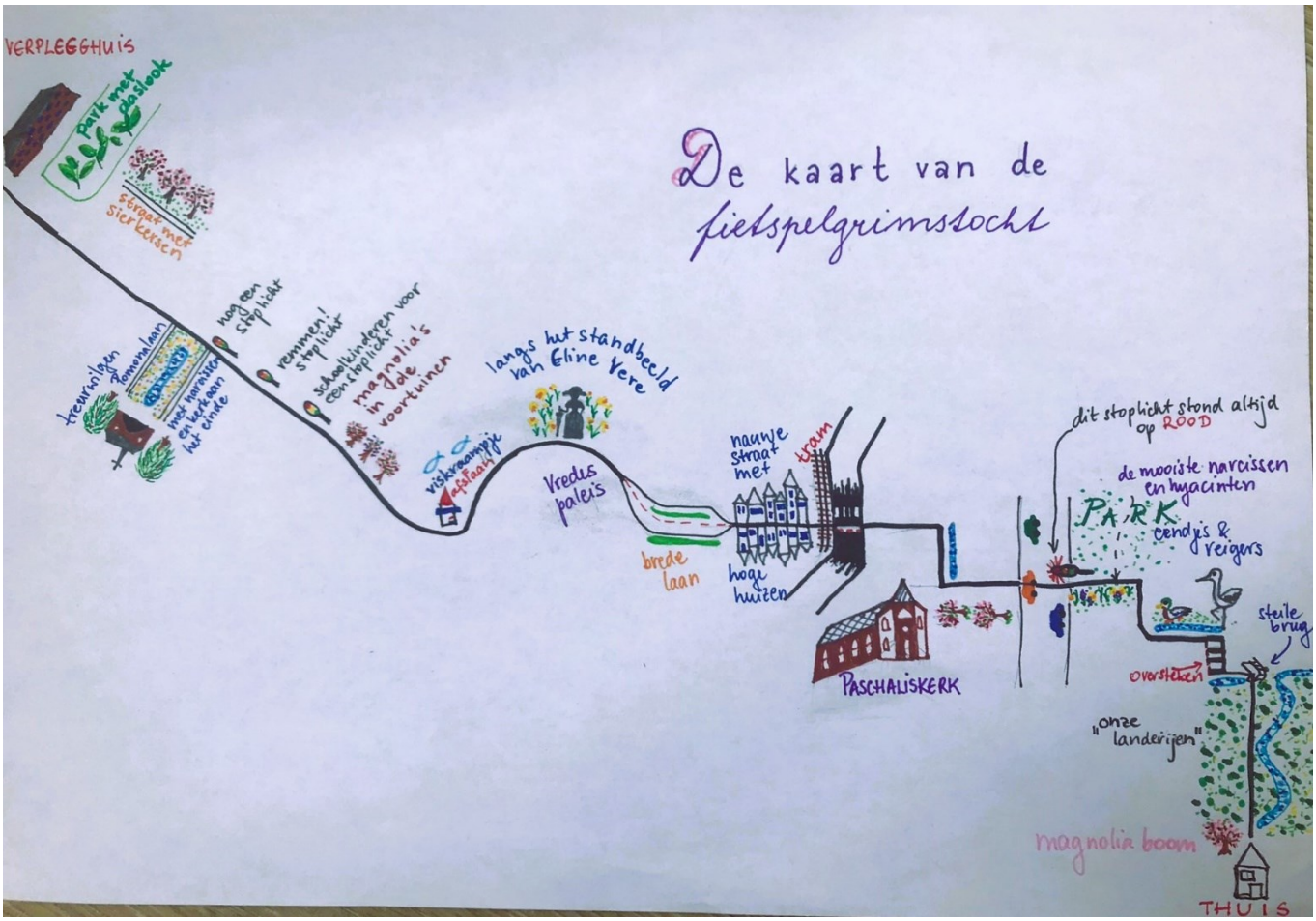
Reddend ritueel: de rol van eigen rituele praktijk voor het werk van geestelijk verzorgers

Anna Krýsová
s109824
Thomas Quartier
24 786 woorden
9 juli 2024



Scriptie ter verkrijgen van de graad “Master of arts” in de Theologie en Religiewetenschappen Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Anna Krýsová, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Ik wil graag mijn begeleider, Thomas Quartier bedanken. Met zijn methodologisch anarchisme heeft hij iets gezien in mijn voorstel om met de auto-etnografische methode aan de slag te gaan. Hij heeft het proces zeer effectief begeleidt, terwijl hij steeds rekening hield met mijn wensen en grenzen, waarvoor hartelijk dank.

Samenvatting

Deze scriptie onderzoekt de rol van eigen rituele praktijk voor geestelijke verzorgers en de functie van rituelen voor hun persoonlijk en spiritueel welzijn. Het onderzoek gebruikt ter beantwoording de auto-etnografische methode en de data worden verzameld door middel van een auto-etnografisch dagboek. Deze data worden vervolgens gecodeerd aan de hand van begrippen die samenhangen met de vormen en eigenschappen van rituelen, zoals beschreven op basis van het begrippenkader van rituele studies. Op basis hiervan biedt het onderzoek inzicht in de persoonlijke beleving van het uitvoeren van rituelen voor eigen behoefte op en buiten het werk bij geestelijk verzorgers.

Inhoudsopgave

Samenvatting ... 3
1 Inleiding ... 6
1.1 De methode ... 7
1.2 De context ... 9
1.3 Probleemstelling ... 11
1.4 Vraagstelling ... 11
1.5 Doelstelling ... 11
1.6 Werkwijze ... 12
2 Theoretisch kader ... 13
2.1 Vormen van ritueel handelen ... 13
2.1.1 Ritualisatie ... 14
2.1.2 Ritualiseren ... 15
2.1.3 Rite ... 17
2.2 Eigenschappen van ritueel handelen ... 18
2.2.1 Formalisme ... 18
2.2.2 Traditionalisme ... 19
2.2.3 Onveranderlijkheid ... 20
2.2.4 Het volgen van regels ... 20
2.2.5 Sacraal symbolisme ... 21
2.2.6 Performativiteit ... 22
2.3 Specifieke rituele situaties in geestelijke verzorging ... 23
2.3.1 Focus op rituele vormen: Overgangsrite ... 23
2.3.2 Focus op rituele eigenschappen: stervensrituelen ... 25
2.4 Emotionele theorie ... 27
2.5 Contingentie ... 29
3 Analyse ... 32
3.1 Overzicht van termen en relevante passages ... 32
3.2 Ritualisatie ... 33
3.3 Ritualiseren ... 34
3.4 Rituele transfer, geworteld en vloeibaar ritualiseren ... 35
3.5 Rite ... 36
3.6 Formalisme ... 38

3.7 Traditionalisme 39
3.8 Invention of tradition 41
3.9 Onveranderlijkheid 41
3.10 Het volgen van regels en *ritual drivers* 42
3.11 Sacraal symbolisme 43
3.12 Performativiteit en *entrainment* 45
3.13 Overgangsrite en zijn drie fases 47
3.14 Stervensrituelen 50
3.15 Emotionele ervaringen 52
3.16 Zingeving 55
3.17 Contingentie 56
3.18 Resultaten van analyse 57
4 Conclusie 58
4.1 Samenvatting 58
4.2 Resultaten van het onderzoek 58
4.4 Reflectie op methode 59
4.5 Aanknopingspunten voor de praktijk 59
4.5 Suggesties voor verder onderzoek 59
5 Bibliografie 61
Bijlage 64

“Everything ritualistic must be strictly avoided, because it immediately turns rotten. Of course, a kiss is a ritual too and it isn’t rotten, but ritual is permissible only to the extent that it is as genuine as a kiss.”

Ludwig Wittgenstein

1 Inleiding

De motivatie voor het onderzoek naar de rol van ritueel voor het werk van geestelijk verzorgers ontstond op basis van een voorgevoel of bezorgdheid betreffende het gevaar van burn-out of een spirituele, mentale en emotionele crisis veroorzaakt door druk en spanningen die gepaard gaan met het beroep. Want: wie zorgt voor de geestelijke verzorgers? Niemand, als zij het zelf niet doen. In geestelijke verzorging is de rituele rol van de geestelijke verzorger onduidelijk. De vanzelfsprekendheid waarmee rituele begeleiding of voorgaan vroeger onderdeel waren van de rol van een geestelijk verzorger is niet meer voorhanden. Dat kan rolspanningen veroorzaken op het gebied van rituele expressie, maar het kan ook het welzijn van de geestelijk verzorger zelf ook onder druk zetten. Er is onderzoek naar de rituele rol die de geestelijk verzorger vervult ten opzichte van zijn/haar cliënten, maar wat niet onderzocht is, is de rituele praktijk van de geestelijke verzorgers die zij uitvoeren voor zichzelf. De mate waarin deze eigen rituele praktijk vormgegeven wordt voor de behoeftes van de geestelijke verzorger zelf kan gevolgen hebben voor zijn of haar welzijn en de rolspanningen die hij of zij ervaart. De hoop waarmee aan dit onderzoek begonnen werd is dat een ritueel ingezet in de context van algemene geestelijke verzorging een ondersteunende rol kan spelen bij de bewustwording over het belang of, nog beter, bij de totstandkoming en instandhouding van routines die bevorderend zijn voor welzijn. De totstandkoming van zulke routines zou kunnen bijdragen aan de verduurzaming van het beroep. Dat is vooral van belang in de institutionele context van de zorg die gekenmerkt is door steeds meer inzet op effectiviteit.

Het doel van dit onderzoek is om erachter te komen welke vorm de eigen rituele praktijk krijgt in het werk van de geestelijk verzorger in ouderenzorg. Bij de beantwoording van deze vraag traceren drie subvragen de stappen die gezet moeten worden. De eerste kadert de theoretische omvang van het onderzoek in: wat zijn vanuit theoretisch oogpunt relevante rituele praktijken? Deze vraag wordt beantwoord aan de hand van secundaire literatuur uit het veld van rituele studies die focust op de rituele vormen en hun eigenschappen in het algemeen, en in specifieke situaties die een geestelijk verzorger in ouderenzorg kan tegenkomen. Een tweede denkstap is nadenken over de methodologie die van toepassing is voor de beantwoording van de hoofdvraag. Dit wordt de auto-etnografische methode waarbij de auteur een auto-etnografisch verslag schrijft tijdens haar stage. Daarbinnen is met de scriptiebegeleider een observatieperiode van drie maanden vastgesteld (15 februari tot 13 mei 2024) waarin het auto-etnografisch verslag (zie de bijlage) is ontstaan. De auto-etnografische methode dient voor de verkrijging van “insight into some broader set of social phenomena than those provided

by the data“[1]. Het sociale fenomeen waarin deze scriptie inzicht in wil verkrijgen is het rituele repertoire in het werk van geestelijke verzorgers. De rituelen van geestelijke verzorgers die zij uitvoeren voor zichzelf en de impact ervan op hun welzijn is nog niet onderzocht, net als de eigen ervaringen met het inzet van rituelen voor eigen welzijn.

Het derde en laatste denkstap is de analyse van auto-etnografisch materiaal. Deze wordt gedaan aan de hand van een aantal termen uit rituele studies die de vormen en eigenschappen van rituelen beschrijven. Het auto-etnografisch materiaal werd gecodeerd en aan de hand van een lijst met de pagina en regelnummers wordt vastgesteld in welke context en onder welke omstandigheden bepaalde rituele vormen en eigenschappen voorkomen. De resultaten van de analyse worden uiteindelijk gepresenteerd in de vorm van een tabel waarin de rituele vormen en hun eigenschappen samengevat worden. Deze zal in een overzichtelijke vorm de resultaten van het onderzoek presenteren. Er zijn een aantal kennisleemtes die mijn onderzoek probeert te vullen. Vanuit het maatschappelijk perspectief is het wenselijk dat beroepsbeoefenaars hun beroep duurzaam en langdurig kunnen uitoefenen. Dit geldt in het algemeen, maar het is in het bijzonder urgent op het gebied van ouderenzorg die kampt met een afname van interesse in verpleegkundige en andere banen. De rol van rituelen voor het welzijn van geestelijke verzorgers vormt zodoende een maatschappelijk relevante kennisleemte. In wetenschappelijk opzicht zal mijn onderzoek inzicht bieden in hoe geestelijk verzorgers omgaan met rolvaagheid op het gebied van rituele zorg. Er is onderzoek naar de rituele rol die de Geestelijk verzorger vervult ten opzichte van zijn cliënten, maar niet naar degene, die de geestelijk verzorger vervult ten behoeve van zichzelf. In de schets van het onderzoeksopzet blijven nog twee onbekende factoren die beschreven moeten worden, namelijk de auto-etnografische methode en de context van ouderenzorg.

1.1 De methode

The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion definieert auto-etnografie als “as a qualitative research method that uses the researcher‘s personal experiences as empirical data.“[2] Deze data dan gebruikt “to develop theoretical understandings of broader social phenomena.”[3] Voor de methodologie was het werk van Anette Sheena Orr, *Transforming Liturgies: the autoethnography of a prison chaplain* voor mij de grootste methodologische inspiratie. Orr traceert de ontwikkeling van deze methode naar de jaren 80 van de vorige eeuw en brengt die in verband met “epistemological, ontological and methodological questions about what counted as knowledge“[4]. De methodologie is volgens haar een van de antwoorden op deze radicale twijfel over kennis omdat zij alle kennis localiseert in de individu: “a form of self-

[1] Irena Zempi and Imran Awan, “Autoethnography”, in: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, edited by Steven Engler and Michael Stausberg, (Milton: Taylor and Francis, 2021), 155.
[2] Zempi and Awan, 154.
[3] Zempi and Awan, 155.
[4] Annette Sheena Orr, *Transforming Liturgies: the autoethnography of a prison chaplain* (University of Glasgow, 2021), 36.

narrative that places self within a social context."[5] Orr gebruikt de methodologie om de volledige breedte van al haar activiteiten als geestelijk verzorger in de gevangenis te laten zien. Het doel waartoe ik auto-etnografie als methodologie inzet is beperkter: in dit onderzoek dient het voor de beantwoording van de vraag naar rituelen uitgevoerd voor eigen behoefte. Het feit dat het auto-etnografisch verslag voor dit doel werd geschreven heeft natuurlijk invloed uitgeoefend op de inhoud ervan en hoe de gebeurtenissen erin zijn beschreven. Tegelijkertijd moet ik wijzen op het feit dat het verslag als eerste stap in het proces van schrijven van deze scriptie tot stand kwam. Hierna werd het theoretische kader samengesteld die de instrumenten voor de analyse verschafte.

Orr laat haar methodologie aansluiten op het concept van Dorothy Smith van institutionele auto-etnografie. In tegenstelling tot auto-etnografie waar persoonlijk geloof, gedrag en houdingen gedocumenteerd worden en aanvulling vormen op de sociale fenomenen beschreven op basis van data, speelt hier de institutionele context een grotere rol: "I am researching myself as a chaplain as I interact with others in prison and the wider organisation."[6] De institutionele auto-etnografie legt de nadruk op de "identification of a particular standpoint which provides a guiding perspective from which that order will be explored."[7] Door deze methodologische aanwijzing te volgen, stel ik het leidende perspectief voor het verdere onderzoek vast als de ideeën en terminologie van rituele studies. Nadat ik de relevante literatuur op dit gebied heb bestudeerd, verzamel ik de termen die in het theoretisch hoofdstuk zijn beschreven en maak ik duidelijk welke ik meeneem in de analyse van het auto-etnografisch verslag. Dit is in tegenstelling tot Orr, die meerdere perspectieven hanteert en bij wie het leidende perspectief dus niet duidelijk is. Zij focust duidelijk op het in kaart brengen van de institutionele orde met zijn beperkingen, die in Orrs context van gevangenis met zijn disciplinerende functie nog meer opvallen. Over de rol van context in mijn onderzoek schrijf ik meer in paragraaf 1.2 De context .

Een ander perspectief dat Orr benadrukt is dat van haar identiteit: zij zet haar vrouw-zijn en christen-zijn in haar verslag en analyse in, en werkt uit hoe dat haar onderzoek beïnvloedt en de observaties die ze in haar auto-etnografie verwerkt. Over deze aanpak is er geen volledige wetenschappelijke consensus: Orr zelf citeert in haar tekst de oproep van Leon Anderson "for more rigour and less 'decorative flourish' if autoethnography is to be taken seriously."[8] Deze oproep wordt in mijn onderzoek gevolgd en beperkt de persoonlijke insteek tot de keuze voor de auto-etnografische methode en het auto-etnografisch verslag zelf. Voor de analyse gebruik ik de instrumenten die het terminologisch apparaat van de rituele studies mij aanreikt. Waar ik een vergelijkbaar analyse instrument gebruik als Orr, is de sporadische verwijzing naar een theologisch perspectief binnen de christelijke traditie. Bij Orr, die haar onderzoek plaatst in de context van praktische theologie, is deze insteek echter veel vaker en meer consistent gebruikt dan in mijn analyse. Orr reflecteert bijvoorbeeld

[5] Orr, 36.
[6] Orr, 34.
[7] Orr, 46.
[8] Orr, 37.

systematisch op de trinitarische theologie: “Cotter's (1986) Trinitarian nomenclature Life-Giver, Pain-Bearer and Love-Maker, is used to explore facets of the chaplain's role.”[9] De instrumenten die mijn analyse bepalen zijn grotendeels afkomstig van het gebied van rituele studies.

De methode van institutionele auto-etnografie leidt de blik van de onderzoeker echter nog in een andere richting. In het bovenstaande citaat van Orr is er ook sprake van *an order*, wat ik in mijn onderzoek vertaal als context. Het gaat mij om de beperkingen en mogelijkheden die de context van stage in de ouderenzorg biedt voor het onderzoek naar de rol van rituelen in het werk van een geestelijk verzorger. Ik nam deze focus mee tijdens het schrijven van het auto-etnografisch verslag en in de manier waarop ik deze analyseer. In de tabel die de resultaten van het onderzoek zal weergeven, duid ik de context aan door middel van drie categorieën: rituelen aan uitgevoerd “op het werk”, “gerelateerd aan het werk” en “buiten het werk”. Dit leidt mij tot de beschrijving van de context waarin het auto-etnografisch verslag werd beschreven, namelijk de context van ouderenzorg.

