

De doden te ruste leggen?

125

In gesprek met hedendaagse en Bijbelse rouwrituelen

THOMAS QUARTIER

PIERRE VAN HECKE

Een avond begin november op een Nederlandse begraafplaats. Duizenden mensen zijn bijeengekomen, de begraafplaats is door vuren verlicht, koren zingen, en mensen lezen gedichten voor. Er is een route uitgezet die de deelnemers afleggen, daarbij de weg gewezen door als engelen geklede personen die hen op verhaal laten komen. Op andere begraafplaatsen zijn verschillende ‘kamers’ ingericht, elk verbonden met een andere emotie of omgang met de dode. Mensen plaatsen een kaars voor de overledene in de kamer die hen het meest gepast lijkt. Nog weer elders gaan bezoekers met beschikbaar gesteld materiaal aan de slag om ‘herinnerkastjes’ te maken waarmee ze iets van de herinnering aan hun overledene proberen uit te drukken.

Dit soort avonden – samengebracht in het project ‘Allerzielen Alom’ – zijn in het nieuwe millennium populair in Nederland; op tal van begraafplaatsen worden ze aangeboden. Het gaat daarbij om rituelen die meestal niet door kerken, maar vaak door kunstenaars vormgegeven worden. Deze ontwikkeling doet zich in andere Europese landen in mindere mate voor. Nederland lijkt, wellicht vanwege de ver voortgeschreden secularisering, een voortrekkersrol te hebben in het ontwikkelen van nieuwe rituelen.¹ De meerderheid van de Nederlandse bevolking is niet meer kerkelijk en kenmerkend zoeken die mensen een alternatief voor de kerkelijke tradities.

Er blijkt dus een blijvende behoefte aan rouwrituelen, ook al heeft het traditionele religieuze repertoire voor veel mensen zijn vanzelfsprekendheid verloren. Ook buiten de periode van Allerzielen kan immers een ritualisering van de dodenherdenking en de rouwverwerking worden waargenomen.²

1 G. LUKKEN, *Rituals in Abundance: Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in Our Culture*, Leuven 2005, 2-7.

2 T. QUARTIER, ‘Neue Trauerrituale im niederländischen Kontext’, *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 25 (2009) 185-205.

In deze bijdrage willen we de kenmerken van deze nieuwe rituelen in kaart brengen en ze confronteren met de opvattingen over rouwrituelen die in de Bijbel worden gearticuleerd en die de grondslag hebben gevormd van het traditionele christelijke repertoire. Enerzijds lijken de nieuwe rituelen immers fundamenteel afstand te nemen van de christelijke Bijbelse opvattingen over rouw en dood. Als we ze plaatsen tegenover de katholieke liturgie en de gebruiken rond Allerzielen, dan valt op dat de avonden bewust geen liturgisch karakter hebben. Anderzijds zijn deze nieuwe rituelen, ontstaan in een expliciet postchristelijke samenleving, wel degelijk verbonden met de christelijke traditie. Het feit alleen al dat ze precies op Allerzielen plaatsvinden is hiervoor de duidelijkste aanwijzing. Het is dan ook te verwachten dat de nieuwe rituelen elementen bevatten die op de christelijke en Bijbelse traditie teruggaan.

Nieuwe rituelen en de Bijbelse traditie expliciet naast en tegenover elkaar plaatsen, belooft een boeiende oefening te worden, waarbij niet alleen de onderlinge verschillen en overeenkomsten aan het licht komen, maar waarbij ook de eigenheid van beide duidelijk wordt. Bij deze dialoog en confrontatie laten we ons leiden door drie vragen:³

1. Wat is de positie van de overledene in deze nieuwe rituelen – hoe wordt hij of zij voorgesteld?
2. Welke sociale inbedding zorgt er het beste voor dat rouwenden iemand te ruste kunnen leggen?
3. Welke duidingen van een voortbestaan na de dood zijn in deze rituelen aan te treffen en wordt daarbij een bepaald godsbeeld duidelijk?

Op het eerste gezicht lijken de nieuwe rituelen op deze drie punten afstand te nemen van de Bijbelse en christelijke traditie. Een voorbeeld kan dit illustreren. Op een van de begraafplaatsen waar niet-kerkelijke Allerzielenavonden plaatsvinden, stond een ‘gewone’ TNT brievenbus met witte engelvleugels eraan. De bedoeling was dat bezoekers van de avond een kaart konden invullen om deze dan in de ‘bus naar de hemel’ te gooien. De ‘hemelse post op engelvleugels’ is een goed voorbeeld voor de verschuiving die zich aan het voltrekken is. Dit lijkt weinig met de christelijke traditie te maken te hebben.

Wat de positie van de dode (vraag 1) betreft, hebben we te maken met continuïteit in de bestaanswijze van deze persoon: hij of zij kan, symbolisch gesproken, ‘de post ontvangen’; het voortbestaan van de dode is, met andere woorden, van dien aard dat men er contact mee kan maken. In de Bijbelse geschriften daarentegen – althans waar ze de officiële ideologie verwoorden – staat het afscheid centraal: de dode krijgt een plek, maar wordt uitdrukkelijk losgelaten. In verband met de tweede vraag, die betrekking heeft op

3 T. QUARTIER, *Die Grenze des Tode: Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*, Münster 2011, 55-58.

de sociale inbedding van de rouwenden, valt de individualisering en personalisering van de nieuwe rituelen op. Dit gaat zelfs zo ver dat de boodschap aan de dode volledig anoniem is: niemand leest of ziet wat de rouwenden daadwerkelijk beweegt, net zoals men de privéboodschappen tussen levenden niet met anderen deelt. De engel die in de nieuwe rituelen de grens van de dood kan overbruggen, is een individuele bode die niet met God in contact treedt maar met de dode.⁴ In de Bijbelse cultuur is het afscheid nemen echter een uitgesproken sociaal gebeuren, en niet zozeer een individuele beleving. Ten derde wijst dit ritueel op een immanente voorstelling van het mogelijke voortbestaan na de dood:⁵ het gaat om een communicatie die horizontale trekken heeft, alleen al door de gekozen vorm (een geschreven brief). Ook hierin verschilt dit ritueel van het zich in de Bijbel gaandeweg ontwikkelende geloof in een persoonlijke verrijzenis die mogelijk wordt gemaakt door een God wiens macht niet door de dood wordt beperkt.

