rituelles Repertoire, das wiedererkennbar und zugleich für Transzendenz offen ist, kann liturgische Spiritualität verkörpern. Wie ich bereits sagte, ist meine Vermutung – eingegeben durch die Klöster, die in den Niederlanden Trauerrituale anbieten –, dass die benediktinische Tradition hier vielleicht wertvolle Anknüpfungspunkte bieten kann.

Bevor ich mich dieser jedoch zuwende, möchte ich zunächst näher auf die Wahrnehmungen von Trauernden in den Niederlanden eingehen.

2. Wahrnehmungen der Trauer – empirische Zugänge

Was sind die Wahrnehmungen und rituellen Erfahrungen von Menschen, die in den Niederlanden an Trauerritualen teilnehmen? Um diese Frage beantworten zu können, ist es erforderlich, sich den Ebenen der rituellen Transformation aus Sicht der Trauertheorie zu widmen. Es liegt nahe, dass sich auch im psychologischen Bereich die drei erwähnten Transformationen abzeichnen. Erstaunlich ist aber, dass sich hier in den letzten anderthalb Jahrzehnten signifikante Veränderungen vollzogen haben.

Beginnen wir mit der ersten Transformation, jener der Relation zum Verstorbenen. Die Emotionspsychologie weist der Trauerarbeit die Funktion zu, die Emotionen der Trauernden zu kanalisieren, so dass sie eine neue Relation zum Verstorbenen entwickeln können. Wo in der Vergangenheit sowohl in der Theorie als auch in der psychologischen Begleitung Trauernder jedoch der Akzent vor allem darauf lag, den Verstorbenen loszulassen, ist heute eher von einer andauernden Bindung die Rede («continuing bonds»). Man kann sich dabei vorstellen, dass der Therapeut aus dem ersten Modell sogar ein Ritual mit dem Klienten inszenierte, in dem Objekte des Verstorbenen buchstäblich begraben wurden. Neuere Formen werden eben jene Objekte nun gerade im Leben der Trauernden kultivieren, z.B. auf einem kleinen «Hausaltar».¹⁰ Die neue Erkenntnis der andauernden Bindung an den Verstorbenen trägt, so die Vertreter dieser Richtung, eher den tatsächlichen Emotionen der Trauernden Rechnung. Das Beispiel der «Erinnerdinge» scheint in die zweite Richtung zu weisen, wohingegen das abrupte Loslassen dem zur Zeremonie erstarrten «alten» Ritual zu ähneln scheint. Wie wird aber in der konkreten rituellen Praxis jener scheinbare Gegensatz erfahren?

Wir haben in einer Erhebung unter Teilnehmern an unterschiedlichen Trauerritualen in den Niederlanden versucht, die Wahrnehmung der direkt Betroffenen in den Blick zu nehmen. Dazu haben wir mehr als 400 Trauernde befragt.¹¹ Es zeigte sich, dass sie tatsächlich ein starkes Bedürfnis hatten, sich weiterhin mit ihren lieben Verstorbenen verbunden zu fühlen. Sie wollten dem Leben der Verstorbenen gerecht werden. Zugleich wurde das Bedürfnis danach, den Menschen loslassen zu können, jedoch keineswegs abgewiesen. Man sucht also zunächst Kontinuität in der Beziehung zum Verstorbenen, erkennt aber durchaus auch die Notwendigkeit der Diskontinuität. Man kann dieses Stimmungsbild so interpretieren, dass der Zeitgeist einer Fixierung auf die individuelle irdische Existenz in der Wahrnehmung

der Trauernden tatsächlich die Wahrnehmung bestimmt, zugleich aber auch seine Grenze kennt und bei Trauernden Zweifel darüber hervorruft, ob dadurch tatsächlich ein sinnvoller Umgang mit den Toten möglich ist. Ein Kontrapunkt scheint dann auch aus der Sicht der Trauerarbeit vonnöten.

Die zweite Transformation, die Relation zur sozialen Umgebung, den signifikanten Anderen, kennt ebenfalls verschiedene Akzente. Wo Trauerrituale in der Vergangenheit stark von sozialen Konventionen bestimmt waren, scheinen sie in der heutigen Zeit individualisiert zu sein. Trauer ist zur Privatangelegenheit geworden, und auch in den Ritualen verschob sich der Akzent von kollektiven Ritualen zu individuellen Gesten. Wo in der Vergangenheit die soziale Position der Trauernden z.B. durch schwarze Kleidung für die Dauer eines Trauerzyklus bestimmt war, ist die Individualität heute maßgeblich, sowohl was die Ausdrucksform als auch was die Dauer der Trauer betrifft. Die Individualisierung der Trauer kommt dabei jener des Sterbens nahe, die Norbert Elias bereits vermutete.¹² Lag in alten Trauer Ritualen ein Akzent auf kollektivem Erleben, das nahezu keinen individuellen Raum bot, ist heute das Bedürfnis nach Selbstbestimmung maßgeblich.