1.2 De context

In dit segment wil ik, in navolging van de methodologie van institutionele etnografie, schetsen wat de institutionele context van het werkveld ouderenzorg is en welke invloed het kan hebben op de rituele rol van de geestelijk verzorger. Orr legt uit dat de context van de gevangenis verweven is met haar rol als geestelijk verzorger en dat “this shapes what I do and how I do it.”[10] Het standaardwerk voor kwesties rondom spiritualiteit in gezondheiszorg, *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, karakteriseert in algemene zin de rituele rol van geestelijk verzorgers in instellingen voor gezondheidszorg als volgt: “Mystical authority also makes healthcare chaplains of interest since, traditionally speaking, they are a source of explicit mystical authority with rites of blessing to offer succour in times of crisis.”[11] Concreter gesteld, is het moeilijk om secundaire literatuur te vinden die de institutionele context voor Nederland en de ouderenzorg schetst, die zou verduidelijken hoe de context de rituele rol van de geestelijk verzorger beïnvloedt. De artikelen over geestelijke verzorging in de Nederlandse ouderenzorg focussen vooral op de perspectieven en het handelen van verpleegkundigen (Gijsberts et al., 2013) of artsen (Gijsberts et al., 2019) en geen ervan wijdt veel aandacht aan rituelen. Daarom heb ik gebruik gemaakt van informatie van publiek toegankelijke bronnen om deze context te karakteriseren. Daarom gebruik ik het artikel “Deathbed rituals: Roles of spiritual caregivers in Dutch hospitals“ van Thomas Quartier dat de context van ziekenhuizen toelicht, maar ook een relevante uitweiding bevat over de rituele rol van geestelijke verzorgers.

Sinds de invoering van de Wet Langdurige Zorg (WLZ) in 2015 zijn verpleeg- en verzorgingshuizen in naam afgeschaft. De overheid hanteert de term woonzorgcentra en

[9] Orr, 13.
[10] Orr, 102.
[11] Douglas J. Davies, “Ritual”, In: *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, edited by Mark Cobb, Christina Puchalski, Bruce Rumbold, (Oxford University Press, 2013), 165.

woonzorglocaties. In het dagelijks taalgebruik worden deze termen echter nog steeds gehanteerd. In Nederland waren er in 2023 volgens *De zorgkaart van Nederland* 2349 woonzorglocaties te vinden.[12] In 2022, het laatste jaar waarvoor CBS-data beschikbaar is, verbleven ruim 124 duizend mensen in een verzorgings- of verpleeghuis.[13] De gemiddelde duur van het verblijf in een verpleeghuis is vanwege dit beleid ook 27 maanden.[14] Met de vergrijzing lijkt dit aantal de komende jaren toe te gaan nemen, hoewel de overheid stimuleert om via mantelzorg en thuiszorg mensen langer thuis te laten wonen. De sector ouderenzorg bereidt zich op de gevolgen van de dubbele vergrijzing voor door op informele zorg in te zetten. Dit kan potentieel in de toekomst ook gevolgen hebben voor de geestelijke verzorgers die zich meer dan nu zullen richten op de mantelzorgers.

Volgens de Vereniging van geestelijk verzorgers zijn ongeveer 550 geestelijk verzorgers werkzaam binnen dit veld en daarmee vormt verpleging en verzorging het grootste werkveld voor geestelijk verzorgers.[15] Geestelijk verzorgers vallen daarbij soms onder de behandeldiensten, soms nemen zij een aparte positie in onder een zorgmanager, soms vallen zij direct onder de bestuurder. De inbedding in de zorginstelling is nu veel belangrijker dan de religieuze affiliatie van de geestelijk verzorger. Dit heeft gevolgen voor de vanzelfsprekendheid waarmee deze zijn rituele rol vervult, die echter onlosmakelijk hoort bij zijn of haar taken. Volgens Quartier is dit een van de gevolgen van de demografische ontwikkeling met betrekking tot de religieuze identiteit: “Where the majority of patients are no longer religiously affiliated, it is logical to have unaffiliated professionals with the necessary expertise, who can help people to find meaning in an existential crisis and guide them.“[16] In historisch opzicht verschuift dus de identiteit van een geestelijk verzorger van een vertegenwoordiger van een religieuze traditie naar een zorgprofessional.

Al deze aspecten van de institutionele context brengen complicaties met zich mee voor de rituele rol van de geestelijk verzorger. Quartier merkt op dat “in modern nursing the word ‘ritual’ tends to have a negative connotation; it is associated with redundant routines in medical practice that should be discarded.”[17] Het feit dat ritueel een niet-functionele handeling is brengt uitdagingen met zich mee in de context van gezondheidszorg in het algemeen en ook in de ouderenzorg in het bijzonder, want “they present a concentrated focus on what constitutes the core of a person’s identity.”[18] Vanwege deze eigenschap kunnen rituelen voor zowel bewoners als voor geestelijke

---

[12] Zorgkaart van Nederland, “Verpleeg- en verzorgingshuizen”, geraadpleegd op 23 juni 2024, Verzorg-verpleegtehuis/ hospicezorg - VGVZ.
[13] Monitor Langdurige zorg, “Verblijf verpleeg- en verzorgingshuizen”, geraadpleegd op 23 juni 2024, Gebruik Wlz-zorg in natura | Gebruik | Monitor Langdurige Zorg.
[14] Zorgcijfersdatabank, “Verblijfsduur in de WZL”, geraadpleegd 23 juni 2024, https://www.zorgcijfersdatabank.nl/nieuws/verblijfsduur-in-de-wlz-2022-rapportage.
[15] VGVZ, “Verzorg- en verpleegtehuis”, geraadpleegd op 23 juni 2024, Verzorg-verpleegtehuis/ hospicezorg - VGVZ.
[16] Quartier, 2010, 108.
[17] Quartier, 2010, 107.
[18] Quartier, 2010, 108.

verzorgers iets onaantastbaars en ultiem waardevols hebben, wat respectvol en voorzichtig benaderd moet worden. Rituelen drukken het achterliggende waarden- en betekenissysteem van mensen uit en bieden ruimte aan emoties die in de sleutelmomenten van hun levens voorkomen. Omdat deze waarden, betekenissen en emoties vandaag in hoge mate geïndividualiseerd zijn, bestaat er geen kader waarop de geestelijke verzorgers kunnen terugvallen in het uitoefenen van hun rituele rol.[19] Geestelijke verzorgers nemen bovendien hun eigen rituele achtergrond mee en deze beïnvloedt ook de manier waarop ze hun rituele vorm rol geven. De verweving van het institutionele met de persoonlijke context wordt geïllustreerd in het auto-etnografisch verslag, maar voordat wij daaraantoe komen, moet het theoretisch kader geschetst worden die de analyse van de daarin beschikbare data zal bepalen.

1.3 Probleemstelling

Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare merkt het volgende over de wetenschappelijke kennis van verschillende gebieden van geestelijke verzorging: "Given the wide-ranging nature of chaplaincy, often operating across the full range of clinical settings, some areas have been the focus for more sustained academic attention and study."[20] De rituele rol is het minst goed belichte gebied van het werk van geestelijk verzorgers. Wat wel in kaart gebracht is, is welke rituelen de geestelijk verzorger uitvoert – en op welke manier - ten behoeve van de cliënten, bewoners of patiënten. Het is echter onbekend welke rol rituelen uitgevoerd voor eigen behoefte in geestelijke verzorging spelen. De motivaties, effecten van rituelen en eigen ervaringen van geestelijk verzorgers bij het uitvoeren van deze rituelen zijn helemaal onbekend.

1.4 Vraagstelling

De hoofdonderzoeksvraag die deze scriptie stelt om een begin te maken met invullen van deze kennisleemtes luidt: Op welke wijze kunnen persoonlijke rituele praktijken binnen en buiten het werkveld bijdragen aan het spirituele en persoonlijke welzijn? In hoofdstuk 2 worden de termen uit de hoofdonderzoeksvraag verder gedefinieerd door middel van deze subvragen: Welke relevante kenmerken hebben rituele praktijken en wat kenmerkt persoonlijk en spiritueel welzijn? Het auto-etnografisch verslag beantwoordt de volgende subvraag: In hoeverre zijn persoonlijk en spiritueel welzijn herkenbaar in de ervaring van de geestelijk verzorger?

1.5 Doelstelling

Deze scriptie draagt relevante theoretische inzichten over de samenhang tussen spiritueel en persoonlijk welzijn en probeert zicht te krijgen op persoonlijke belevingen van een geestelijk verzorger relevant voor de relatie tussen rituelen en welzijn. De scriptie biedt ook enkele aanknopingspunten voor de reflectie o

[19] Quartier, 2010, 108.
[20] Chris Swift, "The Role of the Healthcare Chaplain: A Summary of the Contribution of Healthcare Chaplains to Modern Healthcare Practice" In: S*pirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, edited by Fiona Timmins, Sílvia Caldeira, (Cham: Springer, 2019), 160.

1.6 Werkwijze

De data die ik ter beantwoording van mijn onderzoeksvraag heb verzameld is ontstaan door het schrijven van een auto-etnografisch dagboek. Tijdens de afgesproken observatieperiode heb ik dagboekaantekeningen gemaakt. Ik heb me elke dag tijdens werk of na het werk op mijn werkkamer teruggetrokken om de aantekeningen te maken in de vorm van een ritueel dagboek. Hierin heb ik niet alleen de voor eigen behoefte uitgevoerde rituelen beschreven maar ook de institutionele context en de persoonlijke ervaringen. In de data-analyse heb ik afstand genomen van de persoonlijke betrokkenheid door het auto-etnografisch verslag op basis van codes te analyseren. De codes worden vermeld in het theoretisch kader dat ik hieronder beschrijf. Zo voer ik twee denkbeeldige bewegingen uit die Ronald Grimes in zijn inaugurele rede als belangrijk voor rituele studies als wetenschappelijke discipline identificeert: "ritualizing is the act of stepping in to be, whereas theorizing is the act of stepping back to know."[21] Ik stel mijzelf open en geef inkijk in mijn ervaringen in het auto-etnografisch verslag waarna ik in hoofdstuk 3 afstand doe van mijn innerlijk en het verslag analyseer.

[21] Ronald Grimes, *Reimagining Ritual Theory: John Bourke Among the Hopis*, (Nijmegen, 2006), 5.

2 Theoretisch kader

In dit hoofdstuk wil ik het theoretische kader presenteren dat mij instrumenten biedt voor de analyse van mijn auto-etnografisch materiaal en dat mijn blik richt op voor mijn onderzoeksvraag relevante rituele praktijken. Mijn bespreking van de theorie, grotendeels uit het veld van rituele studies, zal steeds op twee aspecten focussen, namelijk de persoonlijke en de spirituele groei die de geestelijk verzorger door zijn of haar eigen rituele praktijk kan bereiken. Eerst zal ik het rituele veld op twee manieren verkennen, via de vormen en eigenschappen van ritueel. De vormen van ritueel handelen beschrijf ik op basis van de inzichten van Grimes. Hij spreekt over het spectrum van ritueel handelen met drie subvormen: ritualisatie, ritualiseren en rite.

Vervolgens zal ik zes eigenschappen van ritueel handelen beschrijven aan de hand van de het boek *Ritual: Perspectives and Dimensions* van Catherine Bell. Daarna zal ik aandacht besteden aan de specifieke rituele situaties waar ik als geestelijke verzorger mee geconfronteerd word, namelijk de overgangsrites en stervensrituelen. Bij beide specifieke rituelen richt ik mijn aandacht weer eerst op de vormen bij overgangsrites en vervolgens op de eigenschappen van de stervensrituelen. Bij de stervensrituelen bespreek ik de eigenschappen via de drie dimensies van stervensrituelen met hun bijbehorende spanningsvelden die geïdentificeerd worden door Quartier. Bij de overgangsrituelen beschrijf ik aan de hand van de theorie van Arnold van Gennep de drie fases waaruit ze bestaan, waarbij ik aandacht besteed aan het begrip liminaliteit dat volgens Bjørn Thomassen toepasselijk is ook elders in de geesteswetenschappen.

Uiteindelijk heb ik voor de analyse van mijn auto-etnografisch verslag ook een theoretisch kader nodig dat helpt met de beschrijving van verschillende ervaringen. Hiervoor heb ik secundaire literatuur van buiten rituele studies nodig. Deze literatuur heeft zal ten eerste betrekking hebben op de analyse van de emotionele aspecten van mijn verslag, hetgeen direct te maken heeft met de functie van persoonlijke groei van het ritueel. Het gebruik van het boek *Het verdeelde gemoed* van Hubert Hermans zorgt ook voor een verbinding tussen emoties en de term zingeving. Voor de beschrijving van spiritualiteit als bron bij een geestelijk verzorger die steeds geconfronteerd wordt met de ervaringen van contingentie leun ik op termen uit het artikel van Kurt Wuchterl. Dit tweede onderdeel buiten rituele studies belicht de functie van spirituele groei. In wat volgt zal ik steeds onder elke paragraaf uit de tekst de termen uitlichten die ik straks voor de analyse van mijn auto-etnografisch verslag zal gebruiken.

2.1 Vormen van ritueel handelen

De wetenschappers in rituele studies hebben met een grote mate van neveligheid te maken wat betreft het materiele object van hun studies. Dat vertaalt zich naar een grote hoeveelheid van aanpakken wat betreft de definitie van het ritueel, waardoor vervolgens bepaalde vormen van rituelen of rituele handelingen uitgesloten worden van de bestudering. Hierop wijst Grimes in *The Craft of Ritual Studies* als hij een vijftal definities van ritueel, afkomstig van verschillende rituologen, met elkaar vergelijkt. Grimes maakt

een onderscheid tussen “formal definitions”[22] van een ritueel en een “family-resemblance strategy”[23] die hij gebruikt in het proces van het definiëren van wat een ritueel is. De formele definitie van een ritueel die Grimes aan studenten geeft is: “Ritual is embodied, condensed, and prescribed enactment.”[24] In zijn poging om het ritueel te definiëren en categoriseren contrasteert Grimes een aantal benaderingen met elkaar. Een van deze benaderingen is die van Bell. Zij gebruikt zes eigenschappen voor de beschrijving van verschillende types ritueel, die door de meeste mensen als zodanig zonder twijfel herkenbaar zijn, namelijk “rites of passage [...]; calendrical and commemorative rites; rites of exchange and communion; rites of affliction, feasting, fasting and festivals and finally political rites.[25] Ik zal mijn bespreking beginnen met de verschillende vormen van ritueel volgens Grimes. Voor mijn doelen is echter de basale indeling van rituele vormen op het spectrum van niet-rituele activiteiten tot rite handiger dan de zesdelige bespreking van rituele vormen van Bell, omdat Grimes’ indeling beter aangeeft hoe dagelijkse activiteiten geritualiseerd kunnen worden. In mijn verslag ben ik namelijk ook bezig ben met het proces van bedenken, maken, uitproberen en constitueren van rituelen. De driedeling van Grimes creëert drie oriëntatiepunten op een schaal waar verschillende activiteiten dichterbij of verder van de punten geplaatst kunnen worden.

2.1.1 Ritualisatie

Grimes definieert ritualisaties als “activities not normally viewed as ritual but treated metaphorically as if they were ritual, e.g., house cleaning, canoeing, or TV watching as ritual”[26] Het sleutelwoord in deze definitie is zeker ‘metaforisch’. Metafoor heeft te maken met een overdracht van betekenis. Er moet een basis zijn die met een andere betekenis beladen kan worden, en als zodanig vormen dagelijkse activiteiten de humus voor ritualisatie. Deze activiteiten worden metaforisch beladen met een andere betekenis door het proces van ritualisatie. Het verschil tussen ritueel en de dagelijkse activiteiten hangt volgens Grimes samen met de verdichting van een ritueel waardoor het zich onderscheidt van de dagelijkse en gewone activiteiten op de achtergrond. Hier raakt Grimes’ definitie van ritualisatie die van Bell. Zij definieert ritualisatie als “a way of acting that distinguishes itself from other ways of acting in the very way it does what it does; moreover, it makes this distinction for specific purposes.”[27] Het doel, dat een belangrijke rol speelt in Bells definitie, is wat een alledaagse activiteit anders maakt dan een geritualiseerde activiteit. De activiteit wordt met een hogere mate van doelmatigheid gekenmerkt en gaat hierdoor verschillen van de alledaagsheid van algemene menselijke activiteit dat volgens Bell gekenmerkt wordt door doelmatigheid.

---

[22] Ronald Grimes, *The Craft of Ritual Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 195.
[23] Grimes, 196.
[24] Grimes, 195.
[25] Catherine Bell, *Ritual, Perspectives and Dimensions* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1997), 94.
[26] Grimes, 344.
[27] Bell, 81.

Als de dagelijkse activiteiten beladen worden met een metaforische betekenis, kan dit voor een speciale soort aandachtigheid zorgen in het uitvoeren ervan. De dagelijkse activiteit vormt zodanig een structuur die betekenis kan dragen. Dit is een definitie van ritueel die Quartier in *Liturgische spiritualiteit* gebruikt: "In de structuur ontstaat betekenis en dat is exact de definitie van ritueel die ik de afgelopen jaren ben gaan hanteren."[28] Vanwege het element van ritualisatie wordt de dagelijkse activiteit uitgevoerd met een hogere mate van aandacht en kan daardoor beladen worden door een bepaalde betekenis. De betekenis hoeft niet vooraf bepaald te zijn, dus vormt ritualisatie een kader waarbinnen het onverwachte plaats kan krijgen in het leven, zoals Quartier onder de invloed van het christelijke monastieke gedachtegoed beschouwt. Aandacht is ook een belangrijk aspect, misschien zelfs een ingrediënt van ritualisatie. Quartier brengt "een simpele aandachtigheid die lichamelijk en authentiek is"[29] in verband met spiritualiteit. Uiteindelijk is het aandachtigheid die ervoor zorgt dat dagelijkse activiteiten op een bijzondere manier uitgevoerd – dus geritualiseerd – worden, waardoor ze beladen worden door een betekenis die op een metaforische manier overdrachtelijk is. Aandachtigheid voor zowel het eigen leven en de dagelijkse activiteiten die daarin voorkomen, evenals voor het leven van anderen, is een door ritualisatie gekweekte basishouding. Op deze manier kan ritualisatie bijdragen aan spirituele groei. Het begrip 'ritualisatie' zal later gebruikt worden voor de analyse.

2.1.2 Ritualiseren

Grimes definieert ritualiseren als "the act of deliberately constructing a ritual or increasing the degree to which an activity is ritualized."[30] Deze term is belangrijk omdat het verwijst naar de emotionele en cognitieve processen waaruit rituele creativiteit bestaat. Het gebeurt volgens Grimes "on the margins, on the thresholds"[31]. Ritualiseren kan volgens Quartier de verweving inhouden van "persoonlijke en traditionele elementen die je op je eigen wijze vormgeeft"[32]. Het gehalte van individuele inbreng is bij ritualiseren dus hoog en als zodanig kan deze activiteit goed geschikt zijn voor de hedendaagse (westerse) mens met zijn nadruk op individualiteit. Dit wordt ondersteund door het artikel "Liquid Ritualizing" van William R. Arfman, die het ritualiseren van de collectieve herdenkingen in Nederland beschrijft. Ondanks de specifieke context van stervensrituelen waarbinnen hij zijn observaties maakt, constateert hij dat "it seems improbable that the insights gained here are limited to this case study alone, given that they concern responses to fundamental changes in society that affect religion in general."[33] Arfman maakt onderscheid tussen geworteld en vloeibaar ritualiseren, waarbij het eerste in de religieuze traditie gekaderd wordt en het tweede gekenmerkt wordt door "an openness toward ritual transfer, the importance of networks, which is complemented by the seemingly paradoxical importance of locality, and, finally, an

[28] Thomas Quartier, *Liturgische spiritualiteit* (Heeswijk, Averbode: Berne Media, 2017), 13.
[29] Quartier, *Liturgische spiritualiteit*, 17.
[30] Grimes, 344.
[31] Grimes, 193.
[32] Quartier, *Buffet en rozenkrans* (Baarn: Adveniat, 2023), 9.
[33] William Arfman, "Liquid Ritualizing," *Journal of Religion in Europe* 7, no. 1 (2014): 1–25, https://doi.org/10.1163/18748929-00701001, 24.

embracing of instability as not just a problem to be overcome, but a virtue as well."[34] Ritualisatie kan dus gebruikmaken van verschillende rituele tradities die aangereikt worden door het persoonlijk netwerk van de ritualist. Dit gebeurt allemaal in een context buiten rituele tradities die gekenmerkt wordt door ruimte voor invididuele keuze en flexibiliteit. Net als bij ritualisatie speelt ook bij ritualiseren doelmatigheid een belangrijke rol.