Door de hedendaagse rituelen met de Bijbelse te confronteren, komt de specificiteit van de nieuwe rituelen scherp aan het licht. Tegelijk stelt de lezing van de Bijbelse literatuur ons ook in staat een kritisch licht op deze nieuwe repertoires te laten vallen.⁶ De Bijbel bevat immers geen eenheidsvisie, geen uniforme theologie, maar eerder de neerslag van de manier(en) waarop generaties mensen aan hun ervaringen – ook met betrekking tot de dood – vorm en betekenis hebben pogen te geven. Die betekenis zoeken de Bijbelse geschriften expliciet in relatie met God die als bron en doel van het leven wordt gezien; dat hebben alle Bijbelboeken met elkaar gemeen. Tegelijk bieden zij echter, ook als het over de dood en over het rouwen gaat, een veelheid aan opvattingen die vaak contextueel zijn bepaald en waarin ook een duidelijke evolutie doorheen de eeuwen kan worden gezien. Dit bijzonder rijke reservoir aan menselijke ervaringen en overtuigingen kan daarom enerzijds helpen bepaalde aspecten van het nieuwe repertoire beter te begrijpen, aangezien de fundamentele vragen die aan beide repertoires ten grondslag liggen vaak dezelfde zijn. Anderzijds kan een aandachtige lezing van de Bijbelse literatuur en haar genuanceerde reflecties ook op de beperkingen en eenzijdigheden van het zich recent ontwikkelende repertoire wijzen. Ten slotte kunnen hedendaagse vormen en ervaringen nieuwe perspectieven op de Bijbelse voorstellingen en gebruiken openen.

Uiteraard kan in het bestek van deze bijdrage geen volledig recht worden gedaan aan de verscheidenheid van het hedendaagse rituele repertoire, noch aan de rijkdom van de Bijbelse geschriften, maar een eerste confrontatie van beide is niettemin bijzonder zinvol.

4 T. QUARTIER, 'Angels', in: *Encyclopedia of Death & the Human Experience*, ed. C.D. Bryant/D. Peck, Los Angeles/London 2009, 54-55.

5 T. QUARTIER, 'Eschatology', in: *Encyclopedia*

of Death, 416-420 en ID., 'Heaven', in: *Encyclopedia of Death*, 555-557.

6 R.L. GRIMES, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays in Its Theory*, Columbia 1990.

Analyse van nieuwe rouwrituelen rond Allerzielen

DE POSITIE VAN DE DODE: CONTINUÏTEIT EN DISCONTINUÏTEIT?

In moderne rouwrituelen ligt een sterke nadruk op continuïteit wat betreft de identiteit van de overledene: het leven na de dood en het leven voor de dood liggen voor de individuele persoon in elkaars verlengde. Dat wordt duidelijk in het kunstwerk *Herinnerdingen* dat ontstond in het project 'Allerzielen Alom', en werd geïnitieerd door kunstenares Ida van der Lee. Het uitgangspunt van dit project is het 'vieren van het geleefde leven': het gaat erom de doden niet te vergeten maar hen te vieren om wat ze te vertellen hebben.⁷ Dat vormt voor Van der Lee de kern van het persoonlijke herdenken.⁸

In het kunstwerk *Herinnerdingen* kunnen de bezoekers van 'Allerzielen Alom'-avonden daar zelf aan meedoen. Van der Lee beschrijft het kunstwerk als volgt:

Een wand met kistjes en een tafel met spulletjes. De ingrediënten om een herinnerkastje in te richten ter ere van een overledene. Men kiest een 'ding' dat associaties oproept met een overledene en zet het in een kastje voorzien van een tekst of naam. Nieuwe herinneringen worden opgeroepen.

Door objecten te laten spreken, blijft de dode bij wijze van spreken in leven. De herinnering wordt een materiële verbeelding voor continuïteit over de dood heen.⁹

Deze wijze van herdenken vertoont overeenkomsten met de katholieke traditie van Allerzielen. De eerste overeenkomst is dat men dank zegt voor het geleefde leven. Bij het traditionele Allerzielen komt daar echter het gebed voor de doden bij: de nabestaanden ervaren het als hun plicht om de ziel van de dode daardoor te helpen. Dit helpen heeft betrekking op de staat waarin de ziel zich na de dood zou kunnen bevinden – de loutering (*ecclesia penitens*). De gebeden kunnen de ziel van de persoon, voor wiens aardse leven men dankt, ook in het hiernamaals ten goede komen. Dit gebeurt het hele jaar door, maar met Allerzielen is er speciale aandacht voor.¹⁰ In de

⁷ Vgl. de website van het project: <www.allerzielenalom.nl>.

⁸ I. VAN DER LEE, *Kunst tot herdenken*, Zoetermeer 2008.

⁹ Zie <www.allerzielenalom.nl>, ook voor de andere citaten van de kunstenares in dit artikel.

¹⁰ J. BÄRSCH, *Allerseelen: Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktags in der abendländischen Kirche* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschung, 90), Münster 2004, 80-81.

nieuwe rituelen is de ziel een imago in de herinnering geworden. Dit komt overeen met de algemene trend om een ‘postsself’ te creëren.¹¹ De existentie na de dood betekent een identiteit over de dood heen, die de trekken van het aardse ‘zelf’ draagt. Daar beginnen mensen soms al in hun leven mee, en het is ook een taak voor de rouwenden in hun rituelen. Is de herinnering in de plaats gekomen van de ziel? En laat die dan nog wel toe dat men de doden daadwerkelijk te ruste kan leggen?