Die Trauernden in den Niederlanden, so vermuteten wir bei unserer Erhebung, würden sicherlich stärker der individuellen Gestalt der Trauerrituale zugeneigt sein, nicht der kollektiven. Das Ergebnis überraschte: man war mit jenem individuellen Charakter zwar sehr einverstanden, genauso wichtig fand man jedoch die kollektive Einbettung. Hier sehen wir noch deutlicher als bei der Relation zum Verstorbenen, dass ein Kontrapunkt zu den Bedürfnissen der Trauernden gehört. Denn im Sinne Elias' ist das Risiko einer «Vereinsamung» in einer rein individualistisch gestalteten Trauer groß.

Die dritte Relation, jene zum Daseinsgrund und Sinnhorizont, scheint sich schließlich auch stark verändert zu haben: in der Vergangenheit war dieser Sinnhorizont durch traditionelle religiöse Deutungsmuster transzendent bestimmt. Heute werden den Trauernden neue Deutungsmuster attestiert, die immanenter Art sind und den Sinn des Lebens mehr im Diesseits als im Jenseits lokalisieren.¹³ Erneut scheint diese Entwicklung eher für das Beispiel der «Erinnerdinge» zu plädieren als für «alte» Rituale, in denen die irdische Existenz wenig Raum zu bekommen schien. Die Wahrnehmung der Trauernden bestätigt diese Vermutung zunächst, ganz ähnlich wie bei der Relation zum Verstorbenen. Man ist vollkommen damit einverstanden, dass Sinnggebung in der Trauer im Hier und Jetzt lokalisiert sein soll. Zugleich ist aber wiederum zu beobachten, dass die transzendenten Deutungsmuster keineswegs abgelehnt werden. Der Zweifel, der Trauernde dabei beschleicht, verlangt abermals nach einem Kontrapunkt. Es zeigt sich hier also ein keineswegs eindeutiges Bild. Trends und Zeitgeist sind zwar bestimmend für das Erleben heutiger Teilnehmer an Trauer Ritualen in den Niederlanden, aber das Verlangen nach der anderen Seite, nach der Transformation,

die eben auch das Loslassen ermöglicht, eine kollektive Einbettung bietet und transzendente Perspektiven eröffnet, ist ebenfalls lebendig.

Hier liegt ein wesentlicher Ansatz für eine liturgisch spirituelle Sicht der Trauer. Denn das rituelle Handeln erschöpft sich nie in einer bestimmten Deutung, die Psychologen, Soziologen oder Religionswissenschaftler diagnostizieren. Das Ritual entwickelt eine Dynamik, die sich einerseits aus der Situation, andererseits aber auch aus den Quellen, der Tradition speist. Eine wirklich durchlebte Ritualisierung der Trauer bedarf daher eines Rahmens, der dem Leben entspringt und Trauernden die Möglichkeit bietet, ihr eigenes Leben wie auch das Leben, den Tod und das Weiterleben ihres lieben Verstorbenen darin platzieren zu können. Dies entspricht auch dem Wechselspiel der Struktur und Antistruktur aus dem vorigen Abschnitt und bringt uns wieder zu jener Vermutung, dass eine spirituelle Tradition wie die benediktinische vielleicht einen Kontrapunkt bietet, den Trauernde neben aller zeitgemäßen Erfahrung suchen. Kein dogmatisches System, keine vorgegebene Vorschrift, sondern eine Lebenspraxis, die zum Humus für Trauerarbeit und Sinngebung im Angesicht des Verlusts werden kann.