Bell gebruikt de term ritualiseren niet; spreekt in plaats daarvan over een ritueelachtige activiteit, wat een veel bredere categorie is. Wel schrijft ze over "creating one's own rituals"[35] en geeft in deze context ook een hint voor de rol die het ritualiseren speelt voor persoonlijke groei: "Ritual is approached as a means to create and renew community, transform human identity, and remake our most existential sense of being in the cosmos."[36] Rituele creativiteit zou dus na het succes van rituele studies aan de wieg hebben gestaan van al deze weldadige effecten. Arfmans artikel problematiseert echter waar Bell lijkt te spreken over een vanzelfsprekend effect van rituelen. Arfman observeert dat het een uitdaging is om een goed ritueel te creëren. Een goed, effectief ritualiseren moet volgens hem de ritualist engageren, veranderen en betekenisvol zijn. De autoriteit die vroeger over de effectiviteit van het ritualiseren waakte, was de kerk en die beschikte over "a shared worldview which largely ensured such experiences."[37] De laatmoderne mens beschikt echter niet meer over zo'n symbolisch universum dat zich als een collectief vastgehouden paraplu zou uitstrekken over de hoofden van een heel volk. Wat het ritualiserende volk in dat geval rest, is volgens Arfman een rituele transfer die optreedt als de context van een rite verandert zodat "elements of rites from other traditions will be adapted."[38]

Arfman laat dus zien dat het niet meer de religieuze traditie is, met haar specifieke en typerende gewortelde rituelen, die een beslissende en begrenzende rol speelt in het ritualiseren, noch wat betreft vorm, noch wat betreft betekenis. De beslissende factor van welzijn dat ritualisten volgens Bell van ritualiseren verwachten, vloeit uiteindelijk niet voort uit de religieuze traditie die de betekenissen van ritueelachtige activiteiten overziet en begrenst, maar door de centrale rol die ritueel als fenomeen in de menselijke ervaring speelt. Bell reflecteert op de rol die de wetenschappers van rituele studies hebben gespeeld in het opwaarderen van rituelen als een universeel menselijk fenomeen: "Belief in ritual as a central dynamic in human affairs [...] gives ritualists the autority to ritualize creatively and even idiosyncratically."[39] Het komt volgens haar gedeeltelijk door de successen van rituele studies als wetenschappelijke discipline dat rituologen en niet-religieuze autoriteiten als de professionals op het gebied van ritueel gezien worden. Als zodanig mogen ze ook uitspraken doen over de effecten van ritueel. In deze paragraaf komen de termen 'ritualiseren', 'rituele transfer', 'geworteld' en

[34] Arfman, 24
[35] Bell, 264.
[36] Bell, 364.
[37] Arfman, 8.
[38] Arfman 21.
[39] Bell, 264.

‘vloeibaar ritualiseren’ voor. Ritualiseren wordt afzonderlijk besproken in paragraaf 3.3. ‘Rituele transfer’, ‘geworteld’ en ‘vloeibaar ritualiseren’ worden in de analyse gezamenlijk besproken besproken worden in paragraaf 3.4.

2.1.3 Rite

Grimes waagt zich na een aanzienlijk aantal wetenschappelijke nuanceringen en omzeilingen wel aan een abstracte definitie van een rite. Van invloed is dat hij genoeg heeft gehad van poststructuralistische, taal-filosofische waarschuwingen van de volgende soort: “Just because the concepts are constructions does not mean that the events don’t exist or that we can’t define the words we use to refer to them.”[40] Zijn definitie luidt: rite is “a specific enactment in a specific place and time, synonym for ‘a ritual’”[41]. Rite is volgens Grimes herkenbaar voor mensen uit een bepaalde cultuur en wordt herkend als anders dan gewoonlijk. De laatste karakteristiek is dat riten “[form] a part of some larger whole, a ritual system or ritual tradition that includes other rites as well”[42]. Dit is eerder een definitie via familie karakteristieken, zoals ik in de inleiding aangaf, dan een formele definitie.

In tegenstelling tot Grimes geeft Bell geen formele definitie, maar verdeelt liever deel drie van haar boek in twee grote delen. In het eerste deel gaat zij uit van activiteiten waarbij de meeste mensen het erover eens zouden zijn dat het goede voorbeelden zijn van waar het in ritueel om gaat. Bell karakteriseert deze onproblematische voorbeelden van ritueel als ”communal, traditional and rooted in beliefs in divine beings of some sort.”[43] Dit zijn minder abstracte kenmerken dan degene die Grimes noemt. De verbinding van rite met religie is het meest duidelijk in deze definitie van Bell. Als zodanig is de verbinding tussen rite en spirituele groei of groei in een bepaalde geloofstraditie duidelijker en directer dan bij de andere twee types ritueel, omdat de religieuze betekenissen duidelijk gedefinieerd en breed gedeeld zijn door de spirituele autoriteiten in wier traditie de specifieke rite behoort. Gezien vanuit het perspectief van de deelnemers aan een rite kan de rite gezien worden als ”simply the appropriate response to the existence of God, the presence of ancestors, the demands of tradition and history”[44]. Nadat Bell de zes eerder beschreven types van onproblematisch herkenbare rituelen heeft besproken, begint ze met een behandeling van ritueelachtige activiteiten die ze wederom rondom zes karakteristieken groepeert, die aangeven ”how cultures ritualize or deritualize social activities.”[45] Het zijn deze zes karakteristieken die ik nu ga bespreken. De term die ik voor de analyse zal gebruiken is ‘rite’.

[40] Grimes, 188.
[41] Grimes, 343.
[42] Grimes, 192.
[43] Bell, 94.
[44] Bell, 137.
[45] Bell, 138.

2.2 Eigenschappen van ritueel handelen

2.2.1 Formalisme

Bell noemt formalisme als een kenmerk op basis waarvan mensen het meest geneigd zijn om te zeggen of het om een ritueel gaat of niet. In hun recentelijke bijdrage aan rituele studies, *Ritual: What It Is, How It Works and Why* spreken Robbie Davis-Floyd en Charles D. Laughlin over formalisme als volgt uit: "You know you are in the presence of formal ritual when things are no longer casual but precise, when order matters, when the feeling is formal."[46] Formaliteit zorgt ervoor dat de deelnemers of getuigen van een ritueel zich proberen te voegen naar de formele, precieze sfeer van de handelingen. Je kunt niet zomaar iets gaan doen omdat je daar zin in hebt. Formaliteit zorgt er volgens Bell voor dat bewegingen, gedrag en woorden als minder persoonlijk en individueel worden beschouwd. Dit heeft gevolgen voor wat uitgedrukt kan worden: "By limiting or curbing *how* something can be expressed, restricted codes of behaviour simultaneously influence *what* can be expressed as well."[47] Als iets geformaliseerd is, merkt Bell op, wordt het lastiger om ermee oneens te zijn. Davis-Floyd en Laughlin noemen deze eigenschap "a sense of inviolability - the ritual must proceed according to prescribed formulas."[48] Het effect dat het formalisme van ritueel in de deelnemers of publiek veroorzaakt, noemt Bell losse sociale goedkeuring die veroorzaakt wordt door geformaliseerd gedrag en woorden. Daarbij komt:, "formalization forces the speaker and the audience into roles that are more difficult to disrupt."[49]

Volgens Davis-Floyd en Laughlin zijn het niet allen de voorganger en het publiek die een rol aannemen. Zij vatten het effect van formalisme breder op en verbinden hem met het wereldbeeld waarvan het ritueel een onderdeel is of die hij uitdrukt: "you set the little gear in motion with your careful ritual performance, and get the psychological and very comforting feeling that cranking the little gear will set a larger process in motion— you do your part, then the gods will be obliged to do theirs."[50] Davis-Floyd en Laughlin focussen in hun commentaar op het formalisme van ritueel op de cognitieve en emotionele mechanismen die in werking gezet worden door het ritueel. Een onderdeel van deze mechanismen is het verdelen van de rollen tussen de ritualist en de kosmische krachten of godheden met het oog op het bereiken van een voor de ritualist gunstig effect. In feite gaat het in dit voorbeeld dat de vissers van Trobriand eilanden betreft om een dienst bewezen door de mens aan de goden die dan een wederdienst bewijzen in de vorm van een veilige terugkeer uit diepe, gevaarlijke wateren met visvangst. Bell zou zulke handeling onder een van haar zes genres van herkenbare rituelen plaatsen, namelijk *rites of exchange and communion*. Het begrip 'formalisme' zal later gebruikt worden voor de analyse.

---

[46] Robbie Davis-Floyd en Charles D. Laughlin, *Ritual: What It Is, How It Works and Why* (New York: Berghahn Books, 2022), 122. Cursief origineel.
[47] Bell, 139.
[48] Davis-Floyd and Laughlin, 148.
[49] Bell, 140.
[50] Davis-Floyd and Laughlin, 131.

2.2.2 Traditionalisme

Traditionalisme is volgens Bell een manier om activiteiten te laten lijken op of voor dezelfde te laten doorgaan als oudere culturele precedenten. Traditionalisme heeft te maken met het behouden van waarden uit het verleden. Grimes verwoordt deze eigenschap als volgt: "Ritual actions are sometimes used to ensure that treasured persons or paradigmatic historical events are not forgotten. Rituals are devices for hanging onto values."[51] Zowel Grimes als Bell benadrukken de relatieve nieuwigheid van de waarden en hun geconstrueerdheid. Grimes beweert over rituele traditie dat het herschapen wordt elke keer dat het uitgevoerd is en Bell voegt toe dat tradities kunnen worden gecreëerd. Hoewel religies en culturen hun best doen om een appel te maken op het eerbiedwaardige ouderdom van hun tradities en de waarden die ze representeren, "ritual is uniquely able 'to make traditional that which is unexpected and new.'"[52] Het is traditionalisme samen met formalisme die volgens Bell de niet-functionele aard van activiteiten onderstreept.

Elke religieuze traditie heeft haar waarden die zich de desbetreffende ritualisten eigen kunnen maken door de voortdurende herhaling van rituelen. Uiteindelijk kunnen mensen die rituelen voldoende lang en intensief uitvoeren, doordrongen worden van de waarden die afstammen van het "cognitive matrix/belief system"[53], een sleutelwoord in het begrijpen van het effect van rituelen volgens Floyd-Davis en Laughlin. Dit effect kan geschaard worden in de categorie van bijdrage aan spirituele groei. Met traditionalisme bestaat echter altijd ook het gevaar dat het conserverend effect van ritueel *an sich* verheerlijkt wordt en dat de waarden achter het ritueel verabsoluteerd worden. Schrijvend over de context van de katholieke traditie waarschuwt Michaela Vlčková voor deze valkuil en de negatieve psychologische staat die achter traditionalisme schuil kan gaan:

> Unilateral clinging to tradition, form, doctrine or unreflected-upon performance of external actions can lead to ritualism, emptying the inner content and meaning of the ritual, and to performing ritual acts without participants identifying with their content. Clinging to the outer form, tradition and doctrinal aspects may be a concealment of one's own insecurity, unwillingness, or reluctance towards responsible discernment.[54]

De termen 'traditionalisme' en '*invention of tradition*' zullen later afzonderlijk besproken worden in de analyse van het auto-etnografisch verslag.

---

[51] Grimes, 313.
[52] Bell, 149.
[53] Floyd-Davis en Laughlin, 263.
[54] Michaela Vlčková, "The Nature of Certainty in Ritual." *Auc Theologica* 9, no. 2 (2020): 35–43, 42, https://doi.org/10.14712/23363398.2020.4.

2.2.3 Onveranderlijkheid

Onder onveranderlijkheid verstaat Bell "a disciplined set of actions marked by precise repetition and physical control."[55] Het is onder anderen onveranderlijkheid die een kader rondom een ritueel vormt. Het kader is een belangrijk element van Floyd-Davis' en Laughlins perspectief op ritueel. Rituele kaders kunnen bestaan uit altaren of gebouwen. Het zijn plaatsen die de energie of kracht die losgemaakt wordt door het ritueel kunnen bevatten en tentoonstellen. Floyd-Davis en Laughlin gebruiken de term onveranderlijkheid niet, maar opereren wel met het begrip orde die zij illustreren aan de hand van rituele handelingen in sport. De waarschuwing die ze uitspreken ten overstaan van alle op rituele effectiviteit vertrouwende atleten toont aan wat het belang van onveranderlijkheid en de juiste orde is voor ritueel: "if you are going to use ritual to enhance your courage and increase your chances of success, it is wise to be conscious about your use of ritual and to be sure that you complete the process fully and properly."[56] Bell sluit aan bij de waarschuwing van Floyd-Davis en Laughlin en maakt in verband met onveranderlijkheid een opmerking waarin ze de kenmerken ervan verder beschrijft: "Activities that are merely routinized are not the best examples of the ritual-like nature of invariance unless they are also concerned with precision and control."[57] Hiermee geeft Bell een handige aanwijzing voor ritualiserende creatievelingen. Volgens Floyd-Davis heeft de effectiviteit van ritueel gedrag in sport te maken met "an entrainment of neural circuits and motor sequences that facilitates carrying out the decisive act (throwing the ball) without the need for planning or thought."[58] In de analyse zal ik de rituele eigenschappen 'onveranderlijkheid' en 'routine' bespreken onder een gezamenlijke paragraaf, namelijk 3.9.

2.2.4 Het volgen van regels

Zowel Grimes als Bell vergelijken ritueel met sport en verbinden deze eigenschap met het volgen van regels. Het zijn regels die volgens Bell het verschil maken tussen een sportwedstrijd en gewelddadige chaos. Het is in de nadruk op regels dat een ritueel een raakvlak heeft met sport volgens Grimes: "A ritual is like a game insofar as both have rules and spatial boundaries."[59] Een andere menselijke bezigheid die ook afhankelijk is van regels voor haar legitimering en daardoor een rituele karakter heeft is oorlog, beweert Bell: "such rules have helped to make the activities of killing appear civilized, humane, and expressive of important values such as loyalty, freedom or definitions of manhood."[60] In zijn in kaart brengen van ritueel door middel van vergelijkingen met andere menselijke activiteiten, in dit geval sport, stelt Grimes dat regels ook te maken hebben met een eerder genoemde karakteristiek van ritueel, namelijk traditionalisme. Hij traceert de ontwikkeling van premoderne-rituelen tot de sportwedstrijden van vandaag en observeert dat de functie van regels een van de aspecten is waarop de

[55] Bell, 150.
[56] Floyd-Davis and Laughlin, 142.
[57] Bell, 150.
[58] Floyd-Davis and Laughlin, 143.
[59] Grimes, 212.
[60] Bell, 154.

ontwikkeling van ritueel naar sport zichtbaar is. In verband met de kenmerken van premoderne, ritualistische sport zegt Grimes dat de regels verbonden waren met een traditie, "not a deliberate invention or means to an end but rather an expression of cumulative practice."[61]

In verband met het religieuze aspect van ritueel zou het volgen van regels misschien als een van de rituele technologiëen of *ritual drivers* genoemd kunnen worden, die Floyd-Davis en Laughlin aanduiden als een belangrijk mechanisme voor het bereiken van een effect in een ritueel. Ze beschrijven *ritual drivers* als repetitieve en symbolische prikkels zoals drummen, zingen en dansen. Deze *drivers* "enable collective rituals to focus the emotions of participants on intensifying the ritual's underlying message(s)."[62] Het ritueel speelt zo via emotie een beslissende rol in het proces van het eigen maken van overtuigingen, betekenissystemen of geloofsartikelen. Door het beschrijven van dit mechanisme wordt het duidelijk hoe de functie van persoonlijke groei met het ritueel samenhangt. Iemand die zich intuïtief bewust leek te zijn van dit mechanisme scheen volgens Talal Assad Sint Benedictus te zijn tijdens het samenstellen van zijn Regel die als model functioneert voor de meeste monastieke ordes van het Latijnse Christendom: "liturgy was a disciplinary program for acquiring Christian monastic virtues. Such a discipline ensured that inner motives and outer behavior coincided."[63] De begrippen 'regels' en '*ritual drivers*' zullen later gebruikt worden voor de analyse.

2.2.5 Sacraal symbolisme

Bell identificeert symbolisme als kenmerkend voor het ritueel, maar om te begrijpen wat een symbool is moeten wij ons wenden tot Floyd-Davis en Laughlin die twee grondleggers van rituele studies citeren: "Symbols serve as 'vehicles for conception' (Geertz 1973). Claude Lévi Strauss (1995) has said that symbols are 'goods to think with.'"[64] Gregory Pecklers legt uit wat de samenhang is tussen symbool en betekenis: "Symbols convey many meanings; they are multivalent. Thus, symbols carry different functions depending on the context."[65] De context is belangrijk voor de betekenistoekenning aan een symbool. Wat hierin een rol speelt zijn de interpretatiekaders van de waarnemenden. Het symbool vormt een verbindend element tussen de alledaagse werkelijkheid van de ritualisten en de andere, transcendente werkelijkheid, het "andere van alle werelden"[66].

Louise Maria Chauvet spreekt in deze context van een symbolische breuk. "Ritual always involves a symbolic rupture with the everyday, the ordinary [...] - the place of religious ritual is always 'consecrated' that is, set apart, taken out of its ordinary status as a neutral space by a symbolic marker of some kind"[67] Het is door de symbolisering

---

[61] Grimes, 213.
[62] Floyd-Davis and Laughlin, 262.
[63] Grimes, 190.
[64] Floyd-Davis and Laughlin, 16.
[65] Keith Pecklers, *Worship: A Primer in Christian Ritual* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2003), 3.
[66] Aukje van Rooden, *Literatuur, autonomie en engagement. Pleidooi voor een nieuw paradigma* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), 98.
[67] Louise Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 330.

van de rituele ruimte als een plaats waar de andere werkelijkheid voelbaar kan worden of voor even betreden kan worden dat de ruimte afgezonderd wordt van het dagelijks gebruik. Chauvet verbindt aan de symbolische functie van rituelen zijn zorgen over de katholieke liturgie die door de te grote of juist te kleine afstand tussen de alledaagse en de transcendente werkelijkheid of getrivialiseerd wordt of te hiëratisch, overmatig heilig wordt. Als de symbolische breuk namelijk niet gebeurt omdat het symbool te bekend en eenduidig is geworden of omdat de transcendente werkelijkheid zo ver verwijderd staat van de leefwereld van de ritualisten, wordt het behalen van het effect van een ritueel moeilijk gemaakt.