Vanuit de psychologie wordt erop gewezen dat de blijvende banden voor de rouwverwerking belangrijker zijn dan de houding van loslaten, die – trouwens ook in therapeutische kring – lang dominant is geweest.¹² In een tijdperk waarin de individualisering en het belang van de persoon echter steeds dominanter werden, werd het volgens deze theorie haast onmenselijk en onmogelijk om de individuele identiteit van de overleden persoon zomaar los te laten. Het andere uiterste kan inhouden dat men zich krampachtig aan de dode vasthoudt. Een interessante vraag is hoe in Bijbelse geschriften wordt omgegaan met de identiteit van de dode. Ligt daar een inspiratiebron om het zojuist geschetste dilemma, dat kenmerkend lijkt te zijn voor nieuwe rouwrituelen, te overstijgen?

2

DE GEMEENSCHAP: INDIVIDUALITEIT EN COLLECTIVITEIT?

In moderne rouwrituelen draait alles om de individuele rouwende, zo zou men kunnen stellen, niet om de gemeenschap die afscheid dient te nemen. Er zijn weinig collectieve activiteiten en weinig gedeelde handelingen. Men moet zelf uitmaken wat bij de eigen dode past, en men moet als rouwende een eigen weg door de rituelen vinden. Daarbij reiken de rituelen wel patronen aan, maar ze bevorderen geen collectief beleven en willen vooral niets vastleggen.

In het project ‘Allerzielen Alom’ treft men geen vaste rituele orde aan. Wel zijn er personen die mensen op de begraafplaats de weg wijzen, of ‘gidsen’ in termen van het project. We hebben in interviews met bezoekers gemerkt dat deze gidsen zich uitsluitend tot het individu richten en niet tot groepen. Ze lijken qua uiterlijk een beetje op engelen. Van der Lee beschrijft hun rol als volgt:

11 J. WOJTKOWIAK, *I'm dead therefore I am': The Postsself and Notions of Immortality in Contemporary Dutch Society* (Dissertatie), Nijmegen 2012.

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

Duidelijk herkenbaar door bijvoorbeeld een grote lampion geven ze informatie over de lengte van de route en wat men tegen gaat komen. Bij de afzonderlijke onderdelen geven ze uitleg over hoe het werkt. De gidsen verstaan de kunst om de behoefte aan te voelen. Het kan bijzonder zijn om belangstellend te vragen wie de mensen herdacht hebben. Het bleek dat mensen het fijn vonden om over hun overledenen te praten.

De op een engel lijkende persoon wordt hier tot gids die communicatie over de doden mogelijk maakt,¹³ maar deze is uitsluitend persoonlijk en individueel. Dat persoonlijke niveau wordt uitdrukkelijk niet overschreden. Het gaat om de persoon van de dode die de individuele bezoeker met een individuele gids kan herdenken. Betekent dit een uitsluitend persoonlijke rouw?

Een kritische kanttekening bij dit soort rituelen is dat het wellicht erg veel van rouwendenden – mensen in de situatie van crisis – gevraagd is om hun weg door het ‘rituele labyrint’ te zoeken en alsmaar over de persoon te spreken.¹⁴ Dat zou de eenzaamheid kunnen vergroten, waaronder juist in de huidige cultuur veel rouwendenden lijden. Moeten niet veeleer gedeelde gebaren de mens boven de persoonlijke herdenking uittillen? Anderzijds wordt er ook op gewezen dat de starre patronen uit het verleden juist een reden voor die eenzaamheid waren: het was de gemeenschap die voorschreef wanneer het rouwproces afgerond moest zijn en wanneer men ‘geen zwart meer hoorde te dragen’.¹⁵ Een collectief dat zich niet opdringt maar toch een steun kan zijn en helpt bij het te ruste leggen van de dode, lijkt lastig te vinden. Kan de Bijbel behulpzaam zijn om dit dilemma te overbruggen?

3

HET HIERNAMAALS: IMMANENTIE EN TRANSCENDENTIE?

Als de herinnering door ‘gidsen’ in individuele gesprekken over de dode op gang geholpen wordt, duidt dat op een immanente voorstelling van de verblijfplaats van de dode. De dode is bereikbaar en tastbaar, en het gaat om de identiteit van de persoon zoals die bij leven was, niet om wat hij of zij nu wellicht in een transcendente zin is. Er komen ook persoonlijke, eschatologische beelden in dit soort rituelen naar voren, maar ze zijn op een immanente en niet op een transcendente identiteit van de dode gericht. Er is geen God die het lot van de mens na de dood bepaalt, maar de overledene zelf krijgt een soort status die aan een relatie met de voorouders doet denken, zoals Venbrux aantoot.¹⁶

13 QUARTIER, *Die Grenze des Todes*, 129-130.

14 R. SÖRRIES, ‘Moderne Bestattungskultur: Ein Ort für Übergangsriten’, *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 21 (2005) 65-75.

15 QUARTIER, *Die Grenze des Todes*, 63-64.

16 E. VENBRUX, *Ongelooflijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijks leven*, Nijmegen 2007.

In het project 'Allerzielen Alom' is een kunstwerk aan te treffen met de titel *Het Hiernamaals*. Dat klinkt behoorlijk transcendent, maar als we nader kijken wat het is, overheerst toch de immanente betekenis, omdat het aan de gevoelens van de rouwenden een plek probeert te geven: 'In mijn hart leef je voort'. Ida van der Lee beschrijft het als volgt:

Een open ruimte die met kamers is ingericht. Dit kan al door een simpele plattegrond met lijnen, maar met Allerzielen Alom hebben we gewerkt met kisten en strobalen om kamers te suggereren. In de 35 ruimtes waren tekstborden geplaatst om de aard van de plek te beschrijven. Zo was er een 'kamer voor mild gestemden' maar ook de 'kamer van de woede waar gerookt wordt'. Mensen doorzochten de kamers en plaatsden een kaars daar waar hun dierbare misschien wel thuishoort. De kamer van de woede bleef niet leeg. Hieruit blijkt dat ook negatieve emoties een plek nodig hebben.