3. Leben, Tod und Weiterleben – monastische Zugänge

In der spirituellen Begleitung von Trauernden bestätigt sich die Vermutung, dass sich gerade im Angesicht von Tod und Verlust Sinnhorizonte öffnen können, «sich Welten auftun», wie Waaijman sagt. Zugleich weist dieser jedoch darauf hin, dass oftmals das Repertoire fehle, um eben diese «Welten» zu artikulieren.¹⁴ Wenn man z.B. den Vergleich zwischen biblischen und modernen Trauer Ritualen anstellt, dann zeigt sich, dass die scheinbaren Gegensätze, die sich im vorigen Abschnitt abzeichneten, viel zu einfach sind. Auch im biblischen Denken finden sich Anknüpfungspunkte für einen kontinuierlichen Umgang mit den Toten, für individuelle Trauer und für immanente Deutungsmuster, freilich immer im Wechselspiel mit den Gegenpolen des Jenseits, der Gemeinschaft und des Gottesbezugs.¹⁵ Warum ist es dann aber so schwierig, den reichen Schatz der Tradition für Trauernde in einer säkularisierten Gesellschaft wie den Niederlanden zu erschließen? Warum ist z.B. das Bild des Himmels sehr präsent in den Interviews, die wir mit Trauernden geführt haben, nicht aber die Frohbotschaft des christlichen Himmels, der so prägend für die Sinngebung war und immer noch ist? Dies könnte damit zu tun haben, dass jene falschen Gegensätze, die sich sowohl im klassischen wie auch im modernen rituellen Handeln herauskristallisiert haben, Zugänge verstellen. Der Bedeutungsverlust der sinnstiftenden Bilder und Inhalte ist möglicherweise einer Kluft zwischen Leben und Tradition geschuldet, die vielleicht durch gelebte Spiritualität zu überbrücken ist.

Die Tatsache, dass im klösterlichen Trauerritual, von dem ich zu Beginn dieses Beitrags gesprochen habe, klassische religiöse Bilder wieder erlebbar werden, bekräftigt diese Vermutung. Dort wird offensichtlich kein Gegensatz zwischen Leben und Tradition erfahren. Der Kontrapunkt, der sowohl rituell notwendig als auch aus Sicht der Trauernden gewünscht ist, kann erklingen, wenn man einen Rahmen vorfindet, in dem – um im musikalischen Bild zu bleiben – die explosive Kraft der Fuge sich entfalten kann. Nun konnte natürlich auch die monastische Spiritualität ihre Einseitigkeiten. Die Eindrücke, dass das monastische Totengedenken ein Musterbeispiel dafür ist, dass Emotionen kaum Raum erhalten und der einzelne vollkommen im Kollektiv verschwindet, sind hinlänglich bekannt. Dennoch lohnt es sich, die Ursprünge dieser Tradition näher zu betrachten, wird darin doch eine liturgische Spiritualität entwickelt, in der Menschen seit langem leben. Die Suche nach der Synthese zwischen Leben, Tod und Leben nach dem Tod wird hier quasi zur Lebensaufgabe.¹⁶

Was beinhalten nun aber die Ursprünge dieser Tradition zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer? Es ist auffällig, dass der heilige Benedikt in seiner Regel für das monastische Leben kein Wort darüber verliert, wie man konkret mit Sterbenden und Trauernden umgehen sollte. Einer der wenigen Hinweise Benedikts auf den Umgang mit dem Tod besagt, dass man «den unberechenbaren Tod täglich vor Augen haben soll» (RB 4, 47).¹⁷ Ist dies einer Irrelevanz des individuellen Todes geschuldet? Ich denke, man kann die Tatsache, dass Benedikt es offensichtlich nicht für nötig hält, den Umgang mit dem Tod zu «regeln», auch anders deuten.

Es ist ein wichtiges Merkmal der benediktinischen Lebensweise, dass quasi alles im menschlichen Leben ritualisiert wird. Die ganze Regel ist mit rituellen Verhaltensweisen durchsetzt. Nicht nur das Gebet des Mönchs, auch seine anderen Aktivitäten dienen der Ehre Gottes und tragen liturgische Züge. Könnte es vielleicht so sein, dass der Mönchsvater dadurch Raum bieten möchte, das eigene Erleben des Todes und der Trauer sozusagen organisch aus der spirituellen Lebensweise erwachsen zu lassen? Darauf würde auch das «Memento Mori» der Mönche hindeuten, mit dem sie sich in der Vergangenheit grüßten: «Gedenke des Todes!» Wenn man den Tod angemessen im Leben verortet, formen Leben, Tod und Leben nach dem Tod tatsächlich eine Synthese. Diese ist niemals vollständig zu regeln, sondern bedarf des Erlebens, das aus der liturgischen Spiritualität entsteht. Das ganze steht übrigens keineswegs in einem beliebigen Rahmen – unmittelbar vor der bereits zitierten Passage schreibt Benedikt, man müsse «den Tag des Gerichtes fürchten, vor der Hölle erschrecken und das ewige Leben mit allem geistlichen Verlangen ersehnen» (RB 4, 44–46). Die zunächst für heutige Ohren unpopuläre Rede von Gericht und Hölle bezeichnet den Übergang, an dem sich schließlich die Sehnsucht des Menschen nach dem