Bell wijst er door middel van het voorbeeld van behandelen van de Amerikaanse vlag als een sacrale object op dat het beslissende factor dat een symbolische object verheft tot iets wat de sacrale betekenis genereert en uitdrukt, is de rituele omgang ermee. Het zijn echter niet alleen objecten die door de speciale omgang ermee deze sacrale symboliek kunnen verkrijgen, maar ook plaatsen, gebouwen en zelfs mensen. Omdat 'symbool', 'symbolische breuk', 'trivialisering', 'hiëratisme' en 'multivalentie' allemaal begrippen zijn die te maken hebben met sacraal symbolisme, zullen ze in de analyse in paragraaf 3.11 gezamenlijk besproken worden.

2.2.6 Performativiteit

In zijn poging om ritueel in kaart te brengen door middel van de strategie van familie-karakteristieken vergelijkt Grimes ritueel met andere aanverwante activiteiten. Een daarvan is theatervoorstelling: "A ritual is not a performance because performances are more audience oriented, and they aren't really believed in. [...] A ritual is like a performance insofar as both allow people to see other people act."[68] Deze beschrijving bevat twee belangrijke aspecten: het geloof en het lichamelijke aspect van acteren of gedrag (afhankelijk van hoe wij het woord *act* vertalen). Eerst het geloof: Floyd-Davis en Laughlin gebruiken een van hun sleutelwoorden waarmee ze het mechanisme beschrijven waardoor het uitvoeren van een ritueel tot geloof leidt, namelijk *entrainment*: "rituals [...] focus the emotions of participants on the calculated intensification of their messages"[69] De kunst van het uitvoeren en acteren van het rituele drama speelt een belangrijke rol in hoe goed het ritueel erin slaagt om zijn boodschappen, betekenissen of waarden over te brengen. Dit versterkt dan weer de achterliggende geloofsopvattingen of wereldbeelden achter het ritueel.

Wat verder de kracht van ritueel als voorstelling versterkt is zijn lichamelijkheid: "A major characteristic of ritual— a major part of its anatomy— is that it is performed. You cannot fully participate in a ritual by reading about it— you have to be there [...]. Rituals are embodied [...] sensory— and thus must be experienced."[70] Grimes gebruikt een analyse van theater als sjamanistisch ritueel van David Cole om het belang van lichamelijkheid te benadrukken: "theater is 'an opportunity to experience imaginative

[68] Grimes, 211-212.
[69] Floyd-Davis and Laughlin, 157.
[70] Floyd-Davis and Laughlin, 157.

life as physical presence.'"[71] Om de lichamelijkheid van ritueel en theater van elkaar te onderscheiden en om ervoor te zorgen dat er geloof gehecht wordt aan de boodschap van het ritueel wijst Bell op nog een noodzakelijk ingrediënt van ritueel dat voor rituele *entrainment* zorgt:

> transcendent ideals and concrete realities can all be evoked by how some activities, place, or people are set off from others. Intrinsic to performance is the communication of a type of frame that says 'This is different, deliberate and significant – pay attention.'[72]

Uiteindelijk is het de context die een (religieus) ritueel en theater van elkaar onderscheiden, bijvoorbeeld door de aanwezigheid van de sacrale symbolen bij het eerste fenomeen en hun afwezigheid bij het tweede. Hiermee hebben wij de beschrijving afgerond van het spectrum van rituele activiteiten en de aspecten die hen kenmerken en waardoor ze of dichter bij het concept ritueel staan of dichter bij een ander concept dat het menselijk handelen kenmerkt. De termen die ik op basis van deze paragraaf voor de analyse zal gebruiken zijn 'performativiteit' en '*entrainment'* en ik bespreek ze samen in paragraaf 3.12.

2.3 Specifieke rituele situaties in geestelijke verzorging

In geestelijke verzorging komen specifieke situaties voor waarin de existentiële aspecten van het menselijk leven aangeraakt worden. Men wordt ook vaker, intenser en op een bewuste manier geconfronteerd met ervaringen van contingentie, of in het eigen leven, of in de levens van anderen. Deze context vormt de ideale omstandigheden voor het uitvoeren van rituelen die helpen om met deze liminale en crisis-ervaringen om te gaan. In het volgende deel zal ik me wederom eerst richten op een specifieke rituele vorm van het overgangsritueel en daarna op de eigenschappen van een andere rituele vorm, namelijk de stervensrituelen.

2.3.1 Focus op rituele vormen: Overgangsrite

Een relevant subtype van ritueel waarmee geestelijk verzorgers in aanraking kunnen komen is het overgangsrite. Deze term werd voor de eerste keer in 1909 gebruikt door Arnold van Gennep als een overkoepelende toevoeging en abstrahering bij beschrijvingen van specifieke ceremonies:

> theoreticians have rarely attempted a classification of these ceremonial patterns. There are excellent works on one or another of their aspects but only a few carry through a complete set of ceremonies in order from beginning to end, and still fewer are the studies of ceremonial patterns in relation to one another.[73]

Overgangsrites bestaan volgens Van Gennep van 3 fases, namelijk *rites of separation*, *transition rites*, and *rites of incorporation*. Het doel van deze rites is "(to) accompany a

[71] Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 1 (1984), x.
[72] Bell, 160.
[73] Arnold van Gennep, *Rites of Passage* (London: Routledge, 2013), 10.

passage from one situation to another or from one cosmic or social world to another."[74] Op een andere plaats voegt Van Gennep toe dat het streven bij een overgangsritueel is dat de maatschappij als geheel geen ongemak of schade zou ervaren. Dit suggereert dat de overgang van de ene toestand of wereld nar een andere is een risicovolle onderneming waarbij de stabiliteit van niet allen de individu, maar ook de hele maatschappij onder druk staat. Daarin is de derde fase, incorporatie, van cruciaal belang.

Deze abstracte indeling in drie fases kunnen wij toepassen op vele individuele rites, ritualisaties en instanties van ritualiseren: van de onderliggende structuur van de katholieke mis, via een pelgrimstocht, tot de "life cycle rites (that) culturally mark a person's transition form one stage of social life to another."[75] Bell benadrukt het sociale leven in tegenstelling tot de biologische veranderingen zoals geboorte of puberteit. Dit maakt het aannemelijk dat Van Gennep overgangsrite beschrijft als datgene wat ervoor zorgt dat de doorgang van de leden van de maatschappij door verschillende fases heen haar geen schade berokkent. Bell stelt het belang van de sociale orde boven die van de biologische orde, wat binnen rituele studies uit te leggen is door de aanwezigheid van overtuigingen die het sociale leven bepalen. Het belang van de biologische orde moet echter ook niet over het hoofd gezien worden omdat, zoals socioloog Bjørn Thomassen beweert, overgangsrite ook te maken heeft met het markeren van overgangen die tijd betreffen. Een andere aspect van de het menselijk bestaan waar overgangsrites ook van toepassing zijn, is ruimte: "in his work on the Christian pilgrimage Turner [...] argued that pilgrimage shares aspects of liminality because pilgrims become equal by distancing themselves from mundane structures and their social identities"[76]

Van de drie fases van een overgangsrite wil ik me vooral richten op de liminale riten, zoals Van Gennep de transformatierite noemt. De fase van scheidingsrite is duidelijk: de ritualist verlaat een dagelijkse ruimte, eindigt een fase in zijn leven of markeert het einde van zijn identificatie met een bepaalde groep. De laatste fase van integratie, of, volgens Van Gennep de postliminale rite, is ook duidelijk: nadat de ritualist een transformatie heeft ondergaan wordt hij of zij heropgenomen in de maatschappij, een nieuwe groep, of keert van de rituele ruimte terug naar de dagelijkse ruimte. Het is echter liminaliteit die buiten de context van rituele studies een rol is gaan spelen voor het denken in andere wetenschapsgebieden, bijvoorbeeld in sociologie of geesteswetenschappen.

Thomassen definieert liminaliteit als "the experience of finding oneself at a boundary or in an in-between position, either spatially or temporally."[77] Hij verstaat liminaliteit geobserveerd door vroeg 20e -eeuwse antropologen als een universele menselijke ervaring: "Human beings go through all sorts of liminal experiences, and quite often at that. Human existence without liminality is simply not possible."[78] Dit maakt duidelijk waarom Van Gennep de structuur van overgangsrite in veel verschillende fenomenen en

[74] Van Gennep, 11.
[75] Bell, 94.
[76] Thomassen, 42.
[77] Thomassen, 40.
[78] Thomassen, 40.

rituelen vond. Thomassen suggereert zelfs dat ritueel als zodanig "can largely be understood as frozen representations of a liminal passage or experience, repeated again and again in memory of the importance of that liminal event and how it was dealt with."[79] Omdat liminaliteit aanduidt hoe mensen met verandering omgaan, raakt het zijn in een liminale fase aan contingentie; er is geen zekerheid omtrent het resultaat. Een persoon in de liminale fase weet niet of de integratie in de maatschappij of het behalen van een nieuwe sociale status zal lukken. Bovendien kunnen ze ook niet weten hoe ze zelf getransformeerd zullen worden. Ze moeten in de laatste, integratieve fase dus ook met zichzelf, met wie ze geworden zijn, verzoend worden. Thomassen wijst er echter op dat het aspect van verandering niet alleen voor de individu geldt: "Turner [...] showed how ritual passages served as moments of creativity that freshened the societal makeup."[80] Gezamenlijk met de term 'overangsrite' zullen zijn drie fases, '*rite of separation*', '*rite of transition*' en '*rite of incorporation*' besproken worden in paragraaf 3.13.

2.3.2 Focus op rituele eigenschappen: stervensrituelen

In de categorisatie die Bell aanbrengt nemen stervensrituelen geen speciale plaats in. Geen van de al aangehaalde theoretici vermelden rituelen rondom de dood als een afzonderlijke categorie in hun poging om rituelen in het algemeen te belichten. Quartier observeert de dimensies van stervensrituelen op het voorbeeld van een veranderende rituele situatie in Nederland. In het kader hiervan belicht hij drie dimensies van de rituele praktijk rondom het kerkelijk feest van Allerzielen en de moderne vormen ervan. De drie dimensies hebben te maken met het overbruggen van kloven die rouwrituelen teweegbrengen in het kader van de integrerende fase van een overgangsrite.[81] De drie dimensies van stervensrituelen zijn volgens Quartier "the relationship with the deceased, the social environment and the system of meaning - the deity."[82] Binnen deze drie dimensies identificeert hij steeds twee polen die de ideale en prototypische situatie met betrekking tot de desbetreffende dimensie aangeven in het klassieke of hedendaagse ritueel repertoire. De polen worden gecontextualiseerd door de beschrijving van de theologische achtergrond van het katholieke stervensritueel en de seculiere, kunstzinnige projecten rondom Allerzielen, *Allerzielen Alom*.

Relatie met de overledene

Het is een van de functies van het stervensritueel om de verandering van status in het denken en voelen van de naasten ten opzichte van de overledenen te begeleiden. De hedendaagse, seculariserende en personaliserende ontwikkelingen geven dit proces vorm door de nadruk te leggen op "building an ongoing attachement to the person"[83] in tegenstelling tot de klassieke katholieke rite dat de overledene loslaat en zich van deze emotionel probeert af te sluiten. Quartier koppelt de twee polen, continuïteit en discontinuïteit in relatie tot de overledene aan twee concepten uit de

[79] Thomassen, 40.
[80] Thomassen, 46.
[81] Quartier, 2010, 336.
[82] Quartier, 2010, 336.
[83] Quartier, 2010, 337.

herdenkingstheorie van Aleida Assmann, *fama* and *pietas*. *Fama* illustreert de betekenissen en opvattingen achter de continuïteit die typeert de hedendaagse relatie tot de overledene. *Fama* "comemmorates the dead on the basis of their achievements in their lifetime."[84] *Pietas* is daarentegen "geared to a metaphysical existence after death"[85] waarbij de aardse prestaties of eigenschappen minder belangrijk of zelfs irrelevant worden. Als zodanig drukt *pietas* de ideeën over het hiernamaals geponeerd in de katholieke stervensliturgie.

Sociale omgeving

De tweede dimensie van Quartiers beschrijving van stervensrituelen heeft te maken met de relatie tot de sociale omgeving van de naasten die uitgedrukt wordt door hun rituele praktijk. Hun omgeving vindt de naasten in een liminale fase "'betwixt and between' and essentially released from the immediacy of structure"[86], stelt de onderzoeker in rituele studies, Brenda Mathijssen. Ze wijst erop dat het ritueel niet alleen een functie heeft in het beschermen van het sociale weefsel, maar ook in het produceren ervan door het verstrekken van "an experience of 'communitas' or shared support."[87] Vandaag de dag zijn de "boundaries of the community"[88] volgens Mathijssen vager en worden beïnvloed door persoonlijke keuzes. Dit is gereflecteerd ook in de polen die volgens Quartier de spanning aangeven waartussen de rituele praktijk rondom het sterven zich in de 21e eeuw bevindt in Nederland. De twee polen zijn individueel en collectief. De individuele pool kan weer in verband gebracht worden met *fama*: de overledene wordt op een gepersonaliseerde manier herdacht als individu met al hun karakteristieken. *Pietas* hoort bij de collectieve pool waar de overledene herdacht wordt als een ziel die net als miljoenen andere zielen opgaat in een collectieve bestemming (hemel, hel of vagevuur).

Acherliggende betekenissysteem

Uiteindelijk rest er nog de vraag van een passende betekeniskader waarbinnen de overledene herdacht kan worden door de naasten. Wat dat betreft heeft de katholieke religieuze traditie (zoals het religieuze tradities betaamt) vastomlijnde, concrete en expliciete ideeën over de plaats van de overledene: "images of life after death in a transcendent sense help the bereaved to place the deceased."[89] De hedendaagse, veelal ontkerkelijkte naasten "do not always distinguish between transcendence and immanence and the place the deceased is assigned [...] is often located in this world."[90] Volgens het katholieke rituele repertoire hoopt de overledene op Gods barmhartige oordeel waarna hij zich in de hemel zal bevinden. Er is dus een grote nadruk op transcendentie in het betekenissysteem. In de moderne stervensrituelen leeft de overledene voort in deze wereld, bijvoorbeeld in het hart of in de herinneringen van zijn

---

[84] Quartier, 2010, 338.
[85] Quartier, 2010, 338.
[86] Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London: Routledge & Kegan,1969), 132.
[87] Brenda Mathijssen, *Making Sense of Death. Ritual practices and situational beliefs of the recently bereaved in the Netherlands* (Wenen: Lit Verlag, 2017), 30.
[88] Mathijssen, 30.
[89] Quartier, 2010, 337.
[90] Quartier, 2010, 337.

naasten. Quartier relativeert aan het einde van zijn artikel het scherpe contrast tussen de polen binnen de drie dimensies en de oude en nieuwe vormen van stervensrituelen, onder anderen ook op basis van bevindingen uit onderzoek onder de deelnemers aan het nieuwe ritueel *Allerzielen Alom*. Ook Mathijssen concludeert uiteindelijk dat de stervensrituelen niet tot de begrafenis gereduceerd kunnen worden. Zij beschrijft het stervensritueel door middel van deze definitie: "protracted process of accumulative rites that takes the living through various phases of separation, transition and incorporation, according to the ways the living perceive the condition of the deceased."[91] Onder het begrip 'stervensrituelen' zal ik zijn drie eigenschappen bespreken op basis van de polen die het hedendaagse spanningsveld aangeven: 'continuïteit' x 'discontinuïteit', 'individueel' x 'collectief' en 'transcendentie' x 'immanentie'.

2.4 Emotionele theorie

In de volgende twee paragrafen richt ik me op termen die mij kunnen helpen om de ervaringen te analyseren, die mijn auto-etnografisch verslag bevat. Het gaat namelijk om emotionele en spirituele ervaringen, wat overeenkomt met de consistente focus op de persoonlijke en spirituele functie van het ritueel die ik in dit hoofdstuk steeds beschrijf. De emotionele ervaringen zal ik analyseren aan de hand van het boek *Het verdeelde gemoed* van Hubert Hermans omdat zijn aanpak aanknopingspunten biedt om de verbinding met de term zingeving te leggen.

Volgens Hermans zijn de menselijke ervaringen terug te leiden op twee "grondmotieven: het streven naar zelfbevestiging en het zoeken naar verbondenheid met de ander."[92] Het motief van zelfbevestiging noemt hij motief Z en het motief van verbondenheid het motief A (voor ander). Gebieden waar mensen waarde aan hechten gaan "altijd samen met gevoelens. [...] Aan de hand van de gevoelens kunnen we constateren welk van de twee grondmotieven wordt aangesproken."[93] Hermans deelt vervolgens 4 belangrijkste gevoelens bij elk van de grondmotieven in en voegt eraan toe dat er van beide soorten meer gevoelens bestaan. De precieze soort van gevoel hangt af van de rol dat een waardengebied speelt in het leven van de individu. Onder de gevoelens van zelfhandhaving en zelfexpansie zijn eigenwaarde, kracht, zelfverzekerdheid en trots de belangrijkste. De gevoelstekenen van eenheid en verbondenheid zijn daarentegen tederheid, liefde, intimiteit en zorgzaamheid. Deze tweedeling maakt het mogelijk voor Hermans om de menselijke ervaringswereld in te delen in zes gebieden die meer of minder kunnen voorkomen bij elke persoon, waarbij iedereen "*zijn eenzijdigheden* heeft."[94]

De zes gebieden geeft Hermans weer als een cirkel als "symbool van de volledigheid van de menselijke ervaringswereld"[95] dat van positief (bovenkant van de cirkel) naar

[91] Mathijssen, 31.
[92] Hubert Hermans, *Het verdeelde gemoed* (Soest: H. Nelissen, 2002), 19.
[93] Hermans, 28.
[94] Hermans, 31. Cursief origineel.
[95] Hermans, 32.

negatief (onderkant van de cirkel) geordend is. Zo krijgen wij positieve Z gebieden (Z+, autonomie en succes), negatieve Z gebieden, (Z−, boosheid en agressie), positieve A gebieden (A+, eenheid en liefde), negatieve A gebieden (A−, de onbereikbare ander), negatieve gebieden die "gekenmerkt worden door de afwezigheid van zowel Z gevoelens als A gevoelens"[96] en aangeduid worden als LL (lage zelfbevestiging en lage eenheid met de ander). Hermans noemt dit de blokkerende gebieden die gekenmerkt worden door machteloosheid en isolement. Als deze gebieden aan de benedenkant van de cirkel van menselijke ervaring liggen, zitten de ZA gebieden aan de bovenkant. Het Z motief en A motief komt hierin op gecombineerde wijze tot uiting en de gerichtheid op de ander zowel als de zelfbevestiging komen hier bij elkaar wat door bijna iedereen als waardevol wordt beleefd. Hier raakt Hermans' beschrijving van dit gebeid aan een van de expertisegebieden van geestelijke verzorging, namelijk spirituele counseling: "Een goed gesprek levert eveneens een ZA ervaring op, wat door veel mensen wordt bevestigd. Zo'n verrijkend gesprek is bij uitstek een situatie waarin beide zijden tot hun recht komen, zowel de persoon zelf (Z) als de ander (A)."[97]

Zonder zelf het woord te gebruiken beschrijft Hermans de ZA-ervaring als een zingevende ervaring: de persoon ervaart daarbij sterk zijn individualiteit "terwijl hij tegelijk wordt opgenomen in iets dat meer en breder is dan hijzelf."[98] Het opgenomen zijn in iets dat de individu overstijgt hangt voor Hermans echter samen met een zoektocht dat de mens moet ondernemen. Op zoek naar het samenvloeien van Z en A gebieden in de bijzondere ervaringen van volheid, kracht en eenheid, wederzijdse bevestiging en bezieling is er sprake van "zwenken [...] tussen positieve en negatieve gevoelens en tussen zelfbevestiging en contact."[99] Om deze heen en weer beweging van ons gemoed te ontstijgen, moeten wij "een innerlijke kern tot ontwikkeling [...] brengen van waaruit de dingen in hun samenhang ontdekt worden en 'op hun plek vallen'"[100] In de definitie van Hans Schilderman heeft zingeving te maken met leidinggevende doelen en fundamentele waarden: "Zingeving is de interpretatie van het eigen leven vanuit waarden die als fundamenteel worden ervaren, en met het oog op doelen die als leidinggevend worden begrepen."[101] Het zijn de doelen en waarden uit Schildermans definitie die behulpzaam kunnen zijn in het organiseren van de zwenkende en zwevende massa van verdeelde en tegenstrijdige gevoelens beschreven in Hermans' theorie en die bijdragen tot de ontwikkeling van innerlijke kern waar hierboven sprake van is.