Hier zien we dat de hemel ingevuld is door de individuele dode én de nabestaande. Karakteristieke eigenschappen en ook emoties krijgen een plaats.¹⁷ Daardoor is de hemel een locus op de aarde die de sociale relatie met de dode zoals deze in het verleden is geweest, niet transcendeert.

Een kritische vraag is of de transcendente betekenis hierdoor niet een trivialisering ondergaat. Als alles zo sterk op de persoonlijke relaties is gericht, is er dan nog wel een religieuze inhoud mogelijk?¹⁸ Tegelijk is er echter de noodzaak om ook de transcendente geloofsvoorstellingen telkens weer te recontextualiseren of met het oog op de mensbeelden van een bepaalde cultuur te vertalen.¹⁹ Kunnen de nieuwe rituelen worden gezien als een poging tot recontextualisering? Of staan we weer voor een dilemma dat lastig op te lossen is? Wellicht kan het Bijbelse getuigenis hier weer impulsen geven.

Tot dusver hebben we drie dimensies van moderne rouwrituelen onderscheiden waarin telkens een dilemma naar voren komt. Ten eerste: hoe geeft men een plek aan de overledene, zonder zich krampachtig aan hem of haar vast te klampen én zonder hem of haar zomaar te verliezen? Ten tweede: hoe kan een rituele gemeenschap worden beleefd waarbij de eenzaamheid wordt doorbroken zonder dat het individu zichzelf in de gemeenschap verliest? En ten derde: hoe zien transcendente duidingen eruit die het leven na de dood niet trivialisieren én de dode niet laten opgaan in een transcendente werkelijkheid die zich aan de menselijke voorstellingswereld onttrekt?

17 I. VAN DER LEE, *De muze van het herdenken*, Zoetermeer 2010.

18 R. UDEN, *Wohin mit den Toten? Totenwürde zwischen Entsorgung und Ewigkeit*, Gütersloh

2006.

19 D. DAVIES, *The Theology of Death*, Edinburgh 2008.

De beschouwingen over Bijbelse rouwrituelen in de volgende paragraaf vormen een contrapunt, een complementaire impuls. De lezing van Bijbelse geschriften zal ons in staat stellen om enerzijds de nieuwe rituelen beter te begrijpen en anderzijds er een aantal kritische vragen bij te stellen.

B

Analyse van Bijbelse rouwrituelen

1

DE POSITIE VAN DE DODE: CONTINUÏTEIT EN DISCONTINUÏTEIT?

Over de positie van de dode in het Oude Israël zijn de meningen onder wetenschappers erg verdeeld. Om de zaken helder te krijgen is het belangrijk in de omgang met de doden twee fasen te onderscheiden: enerzijds is er de begrafenis en de onmiddellijk daarop aansluitende periode van rouw, anderzijds zijn er de rituelen rond de doden op latere tijdstippen, dus na de rouwperiode in strikte zin. In deze latere rituelen moet volgens Blenkinsopp een verder onderscheid worden gemaakt tussen aan de ene kant rituelen met een gedachteniskarakter en aan de andere kant voorouderverering, geïnspireerd door het geloof dat de doden invloed kunnen hebben op het leven van de levenden.²⁰ Er bestaat geen discussie over de vraag of begrafenis- en rouwrituelen courante praktijken waren in het Oude Israël, al is onze informatie over begrafenissen vooral beperkt tot wat archeologische vondsten ons leren. Uit deze vondsten blijkt onder meer dat er een grote variatie en ontwikkeling bestond in begrafenispraktijken (individuele graven *versus* gemeenschapsgraven; primaire *versus* secundaire begraving; begraving in woongebieden, aan de rand ervan of in aparte grafvelden).²¹ Deze verschillende begravingsvormen hielden wellicht mede verband met wisselende houdingen ten aanzien van de dood en de positie van de doden.

Uit de Bijbelse literatuur is ons over begrafenisrituelen niet veel bekend, rouwrituelen zijn echter veel beter beschreven.²² Deze hadden een belangrijke sociale rol, zoals we in een volgende paragraaf zullen aantonen, maar ook over de relatie tussen de levenden en de overledene hebben ze heel wat te vertellen. De rituele handelingen die met rouw gepaard gingen (op de grond zitten, in zakken gekleed zijn, as over het hoofd strooien, de kleding

20 J. BLENKINSOPP, 'Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence', *Vetus Testamentum* 45 (1995) 1-16 (hier 2).

21 Voor een kort overzicht zie E. BLOCH-SMITH, 'Burials: Israelite', in: *Anchor Bible Dictionary* 1, New York 1992, 787-789 en R. HACHLILI, 'Burials: Ancient Jewish', in: *Anchor Bible Dictionary* 1, 789-794.