Jenseits erfüllt. Und dieser Übergang ist eben nicht nur angenehm und schön. Kanalisiert sich darin nicht die negative Emotion? Erhält sie nicht Ziel und Bedeutung, und wird sie im heutigen Erleben der Trauer nicht zu oft beiseitegeschoben?¹⁸ Dann erübrigt sich eine Regelung des konkreten Verhaltens angesichts des Todes, denn der Antrieb ist eine kontinuierliche Lebenshaltung, keine konkrete Anweisung.

Dennoch musste auch im Kloster Benedikts und in seiner Umgebung konkret rituell gehandelt werden, wenn Menschen starben. Welche spirituelle Inspiration findet sich in diesem liturgischen Klima? Wenn man eine zweite Quelle zu Rate zieht, nämlich die Lebensbeschreibung, die Papst Gregor der Große im zweiten Buch seiner Dialoge dem heiligen Benedikt widmet, die *Vita Benedicti*, zeigt sich, dass die Verschränkung von Leben und Lehre tatsächlich zu einer rituellen Synthese wird, die ein Fundort für liturgische Spiritualität zur Trauer sein kann. Zu denken ist dabei zunächst an den Tod der Schwester Benedikts, der heiligen Scholastika. Als Benedikt und Scholastika sich kurz vor deren Tod zu einem geistlichen Gespräch in geschwisterlicher Zweisamkeit treffen, siegt die Liebe über die Regel. Scholastika bittet ihren geliebten Bruder, bis zum nächsten Tag bei ihr zu bleiben. Dieser lehnt mit einem Hinweis auf die Vorschrift ab, er müsse rechtzeitig zurück in seinem Kloster sein. Ein plötzlich aufziehendes Unwetter hindert ihn schließlich an der Heimkehr, und die Geschwister bleiben die Nacht über vereint. Kurz darauf stirbt Scholastika. Benedikt sieht sie in Form einer Taube in den Himmel fliegen – nicht in ihrer irdischen Gestalt, ein Zeichen der Diskontinuität. Er ist einerseits erfreut, da seine Schwester nun bei Gott ist. Andererseits verlangt er jedoch nach Kontinuität: «Er freute sich so über so große Herrlichkeit, dankte dem allmächtigen Gott mit Hymnen und Lobliedern und teilte den Brüdern ihren Tod mit. Zugleich schickte er Brüder hin, die ihren Leichnam ins Kloster bringen und in dasselbe Grab legen sollten, das er für sich vorbereitet hatte. Selbst das Grab konnte ihre Leiber nicht trennen, war doch ihr Geist immer in Gott eins gewesen» (VB 34, 1–2).¹⁹ Diese Kontinuität ist im Kontext Benedikts als revolutionär zu bezeichnen. Zunächst, weil erneut die Liebe über die Regel siegt und eine Frau im selben Grab wie ein Mönch begraben wird. Dann aber auch, weil die immanente Verbindung als Äquivalent der geistlichen gesehen wird. Die bleibende Verbindung konkretisiert sich also materiell. Damit ist neben der sozialen Einbettung – Benedikt informiert seine Brüder und lässt sie den Bestattungsritus vollziehen – eine sehr individuelle, persönliche Ebene vorhanden. Und die Liebe zwischen den Geschwistern, die eine immanente Emotion darstellt, steht direkt in einem transzendenten Referenzrahmen. Wer hätte erwartet, dass der Mönchsvater die Verbindung zu seiner Schwester in Stand hält, sie sehr persönlich erlebt und auch im Diesseits verortet, nicht nur im Jenseits? Das Leben Benedikts wird transformiert, wie Anselm

Grün bestätigt: «Das Grab ist immer auch Bild für die Verwandlung des Menschen, für die neue Geburt. Durch die Vereinigung mit seiner *anima* wird Benedikt neu geboren. Sein Beten und Tun gewinnen eine neue Qualität».²⁰