Binnen geestelijke verzorging zijn er benaderingen en instrumenten ontwikkeld voor het begeleiden van gesprekken die de innerlijke kern benaderen en tot uiting proberen te brengen. Een zeer gangbare benadering is de narratief-hermeneutische benadering waarbinnen Michael Scherer-Rath over zingeving op de volgende manier spreekt: "Het voorval wordt door een narratieve prestatie van zingeving in een ‚plot' ingewerkt. Wat

[96] Hermans, 49
[97] Hermans, 49.
[98] Hermans, 49.
[99] Hermans, 49.
[100] Hermans, 49.
[101] Hans Schilderman, "Zingeving", Lezing binnen het vak Grondslagen Geestelijke verzorging, Radboud universiteit, uitgesproken 6 december 2024.

eerst slechts een voorval was, krijgt nu als onderdeel van een verhaal een betekenis en wordt tot een zinvol geheel in een plot geconstrueerd."[102] Hermans spreekt van een ontwikkeling en Scherer-Rath gebruikt onder de invloed van de narratief-hermeneutische benadering het woord *plot*, maar beiden beschrijven zingeving als een proces waarin de afzonderlijke gevallen, of het nu gaat om gevoelens, of episodes uit eigen leven, zin krijgen door verbinding met elkaar aangaan en op de juiste plaats gesitueerd te worden. In mijn analyse zal ik op het emotionele aspect van daarin beschreven ervaringen reflecteren met inbegrip van de acht belangrijkste emoties verbonden met de Z en A grondmotieven. Deze verbind ik met de zes gebieden van emotionele ervaring. Behalve de hier genoemde emoties zal ik in de analyse ook andere emoties traceren die binnen de zes categorieën vallen maar in Hermans analyse niet bij naam genoemd zijn. De emotie kan verschillen afhankelijk van het waardengebied waarmee het verbonden is en het relatieve belang dat een bepaalde individu toekent aan het desbetreffende waardengebied. De begrippen waarmee de emotionele ervaringen in het auto-etnografisch verslag besproken worden zijn: Z−, boosheid en agressie (kracht); Z+, autonomie en succes (zelfverzekerdheid; eigenwaarde, trots); A+, eenheid en liefde (tederheid, intimiteit, zorgzaamheid), A−, de onbereikbare ander; LL, machteloosheid en isolement; ZA, volheid, kracht en eenheid, wederzijdse bevestiging en bezieling, liefde en zingeving. Omdat zingeving een belangrijke rol speelt in geestelijke verzorging wijd ik er in de analyse een afzonderlijke paragraaf aan, namelijk 3.16.

2.5 Contingentie

De geestelijk verzorger wordt in zijn werk vaak geconfronteerd met contingentie. Filosoof Kurt Wuchterl definiëert verschillende soorten contingentie als volgt: "*A proposition is contingent if, and only if, it is* ***possible*** *and* ***not necessary*** *at the same time*."[103] Hij wijst erop dat vanuit een naturalistisch perspectief contingentie uitgesloten is als er sprake is van noodzakelijke processen. Geconfronteerd met een ernstige diagnose verhouden de meeste mensen zich tot hun levens en de situatie niet als naturalisten en vragen zich af: "Why am *I* ill? With this question, however, the purely scientific point of view is abandoned; the perspective changes, and now issues relating to the inner experience of the person concerned are also raised"[104] Laat het nu precies het domein van innerlijke ervaring zijn waar de geestelijke verzorger in geïnteresseerd is. Het herkennen van contingentie in de verhalen van anderen en de begeleiding in het proces van de ander zich laten verhouden tot de contingentie in hun levens is een kwestie van professioneel handelen op het gebied van de expertise van een geestelijk verzorger.

---

[102] Michael Scherer-Rath, "Ervaring van contingentie en spirituele zorg", *Psyche en Geloof*, (2013) 24: 3, pp. 184-195,185.
[103] Kurt Wuchterl, "Religious-Philosophical Contingency and Empirical theology", *Journal of Empirical Theology,* 32, no. 2 (2019): 169–87, 172, https://doi.org/10.1163/15709256-12341390. Cursief en vetgedrukte tekst origineel.
[104] Wuchterl, 173. Cursief origineel

Het is echter iets anders om als geestelijk verzorger zelf met contingentie te maken te hebben. Wuchterl beschrijft een aantal mogelijke reacties op contingentie die hij groepeert in drie types, afhankelijk van het wereldbeeld van desbetreffende persoon. Wat belangrijk is om te beseffen om zijn driedeling te begrijpen, vooral met betrekking tot spiritualiteit, is dat Wuchterl stelt dat in het nadenken over ontologisch contingente situaties bevinden wij ons niet meer in het domein van de rede. De eerste soort van reactie op contingentie is die van een nihilist die overtuigd is van het feit dat niets zich buiten rede bevindt. De tweede is die van een religieuze agnost die stelt dat wij over datgene wat zich buiten rede bevindt niets kunnen zeggen. De derde is een reactie van een gelovige die beweert dat hij toegang heeft tot de inhoud van het andere van de rede. Wuchterl noemt het Andere voorbij reden God en in verlengde daarvan stelt, dat voor de gelovige "an encounter with contingency"[105] als het geopenbaarde Ander is mogelijk is. Een geestelijke verzorger met een eigen spiritualiteit kan dus volgens dit voorstel van Wuchterl het contingente ontmoeten en integreren als het goddelijke. Een reactie op contingentie geformuleerd in termen van geloof zou dus op zoek kunnen gaan naar wat het goddelijke door middel van de contingente situatie aan de gelovige wil leren of laten begrijpen.

Wuchterl reserveert een rol voor ritueel in zijn behandeling van de omgang van empirische theologie met contingentie: "Adherents of religion [...] have discovered the encounter with contingency as an alternative in which the totally other is revealed as a code in rites and symbolic acts, but whose contents must be understood as metaphors, analogies, allegories and parables."[106] Het is duidelijk dat Wuchterl een vrij specifiek idee heeft over de vorm van religie die het beste kan helpen omgaan met contingentie. Hij benadrukt de indirectheid van de openbaring gelegen in rites en religieuze symbolen en staat op de noodzaak om de metaforische taal van ritueel en symbool te interpreteren en niet letterlijk te nemen. Hij voegt in een tamelijk cryptische opmerking nog toe: "Undoubtedly many adherents of religions are unaware that the revelation content gains its efficiency only through frequently realized hopes and through continuous prove within the community."[107] Ik versta hieronder dat hij ermee wijst op nog andere noodzakelijke ingrediënten waarmee het geloof kan bijdragen aan het integreren van contingentie, namelijk het vervullen van hoop (het opmerken van de positieve contingente ervaringen) en gemeenschap. Ook hierin kan een geestelijk verzorger een rol spelen – hij of zij kan met de cliënten of gesprekspartners de gemeenschap vormen die op erop wijst dat de beloften van de openbaring vervuld worden in hun levens of de levens van anderen. De geestelijk verzorger heeft echter voor zijn eigen omgang met contingentie zelf ook gemeenschap nodig. Deze kan gezocht worden rondom het uitvoeren van rituelen. De term die ik voor de analyse zal gebruiken is 'contingentie'.

Dit zijn de begrippen die mij zullen helpen om de vraag naar de persoonlijke rituele praktijken die aan het persoonlijke en spirituele welzijn van de geestelijke verzorger

[105] Wuchterl, 175.
[106] Wuchterl, 182.
[107] Wuchterl, 183.

bijdragen te beantwoorden. Op dit punt zou ik de lezer willen aanbevelen om de bijlage met het auto-etnografisch verslag te lezen. Dit zal de nodige context bieden voor het volgende hoofdstuk van analyse waarin slechts korte citaten of verwijzingen naar pagina en regelnummers worden gebruikt om uit het auto-etnografisch dagboek te citeren. De volgorde waarin de scriptie is ontstaan is echter precies omgekeerd dan hoe de onderdelen uiteindelijk in het eindproduct gerangschikt zijn. In het proces is eerst het auto-etnografisch verslag ontstaan, daarna is het theoretische kader samengesteld en uiteindelijk zijn de termen op het verslag toegepast waardoor de analyse is ontstaan.

3 Analyse

De analyse volgt de volgorde waarin de termen uit rituele studies zijn besproken, namelijk eerst de vormen en daarna de eigenschappen van ritueel handelen in het algemeen. Dan volgt de bespreking van de specifieke rituele situaties in geestelijke verzorging, met aanverwante domeinen die in het auto-etnografisch verslag aan bod komen, namelijk de emotionele ervaringen, zingeving en contingentie. Ik zal me bij elke term steeds afvragen in hoeverre de besproken begrippen terugkomen in het werk van de geestelijk verzorger. Dit hoofdstuk wordt ingeleid door een overzicht van de gebruikte termen en waar ze verschijnen in het auto-etnografisch verslag. Het eerste nummer verwijst steeds naar de pagina en het tweede en derde naar het begin en einde van een relevante passage. Daarna volgt de analyse van het verslag zelf.

3.1 Overzicht van termen en relevante passages

- Ritualisatie: 6:21-24; 15-17
- Ritualiseren: 3:42-47; 4:1-4, 19-29; 6:19-21, 27-38; 9:25-26 8:25-27; 9:8-24; 10:26-29; 13:2-4; 15:37-39; 16:19-21
- Rituele transfer: 3:19-20; 6-7; 9:11-19; 19:
    - Geworteld ritualiseren: 6:44-7:1; 9:11-19
    - Vloeibaar ritualiseren: 4:24-29; 6:44-7:1, 9-11
- Rite: 1:3-21; 6:42-43; 10; 12-13; 17:6-39; 19:32-33
- Formalisme: 12:42-45, 13:29-31; 17:32-34, 43-44
- Traditionalisme: 1:14-16, 37-38; 3:16-18, 28-31; 4:7-9; 6:1-5, 32-34, 40-44; 7:13-14; 9:14-19; 10:11-14; 16:6-7; 19:25-32
- *Invention of tradition*: 7:1-3; 11 12-13, 17
- Onveranderlijkheid: 4:35-36; 6:1-5; 7:33-43
- Routine: 2:25-26; 14:28-30; 17:6-7
- Het volgen van regels: 3:28-31; 6:1-5; 7:33-43; 11:7-10
    - *Ritual drivers*: 1:15-19; 2:36-40; 10:16-21; 11:17-27, 33-38; 12:46-47; 13:29-32; 14:30-35; 15:11-14; 20:7-9
- Sacraal symbolisme: 2:34-40; 3:28-31, 43-48; 7:21-24; 10:4-15; 11:16-38 12:19-21; 15:25-31,
    - Symbolische breuk: 5:23-25; 6:30-31; 10:6-11; 11:6-7; 15:6-7
    - Trivialisering: 2:34-37; 3:27-30
    - Hiëratisme: 17:14-15
    - Multivalentie van symbool: 7:21-24, 12:19-21;
- Performativiteit: 1:23-41; 2:3-4, 28-31
    - *Entrainment*: 4:44-5:1, 8:4-5; 14:19-20; 17:28-30
- Overgangsrite: 1-2, 10, 13:40-14:2, 15-17
    - *Rite of separation*: 9; 10:11-14, 37-39; 13:42-43; 15:31-37
    - *Rite of transition*: 9:36-40; 10:47-48, 13:42; 15:31-37

    - *Rite of incorporation*: 9:42-45; 10:48-49; 13:43-14:1; 16:40-17:3
- Stervensrituelen:
    - Continuïteit: 3: 34-35; 4:7-10; 5:26-32
    - Discontinuïteit: 3:35-39, 40-42; 4:30-33; 10:37-39
    - Individueel: 3; 4-5; 5:25-28; 8-9
    - Collectief: 3:34-35; 4:7-9; 8:40-42, 46-47
    - Transcendentie: 4:41-46; 8:36-38
    - Immanentie: 5:13-22; 8.41-42
- Emotionele ervaringen
    - Z−, boosheid en agressie (kracht): 14:43-15:1, 17:43-47; 19:11-13
    - Z+, autonomie en succes (zelfverzekerdheid, eigenwaarde, trots): 8:42-43, 12:21-26; 18:2-10; 19:12-15
    - A+, eenheid en liefde (tederheid, intimiteit, zorgzaamheid): 1:4-6, 9-11, 26-30; 2:1-5, 18-21, 43-3:4, 8-9; 7:45-49; 10:24-26, 18:22-27; 19:1-4, 14-16, 45-46, 20:1, 7-8
    - A−, de onbereikbare ander: 13:35-38; 19:46-20:2
    - LL, machteloosheid en isolement: 5:44-47, 17:43-47
    - ZA, volheid, kracht en eenheid, wederzijdse bevestiging en bezieling, liefde: 8:18-21; 13:44-14:1; 18:38-43; 19:14-16
- Zingeving: 5:10-12, 8: 18-21, 45-46
- Contingentie: 3:12-14, 23-24; 5:10; 5:41-42; 6:6-8; 7:26-27; 8:13-14; 9:29-33, 38-40; 11:44-12:2; 16:10-12, 23-28; 17:47; 19:39-40

3.2 Ritualisatie

In algemene zin komen ritualisaties en ritualiseren vooral in het begin van de beschreven periode voor. De nieuwe situaties waar de geestelijke verzorger in opleiding mee geconfronteerd wordt vragen om rituele creativiteit waarmee de uitdagingen aangegaan kunnen worden. Het is vooral de confrontatie met de dood die de geestelijk verzorger aanzet tot het markeren van de overlijdens en het dealen met de emotionele weerslag van de dood. Wat aan de hand van de analyse van het auto-etnografisch verslag opvalt is dat er toch wat meer geritualiseerd wordt (bewust omgegaan met ritueel of met de verdichting van het rituele gehalte) dan dat er ritualisaties plaatsvinden. De geestelijk verzorger maakt op gegeven moment verslag van haar reflectie op het kiezen tussen ritualisatie en ritualiseren: “De tijd zal uitwijzen in welke van deze twee richtingen ik uiteindelijk (ritueel) ga handelen” (6:36-37).

Een ritualisatie van een dagelijkse activiteit die in het oog springt is het consistente gebruik van de fiets als vervoersmiddel om op stage te komen. De praktische behoefte om zich naar een andere locatie te vervoeren wordt een soort van kalendarische ritualisatie die oriëntatie in de tijd en ruimte verschaft. Het uiteindelijke effect van deze ritualisatie van vervoer wordt aangeduid als het verkrijgen van thuisgevoel in de stad: “Zo heeft het herhaalde fietsen van dezelfde route bijgedragen aan mijn thuisgevoel.” (17:2-3) Het fietsen wordt in het auto-etnografisch verslag gemarkeerd door verwijzingen naar de veranderende stedelijke natuur. Dit draagt bij aan de oriëntatie in

de tijd en aan het leven in overeenstemming met de loop van de seizoenen. Het fietsen wordt later ook uitgebreider beschreven als een overgangsrite. De fietstocht als ritualisatie duidt op een liminale fase tussen thuis zijn en op het werk zijn.

Het schrijven van het auto-etnografisch verslag zelf kan natuurlijk ook gezien worden als een stabiliserende gewoonte. Na een emotioneel of existentieel uitdagende situatie of aan het einde van een werkdag reflecteert de geestelijke verzorger door middel van journalling op haar gedachten en gevoelens. De beschrijving van haar handelingen, rituele of andere, biedt inzicht in hoe zij haar rituele rol vormgeeft en hoe deze tot stand komt in interactie met de collega's, bewoners en de institutionele context. De lichamelijke aspecten van in afzondering van haar kamer aan tafel rustig zitten en gedachten richten en ordenen dragen bij aan de stabiliserende invloed van deze ritualisatie. Deze ritualisatie is niet in het auto-etnografisch verslag aan te wijzen en verschijnt pas aan het einde van het schrijfproces op metaniveau.

3.3 Ritualiseren

Op basis van het auto-etnografisch verslag en de theoretische definitie van ritualiseren blijkt dat behalve bewuste omgang met de constructie van het ritueel wordt ritualiseren ook gekenmerkt door het voortbouwen en flexibel inzetten van al bestaande traditionele rituele handelingen. Wat verder opvalt is dat de geestelijk verzorger toch liever met de elementen uit de christelijke traditie speelt en flexibel inzet dan dat ze volledig nieuwe ritualisaties zou bedenken. De bedding van het horen bij de religieuze traditie maakt het makkelijk om terug te vallen op overgeleverde elementen. Dat wordt in het lijst met codes en paginanummers bevestigd doordat de code ritualiseren in het auto-etnografisch verslag vaak verschijnt in de onmiddellijke omgeving van de code traditionalisme (zie ritualiseren: 3:16-19, 19-29 en traditionalisme: 3:16-18, 28-31). De zoektocht naar de passende rituele vorm in confrontatie met contingente ervaringen en onzekerheden op het werk leidt de geestelijk verzorger langs overgeleverde elementen uit de katholieke traditie, grijpt naar in het verpleeghuis al bestaande rituelen en maakt een halte bij de Bijbelteksten. Het is vooral een individuele zoektocht die aangespoord wordt door de individuele emotionele behoefte aan herdenking, emotionele stabiliteit en goede omgang met een nieuwe professionele rol. Ondanks het feit dat ritualisaties als een individuele zoektocht aangeduid worden bevat het auto-etnografisch verslag een aantal momenten waarin de gemeenschap wordt betrokken.