22 S. OLYAN, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions*, Oxford 2004; A. STANDHARTINGER, "What Women Were Accustomed to Do for the Dead Beloved by Them" (*Gospel of Peter* 12.50): Traces of Laments and Mourning Rituals in Early Easter, Passion, and Lord's Supper Traditions', *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 559-574.

scheuren), hadden volgens Olyan niet alleen tot doel om de overledenen te beklagen, maar ook zich tijdelijk fysiek en symbolisch met de doden gelijk te stellen en te identificeren.²³ Op die manier konden de overlevenden de door de dood verbroken relatie met de overledenen een nieuwe richting en betekenis geven, zo gaat hij verder. Deze nieuwe relatie werd vervolgens gecontinueerd in rituelen van voorouderverering, betoogt Olyan elders uitvoeriger.²⁴

Over het al dan niet bestaan van voorouderverering of andere praktijken van dodencultus in de Bijbelse periode bestaat echter in de wetenschappelijke literatuur grote onenigheid. Sommige wetenschappers wijzen op de sterke veroordeling van dergelijke praktijken in de Bijbel zelf (zo in Deut 14,1; 18,10-11; 26,14; 1 Kron 10,13) en stellen dat ook in de werkelijkheid het geloof in de positieve invloed van de voorouders afwezig was in het pre-exilische Israël en Juda.²⁵ Aangezien in de literatuur van de omliggende culturen vele getuigen van voorouderverering te vinden zijn en in de archeologie van de zuidelijke Levant frequent sporen worden aangetroffen van voedseloffers en libaties bij graven, besluiten andere auteurs dan weer – onzes inziens terecht – dat ook in het Oude Israël de voorouders wel degelijk werden vereerd (ook 1 Sam 20,6, met zijn verwijzing naar ‘het jaarlijkse offerfeest voor de hele familie’, wijst in die richting).²⁶ Dat de officiële, nationale cultus – waarvan de Bijbelteksten de neerslag zijn – deze vormen van voorouderverering afwees, heeft er volgens verschillende auteurs vooral mee te maken dat de lokale en familiegebonden voorouderverering als een bedreiging voor de centrale cultus werd gezien, vooral daar waar men ervan overtuigd was dat de doden in staat waren het leven van de nabestaanden te beïnvloeden.²⁷ Vanuit de nationale ideologie dat alleen JHWH vereerd mocht worden en dat alle andere cultusvormen daarvoor moesten wijken, werd dan ook in de oudtestamentische (vooral deuteronomistische) geschriften sterk beklemtoond dat de overledenen van deze wereld waren afgescheiden en dus ook geen behoefte meer konden hebben aan voedsel en drank, stelt Kennedy.²⁸ Een andere reden voor verzet tegen herdenkingsrituelen was dat deze feesten klaarblijkelijk soms aanleiding gaven tot drankmisbruik en andere uitwassen, zo gaat hij verder. Over de plaats van de doden bestonden dan ook verschillende opvattingen waarbij de officiële visie (de doden zijn afgescheiden, contact ermee is onmogelijk) botste met de concrete herden-

23 OLYAN, *Biblical Mourning*, 39-45.

24 S. OLYAN, ‘Neglected Aspects of Israelite Internment Ideology’, *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 601-616.

25 Zo B.B. SCHMIDT, *Israel’s Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake 1996, 275.

26 Zo T. LEWIS, ‘How Far Can Texts Take Us? Evaluating Textual Sources for Recon-

structing Ancient Israelite Beliefs about the Dead’, in: *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, ed. B. Gittlen, Winona Lake 2002, 189-202, en eerder T. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989.

27 Zo, onder meer, BLENKINSOPP, ‘Post-Mortem Existence’.

28 C.A. KENNEDY, ‘Dead, Cult of the’, in: *Anchor Bible Dictionary* II, 107.

kings- en vereringspraktijk die de doden in de familiekring aanwezig poogde te houden en er mogelijk zelfs positieve invloed van verwachtte. Kennedy geeft aan dat de verering van de graven van profeten in het hellenistische jodendom (en de latere vroegchristelijke martelarenverering) in feite het compromis tussen beide posities tot stand bracht: 'de cultus van de overleden helden van het geloof wordt gesanctioneerd door de religieuze autoriteiten'.²⁹

2

DE GEMEENSCHAP: INDIVIDUALITEIT EN COLLECTIVITEIT?

Zoals eerder opgemerkt, wordt in de Bijbelse literatuur een duidelijk repertoire van rouwhandelingen beschreven. Naast hun functie in het tot stand brengen van een nieuwe relatie met de overledene, hadden deze handelingen ook een belangrijke sociale functie, zo stelt opnieuw Olyan.³⁰ Een dergelijk repertoire heeft als voordeel dat de rouwende een sociaal erkende en sociaal herkenbare taal aangereikt krijgt om verdriet uit te drukken, en dat hij of zij dus ook zonder meer wordt herkend en erkend in zijn of haar rouw. Op die manier dragen deze handelingen ertoe bij dat de rouw een sociale context krijgt, maar ook wordt beperkt en dus beheerst en ingekaderd.

Om dezelfde reden waren de periodes van rouw, zoals Olyan duidelijk aangeeft, strikt beperkt in de tijd. In de teksten worden weliswaar verschillende tijdspannen genoemd, gaande van een halve dag tot dertig dagen. Gemeenschappelijk is dat de rouwperiode op een bepaald moment wordt afgesloten, en dit – zo stelt Olyan – enerzijds om aan het uiten van verdriet 'een gecontroleerde en dus sociaal aanvaardbare context' te geven, anderzijds om het mogelijk te maken dat de rouwendenden na deze periode hun nieuwe plaats in de samenleving opnemen.³¹

Dit laatste gebeurde echter pas na een periode waarin de rouwendenden van de gemeenschap zelf werden gescheiden, waardoor hun situatie als rouwendenden ook ernstig werd genomen en herkend. Of deze scheiding ook letterlijk was, is niet geheel helder, al wijst Olyan wel op een aantal Bijbelpassages die hierop zouden kunnen wijzen. Zeker is wel, zo gaat hij verder, dat de rouwendenden de toegang tot heiligdommen en andere gewijde plaatsen werd ontzegd.³²

Rouwendenden stonden hierin evenwel niet alleen, maar werden bijgestaan door troosters die deelden in hun rituele handelingen en in hun tijdelijke sociale uitsluiting. Een mooi voorbeeld zijn Jobs drie vrienden die, wanneer zij horen wat hem is overkomen, naar hem toegaan en in eerste instantie niets

29 KENNEDY, 'Dead, Cult of the', 107.

30 OLYAN, *Biblical Mourning*, 51-59; hij is hierbij vooral schatplichtig aan het werk van de

sociologen Van Gennep en Hertz.