In der Kontinuität kann die Diskontinuität also nicht nur ertragen werden, was die reine Kanalisierung von Emotionen vermuten ließe, sondern sie transformiert das ganze Leben. Im individuellen Erleben kann man neue Wege zu den anderen (den «Brüdern») finden und sich ihnen gegenüber angemessen verhalten. Und im irdischen Tun erschließt sich schließlich die himmlische Herrlichkeit, für die Benedikt Gott dankt. Es ist übrigens interessant, welche liturgischen Elemente hier genannt werden. Einerseits ist dies der Umgang mit dem toten Körper, der materielle Bezug. Zugleich wird aber auch erwähnt, dass Benedikt «Hymnen und Loblieder» singt. Bis auf den heutigen Tag ist der klösterliche Umgang mit dem Tod vom Gesang geprägt. Nicht wenige Brüder und Schwestern haben mir in Gesprächen die Bedeutung der Psalmen beschrieben: «Wir leben in den Psalmen, wir sterben in den Psalmen, und wir gedenken unserer Toten in den Psalmen», so sagte mir eine Benediktinerin. Letztlich sind die Psalmen hier nichts anderes als ein liturgisches Repertoire. Da sie durch das eigene liturgische Leben quasi zur Lebensgrundlage geworden sind, eignen sie sich für ein sehr persönliches Totengedenken in transzendenter Perspektive.

Die Synthese zwischen Kontinuität und Diskontinuität, Individualität und Kollektivität und schließlich Immanenz und Transzendenz bedarf eines solchen Repertoires. Genau darauf wies Waaijman zu Beginn dieses Abschnitts hin: Es fehlt Menschen heute oftmals gerade an diesem Repertoire. Betrachten wir noch eine zweite Passage aus den Dialogen Gregors, nämlich den Tod Benedikts: «Sechs Tage vor seinem Tod ließ er sein Grab öffnen. Bald darauf befahl ihm hohes Fieber [...]. Am sechsten Tag ließ er sich von seinen Jüngern in die Kirche tragen. Dort stärkte er sich durch den Empfang des Leibes und des Blutes unseres Herrn für seinen Tod. Er ließ seine geschwächten Glieder von den Händen seiner Schüler stützen, so stand er da, die Hände zum Himmel erhoben, und hauchte unter Worten des Gebetes seinen Geist aus» (VB 37, 2).

Benedikt selber wird in der horizontalen und vertikalen Ausrichtung seines Körpers im Sterben zur Synthese: er bleibt den Jüngern verbunden, sie stützen ihn (kontinuierlich, persönlich, immanent), aber die liturgischen Gesten des eucharistischen Viatikums und des Gebets ermöglichen es ihm, stehend den Übergang zu vollziehen (diskontinuierlich, kollektiv, transzendent). Die Haltung Benedikts lässt seine Brüder nicht einfach alleine zurück, aber sie zeigt doch zugleich den Weg ins Paradies, den wir – was die Haltung betrifft – übrigens in der altmonastischen Literatur so nur bei Benedikt antreffen.²¹ Schlagen wir nun die Brücke zur Trauer, so ist auch hier die

Haltung entscheidend, und sie bedarf der liturgischen Aktualisierung durch Gebet, oder eben durch Gesang, wie Benedikt selber ihn bei Scholastikas Tod anstimmt. Liturgische Spiritualität bedeutet also, seine Lebenshaltung so zu gestalten, dass man dazu in der Lage ist, auch den Verlust buchstäblich zu tragen und mit Worten und Gesten durch ihn hindurch zum spirituellen Sinn, zum Daseinsgrund, zu Gott getragen zu werden. Ist es gerade das, was Trauernde in den heutigen Klosterritualen finden, von denen ich schon mehrfach gesprochen habe? Es bleibt nämlich die Frage, welche heutigen Haltungen nicht in der Horizontalen gefangen bleiben, aber eben auch nicht durch eine verkrampte Vertikale unzugänglich werden, weil die Tuchfühlung fehlt, die die Brüder durchaus zu Benedikt haben. Welche Psalmen kann man heute in säkularer Gesellschaft singen, welche Gebete sprechen? Wo ist die anthropologische Wurzel zu finden, die es Menschen ermöglicht, «die Hände auf ihre Toten zu legen», so wie die Brüder Benedikts seine Gliedmaßen stützen? Es bedarf dazu, ich wiederhole es gerne, der gelebten liturgischen Spiritualität. Was Benedikt lebte, kann auch in die heutige Zeit transponiert werden – als Kontrapunkt zur modernen Trauerkultur. Einen kleinen Ausblick darauf werde ich im nächsten, abschließenden Abschnitt wagen, wenn ich über symbolische Gegenwart nachdenke.