Een voorbeeld hiervan is het in het verpleeghuis al bestaande ritueel van het uitdragen Hier worden alle aanwezige medewerkers bij betrokken: "Wij staan met z'n allen (ongeveer 25 man) in de erehaag en moeten lang wachten voordat de begrafenisondernemers boven klaar zijn." (9:25) De geestelijk verzorger voegt zich erbij en maakt het al bestaande proces persoonlijk betekenisvol door deze bewust te beleven en door zijn rituele vorm en structuur te observeren. De relatief centrale rol die de geestelijk verzorger in het uitdragen speelt maakt het mogelijk om aan het collectieve afscheid deel te nemen en om die te gebruiken voor haar doelen (persoonlijke functie van het ritueel, discontinuïteit en zich losmaken van de relatie met de bewoner): "ik ga op zoek naar woorden waardoor ook ik op een betekenisvolle manier van mevrouw Klok

afscheid kan nemen. Ik moet denken aan een zinnetje uit de katholieke requiemdienst die ik mij herinner in het Tsjechisch, omdat ik hem in mijn jeugd vele malen heb opgezegd tijdens Allerzielen. […]: “Schenk hun eeuwige rust, O Heer; en laat het eeuwig licht op hen schijnen.” (9:8-26).

Een ander aan het rite grenzende element, namelijk het lezen van psalmen speelt ook een belangrijke rol in de stervensrituelen: De geestelijk verzorger vermeldt in twee instanties dat ze naar de psalmen toevlucht neemt om met de overlijdens te dealen en om de dood te markeren: zie 4:1-4; 8:25-27. In het eerste geval maakt ze gebruik van de teksten voorgeschreven in het getijdengebed van de dag, wat de eerste keer is dat ze het getijdengebed op het werk gebruikt. In het tweede geval kiest ze ervoor om met de klaagpsalmen kennis te maken. Het fietsen dat in het vorige gedeelte als een ritualisatie van een alledaagse, pragmatische activiteit werd aangeduid wordt op gegeven moment toch beschreven als bewust ingezet, wellicht niet met het oog op het rituele gehalte, maar wel met het oog op persoonlijk welzijn dat volgt uit regelmatige fysieke inspanning: “Ik heb me aan het begin van de stage voorgenomen om te fietsen voor mijn gezondheid en omdat ik vermoedde dat het weleens een therapeutische en ontspannende werking zou kunnen hebben om na het werk uit te waaien op de fiets.” (15:37-39).

Het effect van persoonlijk welzijn treedt na de uitvoering van het ritueel wel degelijk op, maar een ritueel is geen toverformule en moet herhaaldelijk uitgevoerd worden om zijn effect te blijven sorteren. Bij ritualiseren speelt, zoals blijkt uit het samenvallen van de codes ‘ritualiseren’ en ‘traditionalisme’, religieuze traditie een belangrijke rol. In een situatie waarin de behoefte aan rituele creativiteit gevoeld wordt maakt de geestelijk verzorger dankbaar gebruik van de bestaande rituelen in het verpleeghuis.

3.4 Rituele transfer, geworteld en vloeibaar ritualiseren

Rituele transfer treedt op als de context van een rite verandert. De context heeft te maken met het wereldbeeld dat achter de rite schuilgaat en erdoor uitgedrukt wordt. De context van het auto-etnografisch verslag wordt gevormd door “social processes like secularisation and individualisation”[108] die het werk in het verpleeghuis beïnvloeden. In deze gesecularisseerde en geïndividualiseerde context hebben wij te maken met ritualiseren met verwijzing naar een traditie (geworteld) of ritualiseren dat openstaat voor rituele transfer (vloeibaar) waarbij de kruisbestuiving van de verschillende rituele tradities of wereldbeelden als iets positiefs beschouwd wordt.

Een grote instantie van rituele transfer of het lenen van een ritueel uit een andere religieuze traditie dan de eigen is het vieren van de sedermaaltijd (6-8). De geestelijk verzorger ritualiseert buiten de werkcontext de viering van Pesach bij haar thuis. Het ritualiseren heeft een uitgesproken sociaal karakter, zij viert met vrienden en de gastvrijheid speelt daarin een rol: “Wij dekken de tafel, en houden een plek gereserveerd voor Elia. De voorbereidingen zijn getroffen en de gasten komen aan.” (7:13-15). De geestelijk verzorger is zich bewust van de oneigenheid van de traditie voor haar en haar gasten: “Niemand onder de aanwezigen is van Joodse afkomst” (6:44) waarbij impliciet

[108] Quartier, 2010, 107.

uitgegaan wordt van het idee van geworteld ritualiseren. Tegelijkertijd voegt ze echter in dezelfde zin toe dat het uitvoeren van het ritueel onderdeel is van haar familietraditie. Daarin wordt nadruk gelegd wordt op het individueel niveau en daarmee op vloeibaar ritualiseren: “ik nodig mensen uit omdat mijn ouders al jaren een sedermaaltijd met Witte donderdag vieren” (7:1). Het van oorsprong Joodse rite plaatst ze ook in de context van het christelijke vieren van Pasen waarmee een rituele transfer ontstaat: “Ik vind het een fijne toevoeging aan het vieren van Pasen dat doorgaans vooral in de kerk plaatsvindt, want zo haal je de betekenissen van Pasen ook je huis binnen.” (6:44-7:1).

Een andere instantie van het putten uit Joodse rituelen verschijnt op de werkplaats en is ingeburgerd in de processen van geestelijke verzorging in het verpleeghuis. De geestelijk verzorger neemt hier wederom gretig deel aan. Het gaat om het schrijven van namen van bewoners op gedenkstenen. Het gebruik van stenen op Joodse begraafplaatsen om de doden te eren en om herdenken te markeren kan gezien worden als een mogelijke oorsprong van dit gebruik: “de geestelijk verzorger markeert ermee de overledenen van het jaar en gebruikt ze (de stenen) in de jaarlijkse herdenkingsbijeenkomst om de namen nog een keer op te schrijven.” (4:24-29) De herdenkingsbijeenkomst vindt plaats in november en staat daarmee duidelijk ook in de oorspronkelijk katholieke traditie van Allerzielen. Het is door het gebruik van de gedenkstenen dat het rituele transfer tot stand komt.

Een ander moment dat de geestelijk verzorger tegen een duidelijk geworteld ritueel aanloopt is beschreven in 3:19-20 en 9:11-19. Hier gaat het in beide gevallen om een ritueel uit de katholieke traditie waarin de geestelijk verzorger opgegroeid is: “Ik moet denken aan een zinnetje uit de katholieke requiemdienst die ik mij herinner in het Tsjechisch, [...].” (9:11-13). In het ritualiseren wordt in het moment van emotionele ontregeling teruggegrepen op de overgeleverde woorden uit de traditie waarmee meteen het achterliggende wereldbeeld met de notie van transcendentie present gesteld wordt. Als een gesecularisseerde individu gaat ook de geestelijk verzorger vrij om met gewortelde rituele tradities die ze met elkaar laat samenvloeien tot nieuwe instanties van ritualiseren.

3.5 Rite

Een breder fenomeen dat in het auto-etnografisch verslag met rite wordt gecodeerd zijn de beschrijvingen van de collectieve, wekelijkse rituelen (kerkdienst), zowel op het werk (p. 1-2) als buiten het werk (p. 10-11). Het duidelijkste en meest concrete kenmerk van alle definities van rite is zijn verbondenheid met een traditie of rituele systeem. De voorbeelden van de kerkdiensten staan ook duidelijk in hun respectievelijke religieuze tradities (de eerste in een protestantse en de tweede in een katholieke). De diensten worden als rite aangeduid omdat ze een aantal van de zes eigenschappen van een duidelijk herkenbaar ritueel volgens Bell bevatten: traditionalisme (1:37-38; 10:11-14) en performativiteit (1:23-41).

Met het oog op de gestelde onderzoeksvraag laat het auto-etnografisch verslag van de twee meegemaakte diensten een duidelijk verschil zien, namelijk dat de geestelijk

verzorger de eerste dienst in het verpleeghuis vooral beschrijft met de focus op de bewoners. Zichzelf beschrijft ze vooral als een zorg verlenende figuur (zie paragraaf 3.15 Emotionele ervaringen). In de andere dienst neemt de geestelijk verzorger de positie in van een onderdeel van het volk voor en door wie de liturgie (zoals de etymologie van het woord aangeeft) gevierd wordt. Bij de tweede dienst is er een aantal keer sprake van een gedachte of gevoel waardoor de geestelijk verzorger geraakt wordt of die ze meeneemt: "De allitererende zinsnede heb ik ter harte genomen omdat hij goed samenvat hoe ik tegenover de bewoners wil staan" (10: 24-26) of "Deze persoonlijke toevoeging van de priester [...] herinnert mij op een concrete, tastbare manier aan de abstracte, vaak ongrijpbare theologische betekenis van Pasen." (10:50-11:2). In tegenstelling daartoe maakt de geestelijk verzorger bij de eerste dienst veel observaties over het gedrag van haar mentor en vertrekt met een algemene indruk van de "feestelijke en gezellige sfeer" (2:6-7). Het is duidelijk dat er in de eerste dienst in het verpleeghuis veel meer de professionele identiteit van de geestelijk verzorger wordt aangesproken, terwijl in de tweede de privé, persoonlijke identiteit wordt betrokken.

Een ander duidelijk rite-achtig element in het auto-etnografisch verslag is het gebruik van het getijdengebed. De geestelijk verzorger gebruikt de rite vooral in de tweede helft van het verslag nadat de periode van rituele creativiteit geresulteerd heeft in het consistente aansluiten bij een traditioneel gebruik op het gebied van persoonlijke vroomheid. De omgang met het getijdengebed wordt onder andere beschreven op pagina's 12 en 13, maar pas na een paar dagen van uitvoeren van de rite beseft de geestelijk verzorger wat de bijzondere kenmerken zijn van het getijdengebed die het tot een rite maken. De eigenschappen van Bell die hierop van toepassing zijn, zijn formalisme (17:14-15) en routine (17:6-7). Deze twee eigenschappen brengen een interessant effect dat zowel een psychologisch als een spiritueel aspect kent: "De abstracte, theologische betekenis van de gebeden en de antifonen dragen bij aan de meditatieve stemming waarin je de teksten tot je neemt en uitspreekt, maar niet afgeleid wordt van de dialogische gerichtheid op de tekst die je ook als het woord van God kan opvatten." (17:25-27). De geestelijk verzorger merkt echter in het vervolg van deze dagboekaantekening dat "de ontvangende houding op het woord van God" (17:29-30) niet opgewassen is tegen datgene wat voor haar als een afwijzing of isolement voelt: "ik voel me alleen en het vertrouwen [...] neemt flink af" (17: 44-45). Daarom moet het verwijlen bij het woord van God nogmaals herhaald worden: "Ik pak de Bijbel en lees psalm 139 voor" (18:6) om het emotioneel evenwicht weer te herstellen.

Concluderend kan gesteld worden dat de rituele creativiteit in de eerste maanden van de observatieperiode resulteert in een neiging tot rites, zoals het getijdengebed. De geestelijk verzorger put vooral uit de rituele tradities waar zij zich mee identificeert. Een interessant contrast wordt zichtbaar in de vergelijking van de bijgewoonde kerkdiensten. Bij de eerste dienst is de geestelijk verzorger er voor de bewoners in het kader van haar professionele functie terwijl zij er in de tweede kerkdienst voor zichzelf en haar spirituele groei is (persoonlijk en spiritueel welzijn).

3.6 Formalisme

Formaliteit heeft volgens Bell te maken met een precisie, onschendbaarheid en voorgeschreven rollen waarvan het moeilijk is om af te wijken. De randfenomenen die zich op basis van het auto-etnografisch verslag rondom formalisme groeperen zijn respect voor de gelegenheid en de traditie. Zonder de gevoeligheid voor een beladen situatie zou het regel-volgende gedrag dat veroorzaakt wordt door formalisme niet ontstaan. Zonder aandacht, respect en begrip voor de traditie kan het formele aspect van ritueel genegeerd worden. Het is de formaliteit die deze twee andere fenomenen veroorzaakt. De deelnemers aan geformaliseerde activiteiten (bijvoorbeeld het uitdragen van overleden bewoners) plooien zich naar de rollen die van hen verwacht worden (staan, stilte houden). Hetzelfde zachte plooien kan ook voorkomen bij geformaliseerde individuele rituele activiteiten zoals het voorlezen van het getijdengebed. Ook zonder de sociale controle die uitgaat van de aanwezigheid van grotere groepen mensen in een geformaliseerde setting kan de individu instemmen met de handelingen of gedachtegangen voorgeschreven door een geformaliseerde activiteit. Hierin speelt de bekendheid met de traditie echter een grote rol waardoor de individuele lezer van het getijdengebed weet wat er van hem verwacht wordt ook al staat niemand anders het voor te doen.

Zoals al aangegeven begeleidt formalisme de situaties van het uitdragen van de bewoners en het lezen van het getijdengebed in het auto-etnografisch verslag. De geestelijk verzorger observeert de “eerbiedige stilte” (9:26) die eerst gehouden wordt als alle medewerkers zich voor het uitdragen verzamelen. Tegelijkertijd ziet ze dat de mate waarin de medewerkers zich laten onderwerpen aan de door het geformaliseerde ritueel voorgeschreven rollen verschilt: “er worden vragen gesteld over waarom het zo lang duurt” (9:27-28). Wij zien de geestelijk verzorger zich ook laten plooien in de rituele rollen, soms heeft ze niet eens het gezelschap van andere mensen nodig om zich eraan te conformeren. Ze stelt zich voor dat ze er zijn bij het lezen van het getijdengebed: “Vandaag probeer ik om rustig te lezen en om te pauzeren bij de sterretjes die een pauze in het voorlezen zouden markeren als ik het getijdengebed met iemand anders las.” (13:29-31) In een andere ontmoeting met de getijden ontdekt ze wat prettig is aan een geformaliseerd gebed: “Ik hoef dus helemaal niet na te denken over de tekst waardoor ik me vandaag tot God gaat verhouden.” (17:33-34) Op andere momenten zien wij een kiem van verzet tegen de formaliteit van het lezen van het getijdengebed: “Ik doe dat in het Tsjechisch omdat ik bij de afstand die ik voel tot dit eeuwenoud vastgelegd en voorgeschreven gebed niet nog de afstand nodig heb van het derde taal dat ik in mijn leven geleerd heb.” (12:42-45) Zij kiest haar meest intieme en persoonlijke taal, de moedertaal om het formele karakter van het getijdengebed in evenwicht te brengen met individualisme.

Tot slot kunnen wij de verbinding tussen vermeende traditionaliteit en formalisme bevestigen: hoe formeler een handeling uitgevoerd wordt, hoe meer traditioneel het lijkt. Het auto-etnografisch verslag bevat echter instanties van meer en minder succesvolle plooien in rituelen rollen: de geestelijk verzorger houdt zich op voorgeschreven

momenten stil bij het getijdengebed, maar behoudt een individueel accent door dit ritueel uit te voeren in haar moedertaal.

3.7 Traditionalisme

Door middel van traditie kan een ritueel verbonden zijn met bepaalde waarden of deze uitdrukken en overbrengen. Traditionalisme zorgt ervoor dat deze waarden of betekenissen in het ritueel geconserveerd worden. Tegelijkertijd reikt traditie bepaalde woorden, zinnen en gebruiken aan waar mensen op kunnen vallen in een aanvaring met contingentie. Hiervan getuigt het auto-etnografisch verslag vooral in momenten waarop stervensrituelen worden beschreven en waarop er met de dood omgegaan moet worden. Deze overgeleverde woorden en handelingen bieden stabiliteit omdat ze verbinden met betekenissen en waarden uit het verleden. Hierdoor kan hoofd geboden worden aan tegenwoordige contingente situatie die destabiliseert. Soms creëert het gebruik van overgeleverde woorden een continuïteit met een denkbeeldige gemeenschap die zich in contingente situaties ook tot dezelfde waarden of betekenissen wendt.

De traditionele elementen worden in het vervolg besproken op basis van de religieuze tradities waar ze bij horen. Het grootste aandeel van verwijzingen naar traditie in het auto-etnografisch verslag heeft te maken met de katholieke traditie die zeer rijk en herkenbaar is, omdat ze gebruik maakt van symbolen die vastomlijnde en duidelijke betekenissen hebben. Dat is bijvoorbeeld het gebruik van een tafelkleed met liturgische kleur (1:14-16). De geestelijk verzorger relativeert in het verslag het belang van het volgen van de traditie voor haar eigen spiritualiteit, maar signaleert wel het effect dat het gebruik van het traditionele voorwerp heeft op de algehele sfeer die ze waarneemt. Andere instanties van het gebruik van de katholieke traditie hebben te maken met het eren van de overledenen. De geestelijk verzorger grijpt terug op bekende traditionele woorden en symbolen, zoals de zin “Heer ontferm u” (3:16-18) en het aansteken van de kaars voor een overledene. Dat symboliseert het eeuwig licht waarin de overledene volgens de traditie met God verblijft (3:28-31). In deze instantie legt de geestelijk verzorger vast dat haar verbinding met de traditie in materieel opzicht tegengewerkt wordt door de praktische beperkingen wat betreft het gebruik van kaarsen in het verpleeghuis (3:30-33). De lichamelijke en zintuigelijke aspecten van de handeling bij het aansteken van het licht zijn anders bij het gebruik van een traditionele lucifer of aansteker, er wordt een echte vlam tevoorschijn getoverd, in tegenstelling tot het aansteken van een lampje gerund door een batterij die de geestelijk verzorger ter beschikking heeft. In dit geval lukt het niet om de traditionele handeling uit te voeren waardoor zijn symbolische betekenis in de beleving van de geestelijk verzorger verzwakt wordt.