31 OLYAN, *Biblical Mourning*, 36.

32 OLYAN, *Biblical Mourning*, 37.

anders doen dan woordeloos delen in zijn rouw (Job 2,13).³³ De aanwezigheid van deze troosters zorgde ervoor dat de rouwende, hoewel tijdelijk gescheiden van de gemeenschap, niet sociaal geïsoleerd was. Het medelijden en de troost die in deze context werden gedeeld, konden er integendeel voor zorgen dat de sociale banden onder de overlevenden nog werden versterkt.³⁴

3

HET HIERNAMAALS: IMMANENTIE EN TRANSCENDENTIE?

Het Bijbelse beeld van het leven na de dood is allesbehalve eenduidig. Zoals elders genoegzaam is beschreven, kent de Hebreeuwse Bijbel geen gethematiseerd denken over een leven na de dood. In het algemeen werd de dood als een negatief gebeuren beoordeeld. De onvermijdelijke dood werd alleen dan goed bevonden wanneer die niet-voortijdig was, dat wil zeggen aan het eind van een lang leven kwam, wanneer de overledene nakomelingen had en wanneer de begrafenisrituelen goed waren uitgevoerd, met een bijzetting bij voorkeur in de buurt van de eigen voorouders.³⁵ In het grootste deel van de Hebreeuwse Bijbel treffen we dan ook geen geloof aan in de individuele continuïteit van het leven in een hiernamaals.³⁶ Als er al een bestaan na de dood is, dan veeleer in de vorm van een schim in het dodenrijk, de Sjeool, maar een gelukkig bestaan kan dit niet worden genoemd. Belangrijker is de sociale continuïteit waarbij de overledene, samen met de voorouders, ook over de dood heen tot de familie blijft behoren, terwijl de familie zelf in de nakomelingen blijft voortbestaan. Ook de idee dat het volk als geheel zal blijven bestaan en zelfs uit zijn sociale dood kan opstaan (zo moet wellicht Jes 53,10-12 worden gelezen), houdt geen individuele verrijzenis en al helemaal geen lichamelijke verrijzenis in.

Het geloof in een individueel voortbestaan na de dood lijkt pas laat in de geschiedenis van het Oude Testament te zijn ontstaan, waarbij doorgaans wordt gewezen op Dan 12,1-3 en 2 Mak 7. In de laatste tekst wordt het geloof uitgesproken dat na de dood niet alleen de rechtvaardigen zullen worden beloond en hersteld in hun integriteit, maar ook dat de onrechtvaardigen zullen worden gestraft, een geloof dat in de latere ontwikkelingen van jodendom en christendom gemeengoed is geworden. Wellicht is het niet toevallig, zo betoogt Martin-Achard dat deze gedachte is ontstaan in een periode van

33 Voor meer voorbeelden, OLYAN, *Biblical Mourning*, 46-48.

34 OLYAN, *Biblical Mourning*, 58: 'The comforter asserts by his presence that he has an intimate tie of consanguinity or affinity to the mourner.'

35 De *communis opinio* wordt onder meer verwoord in R. MARTIN-ACHARD, 'Resurrecti-

on: Old Testament', in: *Anchor Bible Dictionary* v, 680-684 en G. NICKELSBURG, 'Resurrection: Early Judaism and Christianity', in: *Anchor Bible Dictionary* v, 684-691.

36 Deze opinie staat echter recent ter discussie, zoals in J. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven 2006.

verdrukking en vervolging:³⁷ te midden van de vervolging wordt het geloof in de verrijzenis de uitdrukking van het geloof in Gods almacht, tot over de grenzen van de dood heen. Dit betekent echter niet dat vanaf dit moment er sprake is van uniformiteit in de manier waarop over leven na de dood wordt gedacht.

Uit de teksten in het Nieuwe Testament zelf, maar ook uit bronnen daarbuiten, weten we dat bijvoorbeeld de Sadduceeën niet in enige vorm van verrijzenis geloofden (Mt 22,23 en parallellen; Hand 23,8), terwijl de Fari-zeeën in dezelfde periode dit wel deden. Ook de precieze modaliteiten van een leven na de dood waren lang niet helder. Ging het om een verrijzenis van het lichaam of eerder om een herleven, dan wel voortleven van de ziel? Sluit een leven na de dood onmiddellijk op het sterven aan, of moet men wachten tot het einde der tijden? Bestaat er naast een gelukkig leven na de dood voor de rechtvaardigen ook een eeuwige verdoemenis voor de onrechtvaardigen? Het zijn even zovele vragen die in het vroege jodendom en christendom leefden.

Ook al is de verrijzenis van Jezus Christus vanaf de aanvang van het christendom het centrale punt van de geloofsbelijdenissen, gevolgtrekkingen voor het *post-mortem* lot van zijn volgelingen werden hier in de vroege kerk niet onmiddellijk aan verbonden, zoals Weren heeft betoogd.³⁸ Integendeel, in de vroege kerk hebben felle discussies gewoed tussen zij die het voortleven van het lichaam verdedigden en zij die alleen een voortbestaan van de ziel aannamen, waarbij beide partijen zich op de Schrift beriepen, zo heeft Lehtipuu helder aangetoond.³⁹ Ook de vraag wanneer het nieuwe leven na de dood zou ingaan, kwam daarbij aan de orde. Voor Paulus was er tussen het moment van het overlijden en het einde der tijden geen leven; pas bij de parousie komt er nieuw leven, waarin zowel ziel als lichaam worden opgenomen, zo betoogt Sumney.⁴⁰ Uiteindelijk zijn het de getuigenissen van Jezus' verrijzenis en van zijn verschijningen – in een lichaam – na zijn verrijzenis, die het geloof hebben gesterkt in wat in de geloofsbelijdenissen respectievelijk 'de verrijzenis van het lichaam en het eeuwig leven' (Apostolische geloofsbelijdenis) en 'de opstanding van de doden en het leven van het komend rijk' (Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel) is gaan heten.