4. *Symbolische Gegenwart – hermeneutische Zugänge*

Wenn man Klosterfriedhöfe betritt, so fällt vielen Außenstehenden die Uniformität der Gräber auf. Das eine Grab gleicht dem anderen, und es scheint keine persönliche Gestaltung zu geben. Ist hier wiederum eine Fixierung auf Diskontinuität, Kollektivität und Transzendenz zu spüren? Dies mag so scheinen. Da der heilige Benedikt aber keine Regelung dafür trifft, wie der Friedhof auszusehen hat, gibt es durchaus Unterschiede. Es bedarf dabei einerseits der persönlichen Tuchfühlung zum Symbol des Grabes, dessen Bedeutung man hermeneutisch aus den Quellen übersetzen kann, andererseits aber auch der einheitsstiftenden Wirkung des Symbolischen, die ebenfalls zur Hermeneutik gehört. Darauf weist Papst Franziskus in seinen pastoralen Betrachtungen hin, wenn er neben dem «individuellen Bewusstsein» die Bedeutung von «Symbolen der Einheit» hervorhebt, die z.B. in den Heiligen zu finden sein können.²² Solche Symbole der Einheit können auch der Trauer einen Raum bieten, in dem das individuelle Bewusstsein sich aufgehoben fühlen kann. Eine hermeneutische Sicht erschließt diesen Rahmen aus der Tradition heraus. Im heutigen benediktinischen Leben in den Niederlanden wird genau dieses symbolische Bewusstsein durchaus zeitgemäß kultiviert.

Ich möchte dazu auf ein Beispiel eingehen, das ein wenig aus dem Rahmen der stereotypen Vorstellung vom Klosterfriedhof fällt. In einer nieder-

ländischen Abtei finden sich zwar auf jedem Grab dieselben Steinkreuze, auf denen der Name des Verstorbenen, das Eintrittsdatum ins Kloster und das Sterbedatum stehen. Auffällig ist jedoch, dass auf jedem Kreuz ein unterschiedliches Emblem eingemeißelt ist. Dieses ist ein spirituelles Symbol, das kennzeichnend für den Verstorbenen ist. Wo beim ersten Grab noch ein recht allgemeines Symbol gewählt wurde, nämlich «Alpha und Omega», werden diese im Laufe der Zeit immer persönlicher. So erhielt z.B. der Künstler der Abtei, der ein Leben lang die Miniaturen Hildegard von Bingens studiert hatte, eine solche Miniatur als Emblem. Für einen anderen Bruder, der sich in der christlichen Friedensbewegung engagiert hatte, wählte man ein Friedenssymbol usw.

Die Personalisierung der Trauer wird hier also nicht an den Klostermauern abgewehrt. Wohl wird die materielle persönliche Gegenwart des Verstorbenen an seinem Grab auf spirituelle Weise transformiert. Die Symbole bringen sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität (Relation zum Verstorbenen), sowohl Individualität als auch Kollektivität (Relation zur klösterlichen Gemeinschaft), sowohl Immanenz als auch Transzendenz (Relation zu Gott) zum Ausdruck. Die symbolische Gegenwart am Trauerort des Friedhofs ist im Sinne der benediktinischen liturgischen Spiritualität eine Synthese, die sich nicht nur materiell in den Symbolen konkretisiert. Die Symbole sind der materialisierte Wiederhall des symbolischen Gedenkens und genau diese Verbindung haben wir im ersten Abschnitt als Merkmal von Trauer Ritualen gesehen. Sie sind «Symbole der Einheit».

Das Singen der Psalmen und die Gebete sind zwei Arten, wie diese materialisierte Gegenwart auch im konkreten Leben außerhalb des Trauerortes gestaltet wird. Schwestern erzählten mir, mit jeder Mitschwester einen bestimmten Psalmabschnitt zu «bewohnen», auch nach ihrem Tod. Man erkennt sich selber und die andere in einem Wort, einer Passage wieder, in die man seine gemeinsame Sehnsucht gelegt hat. Und in den betenden Momenten hat sich dies immer wieder konkretisiert. Das Stundengebet von Schwestern und Brüdern erschafft und ritualisiert sowohl die Texte als auch die Momente; dann können auch materielle Symbole entstehen. Diese dreifache Trauer Ritualisierung, die Orte, Texte und Momente umfasst, ist ein Grundgerüst für eine liturgische Spiritualität der Trauer, die sich hermeneutisch füllen lässt.