De protestantse traditie wordt vertegenwoordigd vooral door de nadruk op het Woord. De geestelijk verzorger signaleert deze bij de dienst in het verpleeghuis: “de [...] protestantse traditie [...] van lange en degelijke preken” (1:38), maar ook in haar reacties op de contingente ervaringen van overlijden: het lezen van de psalmen (4:1-5, 8:25-27). In de eerste passage reflecteert ze op de continuïteit met een groep mensen die teksten

hebben geschreven die getuigen van dezelfde waarden. Of er werkelijk sprake is van overeenkomst in waarden tussen de schrijvers van psalmen en de geestelijk verzorger is feitelijk niet achter te halen, maar het is het traditionalisme van de rituele handeling van het lezen van psalmen voor steun, reflectie of troost dat deze overeenkomst in het denken van de geestelijk verzorger verwezenlijkt. De waarde die de geestelijk verzorger toekent aan de Bijbel wordt getoond ook in haar reflectie op haar gebruik van de stilteruimte: "Van alle wijsheidsliteratuur die er ter beschikking is kom ik uiteindelijk toch bij de Bijbel uit als het boek dat mij in deze situatie toch de grootste kans op bezinning biedt." (15:11-12)

Soms komt de geestelijk verzorger ook cultureel bepaalde gebruiken binnen de protestantse traditie tegen waar zij zich in het Nederlands christelijk verpleeghuis toe moet verhouden. Er zijn omgangsvormen en soorten taalgebruik die bij haar rol horen en waarbij ze de verplichting voelt om aan ze te voldoen. De rolzender[109], in dit geval de bewoner, met wie de geestelijk verzorger wil bidden is degene die de rolverwachtingen beheert en bepaalt. Bij het bidden in het Nederlands hoort nu eenmaal God met U aanspreken. De geestelijk verzorger voelt zich hierdoor genoodzaakt om zich naar de Nederlandse gebruik te voegen (19:27). Zij zet zich echter over haar bezwaar heen in het belang van de bewoner, maar zoals het laatste dagboekaantekening wijst, ook voor haar eigen belang: "Het voelt als een waagstuk om aan haar voor te stellen dat ik voor haar zal bidden, maar ik voel dat ik het moet doen; ik heb het zelf nodig." (19:46-20:1)

Het belang van de (religieuze) identiteit in de omgang met traditie blijkt in de delen van het verslag die te maken hebben met de joodse traditie. Dit wordt vooral uitgewerkt op pagina 6-8 waar de sedermaaltijd beschreven wordt. Het gezelschap gaat losjes om met de joodse traditie (6:42) die in de context van het vieren van Pasen omschreven wordt (7:2-3). Het is belangrijk voor de geestelijk verzorger om te benadrukken dat ze als "vreemdelingen" van een oneigen traditie gebruik maken: "Niemand onder de aanwezigen is van Joodse afkomst" (6:44). De identiteit speelt hier een belangrijke rol en het is kennelijk van belang voor de vrije omgang met de traditie. De geestelijk verzorger suggereert dat de nonchalante omgang met de rituele orde waarvan haar sedermaaltijd getuigt (7:9-11) te maken heeft met het gebrek aan de culturele of religieuze identiteit bij de deelnemers. Er zijn echter ook een aantal traditionele elementen waar de sedermaaltijd van de geestelijk verzorger aan voldoet: "Verder bereiden wij alle traditionele onderdelen van de maaltijd voor: de bittere kruiden, de gekookte eieren, het gezouten water en de charoset. [...] Wij dekken de tafel en houden een plek gereserveerd voor Elia." (7:12-14)

De geestelijk verzorger maakt verslag van omgang met tradities waar ze mee bekend is en die ze op een intiem niveau kent (protestantse en katholieke), maar ook van degene, waar zij zich minder thuis bij voelt, zoals de joodse. In de omgang met traditie speelt de waarneming van eigen identiteit een belangrijke rol. Binnen de christelijke tradities zijn

[109] Dit is een term geïntroduceerd door Evert van den Vliert in zijn boek *Rolspanningen*.

er ook verschillende, door de cultuur bepaalde overgeleverde woorden, waar de geestelijk verzorger zich toe probeert te verhouden.

3.8 Invention of tradition

De secundaire literatuur wijst erop dat de traditie waarmee het ritueel verbonden is zichzelf positioneert als eerbiedwaardig oud. Ritualisten zijn echter voortdurend bezig met het uitvinden van tradities. De auto-etnografie kan in zijn geheel gezien worden als een verslag van het bedenken van eigen rituele tradities. In de nauwere zin van het woord moet bij het uitvinden van traditie de focus liggen op hoe de geestelijk verzorger omgaat met stilteruimte en de reflectie op haar gebruik van deze voorziening. Verder kan de omgang met en het geleidelijke proces van toe-eigening van het getijdengebed ook begrepen worden als een uitvinding van traditie. Beide processen maken gebruik van al bestaande elementen, of het nu gaat om een ruimte met een duidelijke bestemming (stilteruimte, 11-12), of een in de traditie geworteld ritueel (getijdengebed, 12-13, 17). Het verslag getuigt van de zoektocht naar het vinden van een eigen verhouding tot deze elementen dat met vallen en opstaan gebeurt. Het duidelijkst voorbeeld hiervan is de omgang met de stilteruimte: “Het is een horizontaal ingericht ruimte [...], niet een ruimte die uitnodigt om de ogen naar boven te richten in aanbidding.” (11:42-44) De geestelijk verzorger geeft in haar reflectie rekenschap van de beperkingen op de rituele functie van de ruimte: de al vermeldde ontbrekende kaarsen en lucifers, de beperkte “mogelijkheden [...] om er verschillende rituele handelingen in uit te voeren.” (12:18-20) Uiteindelijk vindt de geestelijk verzorger een evenwicht en tevredenheid in verhouding tot de traditionele elementen waarmee ze heeft geïnterageerd: “Ondanks de ontbrekende sacrale elementen in de inrichting is het voor mij nu niet meer moeilijk om in de stilteruimte mijn gedachten op God te richten.” (12:34-35)

3.9 Onveranderlijkheid

Onveranderlijkheid heeft te maken met lichamelijkheid, omdat het een kwestie is van precieze, herhaalde en gecontroleerde uitvoering van handelingen. In meer letterlijke zin heeft het ook te maken met het navolgen van de regels voor het uitvoeren van rituele handelingen. Hierdoor ontstaat een routine waarbij handelingen op een automatische wijze elkaar volgen. In de volgende alinea’s worden ook de situaties besproken waarin het gebrek aan onveranderlijkheid geobserveerd wordt en dat samenhangt met de volgende twee begrippen, routine en het volgen van regels. Onveranderlijkheid in de eerste zin beschreven hierboven hangt in het auto-etnografisch verslag met de herhaalde activiteit van opschrijven van de namen van overleden bewoners op stenen (4:35-36). De gecontroleerde en precieze aard van deze werkzaamheid heeft ten eerste te maken met het opzoeken van de volle naam van de bewoner: “Het kostte me wel veel moeite om haar voornaam en tweede naam achter te halen” (5:12-13). De geestelijk verzorger is zich bij het opschrijven van de namen bewust van hoe de stenen later gebruikt worden en dat de familie ze nog krijgt te zien en kan bewaren (4:25-29). Daarom is het belangrijk dat de bewegingen bij het opschrijven op gladde, maar onregelmatige stenen met voorbedachten rade, precisie en controle gemaakt worden. Er moet

natuurlijk ook geen fout gemaakt worden in de spelling: “de handeling van het netjes opschrijven van de namen van bewoners op de stenen. Ik moet dat langzaam en met aandacht doen zodat ze leesbaar zijn.” (4:35-36).

In de tweede, meer letterlijke zin wordt juist het gebrek aan onveranderlijkheid in het auto-etnografisch verslag getoond. In haar sedermaaltijdviering verandert de geestelijk verzorger een aantal regels die volgens de traditie zeker niet veranderd zouden moeten worden. Dit is het duidelijkst zichtbaar bij het weglaten van een heel gedeelte van de sedermaaltijd: “Na deze fase treedt er chaos op in de orde. Ik heb in mijn voorbereidingen van het ritueel enkele stappen overgeslagen” (7:33-34). Dit wordt gedeeltelijk veroorzaakt door de focus of efficiëntie wat betreft tijd (7:26-27) – het ritueel moet niet te lang duren – en door consideratie voor de hongerige gasten (7:40). Tegen het einde van het verslag meldt de geestelijk verzorger dat bepaalde rituele handelingen routineus aan het worden zijn: “Ik merk dat ik toch enigszins gehecht raak aan het ritueel op de dagen dat ik naar stage ga.” (17:6-7). Een neveneffect van het routineuze uitvoeren en de weldadige invloed van de rituele handelingen zorgt voor een grotere focus bij de geestelijk verzorger op de handelingen (14:28-30). In het auto-etnografisch verslag wordt onveranderlijkheid vooral geïllustreerd op voorbeelden van een traditie die het verst van de spirituele identiteit van de geestelijk verzorger staat.

3.10 Het volgen van regels en *ritual drivers*

In het theoretische hoofdstuk werd geopperd dat het volgen van regels als een van de rituele drivers beschouwd kan worden. In het auto-etnografisch verslag worden kunst en muziek als de herhalende en symbolische stimuli, oftewel drivers, aangeduid. Wat betreft de regels observeert de geestelijk verzorger vooral het clashen van de geregeldheid van het ritueel met de werkomgeving of de behoefte aan regels in bepaalde situaties waarin dit aspect van het rituele handelen ontbreekt. In beide situaties die passen bij de beschrijvingen hierboven legt het ritueel het af tegen de focus op efficiëntie en veiligheid die de werkomgeving van het verpleeghuis kenmerkt.

Het katholicisme kent de traditie van het aansteken van een kaars voor de overledenen. Voor een orthodoxe katholiek zou dit als een regel kunnen optreden. De geestelijke verzorger legt echter verslag af van een brandveiligheidsregel die tegenover deze regel van de traditie staat: “Zo legt de behoefte aan een rituele handeling het af tegen de behoefte aan (brand)veiligheid.” (3:27-28). De positieve invloed van het volgen van vastgestelde regels dat de onderliggende waarden van het ritueel van uitdragen (menselijke waardigheid, eerbied) uitdrukt wordt gepresenteerd op pagina 9. Het contrapunt daartoe vormt de beschrijving van het mislukte uitdragen van mevrouw Asatryan (5-6). De regels worden niet gevolgd, de medewerkers zijn niet verzameld en “het resultaat is chaos en verwarring.” (5:47). De geestelijk verzorger veronderstelt dat als het proces van het verpleeghuis inclusief de regels rondom uitdragen waren gevolgd, zou iedereen zijn rol hebben met de erbij behorende regels, die hij of zij zou volgen. Zodanig zou het uitdragen “houvast en rust hebben gegeven aan medewerkers en familie.” (5:44-45)

De rituele drivers van muziek en lichtval worden vermeld bij de beschrijving van beide kerkdiensten, zowel in het verpleeghuis, als in de kerk. In het verpleeghuis draagt “de mooie aankleding van de ruimte aan de liturgische, zondagse sfeer bij” (1:15-16). De geestelijk verzorger merkt dezelfde rituele drivers op bij de mis in de Paschaliskerk: “Er zijn daar wat meer schaduwen die samen met de warme kleur van de bakstenen voor een schemerige sfeer zorgen waarmee het goud van de kandelabers en het licht van de kaarsen contrasteert.” (10:9-11). Een kruisbeeld met een witte doek eromheen (10:14) getuigt van de symboliek van een driver. De polyfonische muziek onderschrijft en bemiddelt in het overdragen van de opgewekte, triomfantelijke en hoopvolle boodschap van de Eerste Paasdag. Muziek is echter niet de enige driver dat het auto-etnografisch verslag vermeldt.

De geestelijk verzorger observeert ook het gebruik van kunst tijdens een groepsprogramma op de PG-afdeling. Behalve muziek doen gedichten en beeldmateriaal ook hun optreden. In eerste instantie dienen deze voorwerpen de stimulatie van het geheugen van de bewoners, maar ze hebben ook een indirecte rituele functie: “Maar het gebruik van kunst structureert toch het gesprek [...]. Eigenlijk lijkt de gespreksgroep daarmee op een ritueel.” (2:37-38, 40) Kunst speelt ook een rol in de inrichting van de stilteruimte waar het voor de symbolische breuk zorgt dat deze ruimte afzondert van andere kamers in het verpleeghuis waar ook decoraties op de muur hangen. De kunst drukt de functie van de stilteruimte uit (bezinning en verstilling, 11:39-40) en verwijst naar de symboliek uit het evangelie van Johannes 4:7-30 of 7:38 (11:34-38).

Een interessante en onopvallende driver dat in zich ook het volgen van regels bevestigt wordt ook beschreven in het verslag over getijdengebeden: “de sterretjes die een pauze in het voorlezen zouden markeren” (13:30). De sterretjes zeggen in feite: wees hier even stil, wat geïnterpreteerd kan worden als een regel. Dit is een driver dat bedacht is voor een collectief ritueel (13:30-31), maar de geestelijk verzorger ontvangt toch de onderliggende boodschap “dat ze geplaatst zijn om ruimte te geven om op de tekst te mediteren, om het gelezene tot mij te laten doordringen en om mij te laten nadenken over hoe het op mij slaat.” (13:33-35). Als deze driver echter toegepast werd in een collectieve viering, zou hij gecombineerd worden met nog een andere belangrijke driver, namelijk ritme. (13:36-37) De drivers zorgen ervoor dat de ritualist herinnerd wordt aan de waarden die onderdeel zijn van het wereldbeeld dat het ritueel vertegenwoordigt.

Het auto-etnografisch verslag laat zien dat als de regels van een handeling niet gevolgd worden en dit in een liminale situatie plaatsvindt, er dan een emotionele ontregeling het resultaat is, zowel bij de medewerkers, als bij de geestelijk verzorgers. De rituele drivers die vermeld worden zijn muziek, licht en beeldende kunst.

3.11 Sacraal symbolisme

Bij symbolisme moeten twee van de belangrijke kenmerken van een symbool meegenomen worden, namelijk de multivalentie en verwijzing naar andere werelden. In deze onderdeel wordt ook de term symbolische breuk besproken tussen het alledaagse

en het sacrale, waarin het gebruik van symbolen een cruciale rol speelt. De verwijzende kracht van het symbool kan ook verstoord worden, omdat de symboliek te heilig wordt of omdat het te werelds wordt. Deze instanties worden in het auto-etnografisch verslag gecodeerd als hiëratisme en trivialisering. De dimensies die het symbolisme van elkaar scheidt en met elkaar verbindt zijn ruimte en tijd. Soms markeert het symbool een andere ruimte, soms scheidt het de alledaagse van de sacrale tijd. Dit is het duidelijkst als er sprake is van rites of als de symbolen ingebed zijn in een religieuze traditie. Op andere momenten (bij ritualisaties) symboliseren toevallig aangetroffen voorwerpen of alledaagse activiteiten andere betekenissen.

In het auto-etnografisch verslag wordt het vaak duidelijk dat het het gebruik van symbolisme is dat een ruimte sacraliseert, markeert als afgezet voor ander dan alledaags gebruik. In de stilteruimte van het verpleeghuis is het de natuursymboliek en de harmonische kleuren met het zachte licht (11:41-42) die duidelijk maken dat deze ruimte gebruikt wordt voor verstilling, contemplatie en gebed. Dit staat in tegenstelling tot de andere ruimtes van het verpleeghuis waar de alledaagse activiteiten van wonen, bezoek ontvangen, verplegen en werken uitgevoerd worden. De symbolische breuk dat deze ruimte scheidt van andere ruimtes wordt gesterkt door de aanwezigheid van kunst aan de muren (11:25-27, 34-36). De symbolische breuk is nog duidelijker aanwezig in de Paschaliskerk waar de geestelijk verzorger een Paasdienst bijwoont. Het spel van het licht, de sacrale manier waarop de kaarsen op Eerste paasdag werden aangestoken (10:11-14), de bijzondere architectuur en de kunst dragen bij eraan bij: “Het is een gebouw uit het begin van de 20e eeuw met glas-in-lood ramen en een groot altaar met marmeren zuilen en een gouden kruisbeeld.” (10:6-7).

In tegenstelling hiertoe en ondanks de hierboven beschreven natuursymboliek ervaart de geestelijk verzorger weinig symbolische breuk in de stilteruimte. De natuur is wel een multivalente symbool, maar kennelijk weinig sacraal: “Ik merk dat de stilteruimte met zijn gebrek aan echte kaarsen voor mij niet een voldoende breuk (qua ruimte) vormt van de dagelijkse werkruimte van het verpleeghuis.” (5:23-25) De nepkaarsen hebben “niet dezelfde symbolische lading” (3:28-31) als echte kaarsen. De sacrale symboliek van de bewegelijke, warme en kwetsbare vlam van een kaars is voor de geestelijk verzorger sterk verbonden met de betekenissen van dit symbool in de religieuze traditie. Het gebruik van nepkaarsen ervaart zij als een trivialisering (3:27-30). Een ander voorbeeld van een multivalente symbool komt in de beschrijving van de sedermaaltijd voor: “Wij dopen de groene kruiden (in het wild geplukte fluitenkruid) in het zoute water die de tranen van het verknechte volk symboliseren.” (7:21-22) De geestelijk verzorger betrekt de huidige politieke context van de oorlog in het Midden-Oosten bij het symbool van de kruiden en de tranen. De kruiden zouden op zich echter ook symbool kunnen staan voor de jaarlijkse cyclus van de seizoenen en de vitaliteit van de natuur. Een symbool kan in zichzelf verschillende verwijzingen naar verschillende betekenisdomeinen verenigen.

De symbolische breuk kan ook te maken hebben met de temporele dimensie. De breuk kan een tijdsspanne symboliseren die gereserveerd is voor sacraliteit. Als de geestelijk verzorger reflecteert op de rol die het ritueel kan spelen voor de bewuste omgang met

haar professionele rol, vraagt ze zich af of het ook voor de begrenzing van een speciale tijd kan gelden: “Dan wordt het een moment waarin ik uit de alledaagse tijd stap, een moment voor transformatie.” (6:30-31) De ritualisatie van het fietsen naar het werk bevat ook een symbolisch element. De route met zijn begin in het groen, midden door de stenen stad met zijn stof, drukte en stoplichten en einde weer in het groen symboliseert de hele observatieperiode. De geestelijk verzorger begint in de relatieve veiligheid maar ook onervarenheid van thuis, navigeert allerlei obstakels en onzekerheden tijdens stage (in de stad) en komt aan in het verpleeghuis waar ze haar professionele rol vervult. (15:27-31) De herhaaldelijk gefietste en steeds bekender wordende route (16:43-45) symboliseert ook een pelgrimstocht dat gezien kan worden als een overgangsrite. Deze symbolische interpretatie van alledaagse, zonder voorbedachte rade tegengekomen elementen verbindt de fietstocht met een moment waarop een natuurelement met symbolische betekenis opgeladen wordt. De geestelijk verzorger interpreteert de tulpen gezien in de kamer van de overledene mevrouw De Vries op een symbolische manier. De tulpen die normaal gesproken snel verwelken overleven in dit geval de veel langer levende mens. Het roept een reflectie op de sterfelijkheid en vergankelijkheid van het leven: “In dit beladen moment raakt deze contrast mij.” (3:48) De aandacht die de analyse besteedt aan de context waarin de code ‘symbool’ verschijnt maakt het mogelijk om te expliciteren naar welke andere dimensies in een ritueel verwezen wordt.