Zoals in de late oudtestamentische periode het geloof in verrijzenis vermoedelijk is ontstaan vanuit de zekerheid dat Gods macht niet werd ingeperkt door de vervolging en de dood die rechtvaardigen moesten ondergaan,

³⁷ MARTIN-ACHARD, 'Resurrection', 684.

³⁸ W.J.C. WEREN, 'Human Body and Life Beyond Death in Matthew's Gospel', in: *The Human Body in Death and Resurrection*, ed. T. Nicklas e.a., Berlin 2009, 267-284.

³⁹ O. LEHTIPUU, "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God": The Transformation of the Flesh in the Early Christian

Debates Concerning Resurrection', in: *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, ed. T.K. Seim/J. Økland, Berlin 2009, 147-168 (hier 149).

⁴⁰ J.L. SUMNEY, 'Post-Mortem Existence and Resurrection of the Body in Paul', *Horizons in Biblical Theology* 31 (2009) 12-26.

zo is ook in de vroege kerk het geloof in de persoonlijke verrijzenis gegrond in het geloof dat God Jezus niet in de dood heeft achtergelaten, maar opnieuw tot leven heeft gewekt (vgl. 1 Kor 15,12). Een blik op de geschiedenis van de Bijbelse geschriften maakt echter duidelijk dat dit geloof niet moeiteloos tot stand is gekomen, maar het resultaat is van een lang zoekproces met vele vragen die ook vandaag nog worden gesteld.

C

Confrontatie en theologische reflectie

Nadat we beide repertoires belicht hebben, kunnen ze nu met elkaar worden geconfronteerd. Wat de omgang met de doden betreft – het eerste perspectief van waaruit we beide repertoires bestudeerd hebben – vertonen zowel de hedendaagse rouwenden als de Bijbelse geschriften een genuanceerd beeld. Uit vragenlijstonderzoek weten we dat rouwenden vooral behoefte aan herdenken hebben, terwijl ze zich wel degelijk van het definitieve karakter van de grens van de dood bewust zijn.⁴¹ Deze empirische indicatie geeft aan dat rouwenden op zoek gaan naar een balans tussen enerzijds het zich vastklampen aan de dode en anderzijds het kunstmatig loslaten. De Bijbelse geschriften tonen eenzelfde spanning: tegenover de eis de doden niet te vergoddelijken of te vereren, staan rituelen die de sociale continuïteit tussen overledenen en hun gemeenschap bestendigen. De Bijbelse voorbeelden illustreren ook het belang van een geïndividualiseerde omgang – vaak op het niveau van de familie – met de eigen overledenen, een omgang die vaak buiten de sfeer van de geofficialiseerde religie lag. Tegelijk heeft de officiële religie in de Bijbelse en christelijke traditie deze herdenking van en zorg voor de overledenen steeds proberen te integreren. Deze traditie biedt daarom sterke aanzetten voor een omgang met de doden die hen niet poogt los te laten, maar zich tegelijk niet aan hen vastklampt. De Bijbelse kritiek op en afwijzing van voorouderverering poogde ervoor te zorgen dat de legitieme herdenking van de doden niet zou omslaan in praktijken die de mens weghouden van een in de ogen van de auteurs gezonde geloofsbeleving. Deze zorg is uiteraard in elke tijd en bij elk ritueel aan de orde: daar waar rituelen essentieel zijn bij het verwerken van en betekenis geven aan ervaringen (in dit geval van verlies), kunnen zij een gezond verwerkingsproces en een heilzame omgang met de dood/doden ook in de weg staan. De Bijbelse literatuur bevat aanzetten om hier in ieder geval op bedacht te zijn.

Ook met betrekking tot de tweede vraag, het sociale, zien we een verrassende uitkomst in de bevraging van de deelnemers aan avonden van

41 T. QUARTIER, 'Mourning Rituals between Faith and Personalization', *International Jour-*

nal for the Study of the Christian Church 10 (2010) 334-350.

‘Allerzielen Alom’: mensen zijn weliswaar volledig gericht op de individuele beleving, maar ze vinden de inbedding in een groepsverband even belangrijk. Een verrassende uitkomst. De Bijbelse literatuur laat wat dit betreft een complex beeld zien: hoewel het rouwen zelf een individuele aangelegenheid is waarbij de rouwende zich, samen met de groep van troosters, van de grote gemeenschap afscheidt, wordt een gemeenschappelijk gedragen repertoire van rituelen voorgesteld waarmee de rouwende ook in zijn rouw kan worden herkend en erkend. De geprivatiseerde vormen van rouw die vandaag mogelijk zijn, zijn weliswaar veel persoonlijker, maar brengen ook met zich mee dat de rouwendenden minder in hun rouw worden ‘gezien’. Daar waar een gedeelde levensbeschouwing niet meer voor een hele samenleving kan worden verondersteld, blijft het echter, vanuit de Bijbelse traditie gedacht, voor de rouwverwerking van groot belang dat mensen ook samen hun overledenen herdenken in gemeenschappen die een gemeenschappelijk geloof of levensbeschouwing delen. Dat daarbij, meer dan vroeger, aandacht kan en moet zijn voor de individuele verwerking van het verlies van een overledene, spreekt gegeven de maatschappelijke ontwikkelingen voor zich.

Ten slotte de vraag naar transcendentie. Rouwendenden zoeken in de nieuwe rouwrituelen de eschatologische beelden in eerste instantie binnenwerelds, immanent. Maar opnieuw wijzen onze vragenlijsten uit dat ze het transcendente ook weer niet afwijzen. Het beeld dat we uit ‘de post naar de hemel’ krijgen, dat namelijk een hemelse realiteit door middel van boden bereikt kan worden, spoort met het idee uit de vragenlijsten dat er ‘ergens een plek voor de overledenen’ is.⁴² Deze bevindingen lijken aan te geven dat ook bij mensen die bewust voor niet-kerkelijke rituelen kiezen, behoefte bestaat aan transcendentie en wellicht ook aan een godsvoorstelling die mensen soms node missen.