Es ist eine entscheidende Frage, welche Orte, Worte und Momente heutige Menschen für die Trauer kultivieren. Denken wir zunächst an die Orte. In den Niederlanden ähneln Friedhöfe heute manchmal einem Spielwarenladen, besonders die Kindergräber. Trauernde bringen Stofftiere zum Friedhof, als sei das Kind dort am Leben, mit dem sie, wenn es sehr jung gestorben ist, vielleicht nie haben spielen können. Der Ort wird dann nicht symbolisch transformiert, weil es eben keine spirituelle Dimension ist, die

man mit den Stofftieren erreicht. Anders als die Symbole auf den Grabkreuzen im Kloster bleibt dieses Handeln in der Kontinuität, der Individualität und der Immanenz. Die spirituelle Herausforderung liegt darin, den Ort liturgisch so zu kultivieren, dass man die Synthese aus horizontaler und vertikaler Gegenwart erfahrbar macht, wie der heilige Benedikt sie ausdrückt, wenn er stehend stirbt. Das entspricht auch den Bedürfnissen der Trauernden aus dem zweiten Abschnitt. Persönliche Symbole bedürfen einer gewissen Distanz, die doch den Bezug zur individuellen Person nicht verliert.²³ Es ist die Frage, ob dies mit allzu alltäglichen Gegenständen gelingen kann, ebenso wie man bei unpersönlichen Symbolen zweifeln kann. Zweitens kann man an die Texte denken. Auch hier gilt, dass ein Kinderlied, das bei einem Trauerritual erklingt, oft nicht die Brücke zur Diskontinuität, zum Kollektiv und zur Transzendenz schlagen kann. Texte, die jedoch keinerlei Bezug zur konkreten Situation der Trauernden haben, sind viel zu entrückt, als dass man sie gemeinsam «bewohnen» könnte. Es ist eine durchaus schwere Aufgabe für heutige Trauernde, Texte zu finden, die sie gemeinsam mit ihren Verstorbenen bewohnen können. Die Psalmen werden vielleicht nicht für jedermann zugänglich sein, aber man sollte nicht vorschnell vergessen, dass dies Texte voller Weisheit und vor allem voller Emotionen sind, die eine symbolische Gegenwart zustande bringen können, die die Grenze der Zeit übersteigt und Leben, Tod und Weiterleben überschreitet.

Zu guter Letzt die betenden Momente. Was Mönche und Nonnen tagein tagaus kultivieren, muss jeweils im persönlichen Leben verortet werden. Was ist dann aber mit «Gebet» gemeint? Dem australischen Trappisten Michael Casey zufolge ist das Gebet eine Art und Weise, Raum für eine Gegenwart zu schaffen, die die Grenzen des eigenen Lebens übersteigt.²⁴ Es geht also um Momente, in denen das Leben offen ist für die Gegenwart Gottes. In Bezug auf die lieben Verstorbenen ist es dann ein Raum, in dem eben diese Offenheit für Gott auch eine Verbundenheit mit dem Verstorbenen zulässt. Die Verbundenheit mit den signifikanten Anderen, die noch am Leben sind, ist hier gegeben wie auch der Bezug zum Daseinsgrund, zu Gott. Betende Momente sind Rituale mit liturgischer Qualität. Und Trauerrituale sind somit, wollen sie eine liturgisch spirituelle Dimension erreichen, automatisch betende Momente. Sie leben von Orten und Texten, und sicherlich auch noch vielen anderen Elementen: der Kreativität sind hier in der Tat keine Grenzen gesetzt. Allesamt sind sie – mit Papst Franziskus gesprochen – «Symbole der Einheit».

Das rege Interesse an den niederländischen Klöstern, die zu Allerseelen ihre Pforten öffnen, zeigt, dass Menschen nach Momenten verlangen, in denen sie Orte und Texte finden, die eben nicht im allzu Persönlichen stecken bleiben, eine spirituelle Gemeinschaft bieten und einen wirklich im Leben verankerten Gottesbezug. Manche finden dies zu Allerseelen im Kloster.