Besluit

De Bijbelse teksten kunnen mensen van een inhoud voorzien, een repertoire dat de dilemma’s waar men in de ritualisering van de dood altijd voor staat, helpt te overbruggen. Deze teksten zijn daarvoor gedurende vele eeuwen een inspiratiebron geweest en kunnen dat ook vandaag zijn wanneer ze worden vertaald in een tijd waarin de vanzelfsprekendheid van de christelijke denkkaders is wegge gevallen.⁴³ De Bijbelse teksten verschillen fundamenteel van de beschreven hedendaagse rituelen door het feit dat zij leven en dood expliciet met God in verband brengen. De overtuiging dat met de dood niet

42 T. QUARTIER e.a., ‘Kreatives Totengedenken: Rituelle Erinnerungsräume in einem niederländischen Kunstprojekt’, *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 24 (2008) 155-176.

43 P. VAN HECKE. “Begrijpt ge wat ge leest?” (Hand 8,30): Over de plaats en rol van de Bijbelwetenschap’, *Tijdschrift voor theologie* 51 (2010) 7-19 (hier 12).

alles voorbij is, kan binnen de christelijke traditie niet los worden gezien van het verhaal van Jezus' verrijzenis, en van het beeld van een God die de mens ook in de diepste nood en in de dood niet loslaat. Net zoals deze overtuiging in de Bijbelse traditie en in de vroege kerk pas na een lang proces tot stand is gekomen, zo is er in elke tijd opnieuw een reflectieproces nodig over de vraag hoe het Bijbelse getuigenis over Jezus' leven, dood en verrijzenis een bron kan worden voor omgaan met de dood. Centraal daarbij is de erkenning dat dit getuigenis niet vreemd is aan of los staat van de fundamentele menselijke ervaring met leven en dood, maar dat het juist vanuit dergelijke ervaringen is ontstaan. Deze gedeelde ervaring maakt het mogelijk en zinvol dat dit getuigenis ook vandaag de taal kan aanreiken waarin over de dood en de rituelen rond de dood kan worden gedacht. Hiervoor is niet alleen exegetische arbeid nodig, die de betekenis van het Bijbelse getuigenis poogt te ontsluiten, maar ook de studie van het actuele rituele repertoire, die duidelijk kan maken welke vragen en behoeften er in deze tijd leven en op welke manier de Bijbelse literatuur daarvoor betekenisvol kan zijn. Met deze verkenning van de relatie tussen het actuele repertoire en de Bijbel hopen we daarin een eerste stap te hebben gezet.

SUMMARY

T. Quartier & P. Van Hecke, Putting the Dead to Rest? Addressing Modern and Biblical Mourning Rituals

Since the turn of the century, many Dutch cemeteries have witnessed new rituals as part of a project called 'Allerzielen Alom' (All Saints Everywhere). Artists and not the churches usually design these rituals. This article identifies the characteristics of these new rituals and confronts them with the biblical views on mourning rituals that are the foundation for the traditional Christian repertory. In some ways the new rituals seem fundamentally distant from Christian, Biblical views on death and mourning. In other ways, these new rituals, rooted in an explicitly post-Christian society, are most certainly linked to Christian tradition. The very fact that they take place on All Saints is the most obvious clue. In confronting the modern repertory with the Biblical witnesses, we seek guidance from three questions: 1. What is the position of the deceased in these new rituals? How is he/she depicted? 2. What is the social context of those grieving? How can they truly lay someone to rest? 3. What interpretations do these rituals give to life after death? Do they show any particular view of God? [*Transl. Cath. Romanik*]

THOMAS QUARTIER, geboren in 1972 in Kranenburg (Duitsland) is universitair docent voor Rituele en Liturgische Studies aan de Faculteit Filosofie, Theologie & Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. In 2011 publiceerde hij *Die Grenze des Todes: Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten* (Münster 2011). Naast rituelen rond de dood onderzoekt hij hedendaagse vormen van liturgische en rituele spiritualiteit. Een recente publicatie van zijn hand is: 'Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt: Rituelle Konzepte und monastisches Leben', *Studies in Spiritua-*

lity 21 (2011). Zijn adres is: Radboud Universiteit, Faculteit Filosofie, Theologie & Religiewetenschap, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen; e-mail: T.Quartier@ftr.ru.nl.

140

PIERRE VAN HECKE (geboren in 1970) is hoogleraar Talen en Culturen van Syro-Palestina aan de faculteit Theologie en Religiewetenschappen en de faculteit Letteren van de Katholieke Universiteit Leuven. Zijn onderzoek concentreert zich op de linguïstiek van het Hebreeuws (semantiek en syntaxis) met bijzondere aandacht voor de studie van metaforen, voor de exegese van het boek Job en voor Bijbelse hermeneutiek. Zijn meest recente publicatie is *From Linguistics to Hermeneutics: A Functional and Cognitive Approach to Job 12-14* (Leiden 2011). Eerder gaf hij onder meer twee verzamelbundels uit over metaforen in de Hebreeuwse bijbel: *Metaphor in the Hebrew* (Leuven 2005), en (samen met A. Labahn) *Metaphors in the Psalms* (Leuven 2010). Sinds 2008 is hij internationaal secretaris-generaal van de Europese Vereniging voor Katholieke Theologie en sinds 2011 is hij voorzitter van het Oudtestamentisch Werkgezelschap in België en Nederland. Zijn adres is: Sint-Michielsstraat 4, bus 3101, 3000 Leuven (België); e-mail: Pierre.VanHecke@theo.kuleuven.be.