Die Bedeutung der liturgischen Spiritualität der Trauer reicht aber weit über die Klostermauern hinaus. Es geht um den Auftrag, den jeder Mensch hat, die eigene Trauer liturgisch zu transformieren, indem man eine symbolische Gegenwart des Verstorbenen schafft – keine Pseudoidentität und auch keine unzugängliche und unverstandene Inschrift auf einem uniformen Grabstein. Dann entsteht eine Synthese, die nicht nur reine Erinnerung ist wie die «Erinnerdinge» aus der Einführung, aber auch keine irrelevante, zur Zeremonie erstarrte Pflichtübung. Diese symbolische Synthese verbindet dann den Übergang des Verstorbenen mit jenem der Trauernden, ohne dass man den Verstorbenen krampfhaft festhalten oder zwanghaft loslassen würde. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Trauerritualen in den Niederlanden ist dann vielleicht weniger groß. Voraussetzung ist eine gelebte Spiritualität der Trauer, die – im breiten Sinne des Wortes – liturgisch ist. Denn in ihr wird eine Hoffnung kultiviert, die wirklich transformierend ist, im Hinblick auf den Verstorbenen, die anderen und Gott. Man kommt sich selbst, den anderen und Gott näher, und genau das ist Trauerarbeit aus einer liturgischen Spiritualität heraus.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Gerard LUKKEN, *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in Our Culture* (Liturgia Condenda 17), Leuven 2005, 3; auch Axel MICHAELS, *Geburt – Hochzeit – Tod. Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit*, in: DERS. (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*. Heidelberg 2007, 237–260.

² Vgl. Ida VAN DER LEE, *Allerzielen Alom. Kunst tot herdenken*, Zoetermeer 2008.

³ Vgl. Thomas QUARTIER, *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten* (Death Studies 2), Münster 2011.

⁴ Vgl. Thomas QUARTIER, *Bridging the Gaps. An Empirical Study of Catholic Funeral Rites* (Empirische Theologie 17), Münster 2007.

⁵ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten*, in: Tijdschrift voor Theologie 40 (2000) 164–187.

⁶ Vgl. Thomas QUARTIER, *Memento Mori. Liturgische Spiritualität, monastisches Totenritual und moderne Trauerkultur*, in: Yearbook for liturgy-research 28 (2012) 223–244.

⁷ Vgl. Arnold VAN GENNEP, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Berlin 1999; auch Victor TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago 1969; weiterhin: Robert HERTZ, *Death and the Right Hand*, Glencoe 1969.

⁸ Vgl. Kees WAAIJMAN, *Handboek spiritualiteit. Vormen – methoden – grondslagen*, Kampen 2010.

⁹ Thomas QUARTIER, *Liturgische Spiritualiteit. Benedictijnse impulsen*, Berne 2013; DERS., *Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben*, in: Studies in Spirituality 21 (2011) 123–147.

¹⁰ Vgl. Margret STROEBE, *Handbook of Bereavement Research and Practice: Advances in Theory and Intervention*, Washington 2008; Onno VAN DER HART, *Het gebruik van afscheidsceremoniën in den rouwtherapie*, in: Jan FORTUIN (Hg.), *Afscheid nemen van onze doden*, Kampen 1988, 133–155; Riet FIDDELAERS-JASPERS, *Verhalen van rouw*, Heeze 2003.

¹¹ Die genauen Resultate der Erhebung wurden veröffentlicht in: Thomas QUARTIER, *Mourning*

Rituals Between Faith and Personalisation. Changing Ritual Repertoires on All Souls Day in the Netherlands, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 10/4 (2010) 334–350.

¹² Vgl. Norbert ELIAS, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt/M. 2002.

¹³ Vgl. Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2009, 255–264.

¹⁴ WAAIJMAN, *Handboek spiritualiteit* (s. Anm. 8), 44–45.

¹⁵ Vgl. Thomas QUARTIER – Pierre VAN HECKE, *De doden te rusten leggen. In gesprek met hedendaagse en bijbelse rouwrituelen*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 2 (2012) 125–140.

¹⁶ Vgl. Thomas QUARTIER, *Monastische Thanatologie. Lebens- und Tödessymbolik in der Regula und Vita Benedicti und ihre Bedeutung für den modernen Kontext*, in: *Studies in Spirituality* 21 (2012) 127–148.

¹⁷ *Die Regel des heiligen Benedikt*, hg. von der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 2008.

¹⁸ Vgl. Aquinata BÖCKMANN, *Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts. Teil 1: Prolog bis Kapitel 7*, St. Ottilien 2011, 256.

¹⁹ GREGOR der Große, *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2008.

²⁰ Anselm GRÜN, *Benedikt von Nursia – Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002, 32–33.

²¹ Vgl. Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Vita Benedicti*, St. Ottilien 2013, 410–411.

²² Jorge Mario BERGOGLIO, *Offener Geist und gläubiges Herz*, Freiburg 2013, 39.

²³ Vgl. Thomas QUARTIER, *Personal Symbols in Roman-Catholic Funerals in the Netherlands*, in: *Mortality* 14/2 (2009), 133–146.

²⁴ Vgl. Michael CASEY, *Towards God*, New York 1995.