3.12 Performativiteit en *entrainment*

Performativiteit heeft in rituelen met lichamelijkheid en acteren te maken. De belangrijke verbinding tussen het rituele acteren van het lichaam en de waarden achter het ritueel wordt *entrainment* genoemd. De kracht en effectiviteit in het bereiken van het gewenste effect van het ritueel hangt samen met de mate van overtuigingskracht waarmee het ritueel geacteerd wordt. Het aspect van lichamelijk ondergaan van het ritueel is hierbij van beslissend belang. Het auto-etnografisch verslag bevat niet veel instanties van performativiteit omdat het niet veel collectieve rituelen beschrijft. *Entrainment* is een vaker voorkomend fenomeen dat gesignaleerd wordt wanneer waarden geëxpliciteerd worden. Het is interessant om aan de hand van het auto-etnografisch verslag te observeren of de beschreven waarden in verband gebracht worden met lichamelijkheid of performativiteit. Dat is ook de sleutel op basis waarvan de afzonderlijke instanties van *entrainment* geobserveerd worden.

De geestelijk verzorger neemt deel aan de collectieve activiteiten waarbij ze als toeschouwer de performativiteit bij haar mentor observeert. Het zijn situaties waarin de mentor de rol van de voorganger of de professionele rol van geestelijk verzorger belichaamt. In de rol van de voorganger neemt de mentor een centrale rol in het ritueel van de kerkdienst. Alle ogen zijn op haar gericht gedurende het anderhalve uur van het ritueel. Het spelen van de rol houdt niet op nadat de mentor een zegen geeft na het einde van de dienst, maar wordt nog steeds vervuld tijdens het napraten bij koffie en afscheid nemen van zowel de bewoners als de vrijwilligers die de kerkdienst verzorgen (2:2-4). Hierbij belichaamt de mentor eerst de waarde die verleend wordt aan het woord van God die ze uitgebreid en met ernst uitlegt en deelt met de luisteraars.

Na afloop van de dienst belichaamt ze de gastvrijheid en de verwelkomende houding ten opzichte van haar broeders en zusters. De belichaming van de professionele rol wordt geobserveerd in het volgende dagboekfragment: tijdens de gespreksgroep op de pg-afdeling drukt het gedrag van de mentor "het streven [...] om een betekenisvol, zingevend gesprek te voeren met de bewoners." (2:42-43) Hier ligt de overtuiging aan ten grondslag dat de ervaringen en levensverhalen van bewoners met dementie waardevol zijn om achter te halen en te beluisteren, ook al moeten er "verschillende kunstvormen en aanleidingen voor het voortzetten van het gesprek" (2:41-42) gebruikt worden. Gedurende de lunch straalt het vervullen van de professionele rol door de mentor geduld en zorgzaamheid uit (2:44-3:4). Voor de geestelijk verzorger is het echter achter de coulissen zichtbaar hoe uitdagend en vermoeiend de *performance* van de professionele rol voor haar collega is: "vorige keer heb ik na Leven, eten, vieren gezien dat mijn mentor na afloop moe en uitgepraat was." (2:30-31)

De lichamelijke uitoefening of aanwezigheid bij een ritueel is van beslissend belang voor de *entrainment* van waarden in het auto-etnografisch verslag. In twee gevallen heeft de geëxpliciteerde reflectie op of acceptatie van bepaalde waarden te maken met lichamelijkheid en fysieke aanwezigheid. De reflectie op het gedrag van de geestelijk verzorger tegenover de niet meer aanspreekbare mevrouw Asatryan benadrukt de houding tegenover de stervende mens. De geestelijk verzorger is "niet meer op haar gericht" (4:43) terwijl ze later beseft dat ze "haar moet en wil eren als de volledige en volwaardige mens, die ze nog steeds is." (4:45-46) Gerichtheid kan te maken hebben met zowel een mentale als met een lichamelijke gerichtheid (bijvoorbeeld niet met de rug naar de stervende staan, niet achter haar hoofd staan). De manier waarop de aandacht gericht wordt kan voor de andere aanwezigen in de kamer de waarden van de geestelijk verzorger uitdrukken. Van beslissend invloed is ook de fysieke aanwezigheid bij het ritueel waar de geestelijk verzorger *entrainment* ondergaat. Bepaalde woorden uit de preek blijven steken in het hoofd van de geestelijk verzorger en ze verbindt de waarde die erachter ligt met de context van haar werk in het verpleeghuis: "Ik denk dat herbergzaamheid van het hart [...] een kernachtige leuze kan zijn die de houding van een geestelijk verzorger weergeeft." (10:27-30)

Er zijn echter andere momenten van *entrainment* van expliciet vermeldde waarden waar het auto-etnografisch verslag geen verwijzing maakt naar lichamelijkheid. De aanwezigheid van de geestelijk verzorger bij het ritueel van de sedermaaltijd plant het zaadje van het idee om geld te doneren voor de lijdende Palestijnen, maar de uitvoering van de gedachte gebeurt in temporeel opzicht veel later. De geestelijk verzorger ziet hierin echter de bevestiging van een andere betekenis waar het ritueel van de sedermaaltijd ook naar verwijst: "Het is een traag proces om het menselijk hart van onverschilligheid naar rechtvaardigheid te doen keren, daar getuigt de figuur van de farao uit het Exodusverhaal van." (8:3-4) Een ander proces van *entrainment* heeft verband met het getijdengebed. In dit proces speelt de antifoon een belangrijke rol van een rituele driver. Het is via de rituele driver, niet via de lichamelijkheid, dat de geestelijk verzorger komt tot de volgende explicitering van waarden en haar reflectie erop: "Ik besef dat ik op mijn werk vaak ook vanuit onbewuste, onuitgesproken verlangens

handel: om geaccepteerd te worden, om een goed figuur te slaan, om 'goed gedaan' te horen, om van betekenis te zijn." (12:46-13:2) De analyse van het verslag met het oog op *entrainment* expliciteert de waarden van het wereldbeeld dat achter het ritueel schuilgaat. De aandacht besteed aan performativiteit laat zien welke rol de aanwezigheid bij het ritueel speelt in het overbrengen van de waarden.

3.13 Overgangsrite en zijn drie fases

In het algemeen houden overgangsrites grotere stukken tekst van het auto-etnografisch verslag in. Om alle drie fases te kunnen beschrijven moet vaak een hele dagboekaantekening meegenomen worden. Het verslag bevat echter ook kortere, individueel beleefde momenten waarin de structuur van de drie fases van een overgangsrite aanwezig is. Hierbij dient zich de vraag aan of een overgangsrite ook plaatsvindt als alleen de twee van de drie fases beschreven of herkenbaar zijn in het verslag. Is een overgangsrite dat niet integreert nog steeds een overgangsrite, alleen onsuccesvol? De onvoltooide overgangsrite zou de ritualist achterlaten in de liminale fase, wat geen positieve ervaring is. In het auto-etnografisch verslag worden steeds alle drie fases doorlopen. Er zijn echter ook momenten waarop men de aanwezigheid van een overgangsrite zou moeten herkennen, maar dat is niet het geval. De overgangsrite wordt eerst in het algemeen besproken, en daarna worden de afzonderlijke fases geanalyseerd.

Het duidelijkste en meest klassieke voorbeeld van een overgangsrite is de beschrijving van de mis op Eerste Paasdag. Het is een voorbeeld van een cyclische, wekelijks herhaalde overgangsrite die (in de christelijke traditie) zowel het begin van een nieuwe week markeert als de sabbat, de rustdag. De overgangsrite van de zondagse dienst leidt de tijd in dat afgezet is voor God. Omdat de beschreven dienst een bijzondere was, de dienst op de Eerste paasdag, markeert hij in theologisch opzicht ook het aanbreken van Gods koninkrijk in deze wereld dat al gekomen is maar nog niet volledig voelbaar is. In die zin leidt de mis de gelovige een nieuw tijdperk in. De onvolledige aanwezigheid van Gods koninkrijk is voelbaar in de cyclische aard van het ritueel. Volgens het geloofsverstaan zullen de gelovigen in het koninkrijk Gods leven als ze de komst van het koninkrijk niet meer elk jaar hoeven te vieren. In deze theologische duiding van de Eerste paasdagdienst markeert de rite de overgang van de ene kosmische of sociale wereld naar een andere, zoals Van Gennep schrijft.

De andere dienst die in het auto-etnografisch verslag beschreven is wordt niet aangeduid als een overgangsrite. In de protestantse traditie waarin de dienst in het verpleeghuis geworteld is zijn de kenmerken van overgangsrite veel minder aanwezig en herkenbaar. De geestelijk verzorger vermeldt wel dat de dienst een "duidelijke structuur" (1:19) heeft, maar de drie fases erin zijn minder duidelijk vanwege de typisch protestantse nadruk op de preek. Het auto-etnografisch verslag volgt hierin de nadruk die in de dienst geplaatst wordt en besteedt ook het merendeel van de dagboekaantekening aan de preek (1:23-41). De twee diensten zijn hierboven in paragraaf 3.5 al een keer vergeleken en de conclusie is geweest dat de geestelijk verzorger bij de eerste dienst zonder duidelijke overgangsrite meer in haar professionele

hoedanigheid en in de tweede als een individuele gelovige aanwezig was. Het is interessant om zich af te vragen in hoeverre dat te maken heeft met de herkenbare aan- of afwezigheid van de structuur van de overgangsrite. Het auto-etnografisch verslag biedt echter weinig materiaal voor het beantwoorden van deze vraag.

Overgangsrite is echter niet alleen te herkennen in de structuur van de kerkdiensten. Volgens Turner kunnen ook pelgrimstochten als overgangsrites gezien worden. Het verslag over de geaccumuleerde fietsritten naar het verpleeghuis en terug is symbolisch te lezen als een overgangsrite. De rit waarbij het lichaam fysieke moeite doet om zichzelf van A naar B te verplaatsen benadrukt de pelgrimstocht-achtige karakter van het forenzen meer dan als de geestelijk verzorger het openbaar vervoer gebruikte. In beide gevallen, fietsen en OV, is het aspect van overgang van privé naar werkleven wel aanwezig. De tijd van beweging zelf markeert de liminale tijd. Tegelijkertijd realiseert zich onderweg ook de verandering van de identiteit: het individuele, privé zelf neemt tot op zekere hoogte een stap terug, terwijl de professionele zelf naar voren beweegt.

Een voorbeeld van de wisseling van wacht tussen de identiteiten wordt beschreven als volgt: “In het weekend heb ik vrienden op bezoek gehad en echt rust genomen en mijn hoofd staat nu nog niet naar het werk” (13:21-22). De privépersoon verblijft nog bij het ontspannen weekend. Er treedt weerstand op tegen het beginnen van de werkweek en het aantrekken van de professionele rol: “Ik voel me niet klaar om de werkweek te beginnen.” (13:20-21). De mentale scheiding van het weekend treedt op nadat de geestelijk verzorger het ritueel van de getijden heeft uitgevoerd: “na het lezen in de tram [...] heb ik mijn aandacht verlegd van het fijne, ontspannen weekend naar de werkdag met zijn plichten en kansen.” (13:41-44) De fase van transformatie of transitie wordt weergegeven in de woorden: “merk ik vooral dat ik rustiger word. Na het lezen zie ik er niet meer tegenop om straks met alle bijzonderheden van de dag geconfronteerd te worden.” (13:42-44) De fase van integratie treedt op als de geestelijk verzorger zichzelf heeft gesynchroniseerd met het nu, met de tijd van de dag. De nabije toekomst van de werkdag is nu op haar innerlijke horizon verschenen en ze verzoent zich ermee: “Ik observeer het weer en de jonge, groene bladeren van de bomen. Ik ben hier en nu, op weg naar mijn werk.” (13:46.-14:1) De integratie is voltooid.

Onder scheidingsrites kunnen alle momenten gerekend worden waarop de overledene bewoners uitgedragen worden. Voor de naasten is dit maar een van de eerste scheidende stappen in een langer rouwproces met zijn latere momenten van transformatie en integratie, maar voor de medewerkers van het verpleeghuis (inclusief de geestelijk verzorger) is dit vaak het laatste moment waarop ze met de bewoner te maken hebben. In het verslag van het uitgeleide van mevrouw Klok beschrijft de geestelijk verzorger dus alle drie fases van de overgangsrite. De geestelijk verzorger voert haar eigen scheidingsrite individueel uit op het moment dat ze de tekst voorgelezen voor mevrouw Klok voorbereidt en de voor haar betekenisvolle zin: “Schenk hun eeuwige rust, O Heer; en laat het eeuwig licht op hen schijnen” erin zet. Met deze woorden neemt ze afscheid van mevrouw Klok en overdraagt haar aan de betere zorgen van de Heer. De fase van transitie duurt bij mevrouw Klok wat langer dan anders bij het

uitdragen en wordt gevormd door alle momenten van het wachten die soms tegenstrijdige en lichtelijk incongruente elementen bevatten (9:38-40). De transformatie komt voor de geestelijk verzorger voor op het moment van dit besef waarin de continuïteit van het leven wordt benadrukt: “Het kleurrijke palet van diverse emoties die naast elkaar bestaan bij zulke gelegenheid herinnert mij eraan dat het leven doorgaat ondanks het afscheid van naasten en dierbaren.” (9:40-42) Het gezamenlijke afscheid van mevrouw Klok “met een grote inzet van vele mensuren” (9:36-37) laat een toevallig samengestelde en tijdelijke gemeenschap ontstaan van zorgmedewerkers en bewoners. Ze worden weer geïntegreerd, niet alleen door elkaars aanwezigheid in het grotere geheel van de maatschappij, maar ook in het normale leven waarin de zorg verder doorgaat. “En daar gaat de bij deze gelegenheid ontstane gemeenschap weer, ieder naar zijn dagtaak, om te zorgen voor degenen die nog leven.” (9:40-42)

Als laatste worden de drie fases van het overgangsritueel geëxpliciteerd bij de ritualisatie van het fietsen naar werk. De fase van scheiding wordt in het auto-etnografisch verslag duidelijk en afzonderlijk beschreven. Toegepast op het model van de pelgrimstocht heeft de scheidingsfase echter te maken met afscheid nemen van de comfortabele en warme thuisomgeving en het trotseren van de buitenwereld. Daarvan is sprake in de vermelding van de weersomstandigheden (15:34-36). Andere obstakels die de pelgrim moet navigeren om de scheiding van de alledaagse wereld en tijd van thuis te vervolmaken zijn degene op de weg zelf:

> Voordat ik dicht bij het verpleeghuis kom, moet ik op de lange laan echter een aantal stoplichten navigeren. Omdat ik vaak best snel fiets, vind ik het een beetje vervelend om te moeten remmen en om weer ingehaald te worden door alle schoolkinderen die ik al eerder had gepasseerd. (15:32-34)

Het veilige navigeren van de route en het verkeer zou ook als een metafoor kunnen dienen voor de transformatie van het karakter van de pelgrim die de gevaren van de weg doorstaat. De transformatiefase wordt door de geestelijke verzorger veel prozaïscher geschetst in het verslag: als ze tegen de wind in moet fietsen, “kom ik buiten adem en met moede knieën aan.” (15:36-37) Een wat meer geestelijke transformatie wordt beschreven als de “therapeutische en ontspannende werking” (15:39) van het uitwaaien op de fiets.

De fase van integratie wordt pas zichtbaar nadat het cumulatieve effect van de herhaaldelijk gemaakte ritten vastgesteld wordt. De geestelijk verzorger wordt geïntegreerd in de tijd van het jaar waardoor het fietsen hetzelfde effect heeft als het kalendarisch ritueel: “Een onverwachte bonus van het fietsen langs steeds dezelfde route was ook dat ik daardoor de loop van de seizoenen bij de veranderende stedelijke vegetatie kon volgen.” (15:42-44). Er is de tijd van de narcissen, de tijd van magnolia’s, de tijd van sierkersen en het seizoen van de daslook. Zo verankert het fietsen de geestelijk verzorger in de loop van de tijd en de seizoenen die ze bewust voorbij ziet gaan. Zij wordt geïntegreerd met het tijdsverloop. Een andere dimensie waarin de geestelijk verzorger geïntegreerd wordt is de ruimte: “Een ander effect van het fietsen door de stad was het geografische kennis dat het mij heeft opgeleverd. [...] Zo heeft het

herhaalde fietsen van dezelfde route bijgedragen aan mijn thuisgevoel." (16:40-17:3) Hier zien wij de overgangsrite in de bredere context van het persoonlijke leven: na anderhalf jaar in Den Haag te hebben gewoond (16:41) voltooit deze integratiefase de overgang van haar verhuizing naar het bereiken van een thuisgevoel in een nieuwe stad.

De structuur van de overgangsrite is in het auto-etnografisch verslag opgedoken op minder en meer voorspeelbare plaatsen. Minder voorspelbaar is de aanwezigheid in de ritualisatie van fietsen en bij het getijdengebed. Het is daarentegen niet verbazingwekkend dat de overgangsrite schuilt onder een stervensritueel en de kerkdienst. Het is op basis van het auto-etnografisch verslag onmogelijk om met zekerheid vast te stellen of de verschillende waarderingen en functies van de dienst te maken hebben met de herkenbare aanwezigheid van de onderliggende structuur van de overgangsrite of niet.

3.14 Stervensrituelen

De stervensrituelen zijn duidelijk te onderscheiden in het auto-etnografisch verslag en bevatten niet alleen het publiekelijke afscheid en uitdragen maar ook alle individuele momenten en voorbereidingen daarop. de eerste helft van het auto-etnografisch verslag wordt beheerst door de confrontatie met de contingente ervaring van de dood van mensen aan wie de geestelijk verzorger een paar dagen geleden nog beloofde om ze binnenkort te bezoeken. De dood is een van de duidelijkste aanleidingen voor het observeren van rituele handelingen uitgevoerd door geestelijke verzorgers voor zichzelf. Bij stervensrituelen focust de analyse op de eigenschappen van stervensrituelen die beschreven worden door middel van drie tegenstellingen, namelijk 'continuïtei't x 'discontinuïteit', 'individueel' x 'collectief' en 'transcendentie' x 'immanentie'. Door middel van de tegenstellingen worden de spanningen en verschillen tussen traditionele christelijke stervensrituelen en de moderne rituele gebruiken rondom overlijden beschreven. In het auto-etnografisch verslag wordt vooral aandacht besteed aan de aspecten van relatie met de overledene en aan de sociale omgeving, wat minder aan de achterliggende betekenissystemen. Het is niet makkelijk om sommige eigenschappen van stervensrituelen toe te passen op het auto-etnografisch verslag. Dit zou veroorzaakt kunnen zijn door het feit dat de geestelijk verzorger in de meeste gevallen niet de naaste is en dus minder geraakt wordt door het overleden. De analyse zal uitwijzen of deze hypothese klopt.

De relatie met de overledene staat meestal in het teken van discontinuïteit. De geestelijk verzorger probeert zichzelf dankzij de professionele context waarin de overlijdens plaatsvinden eerder los te maken van de overledene dan om de herinnering aan hen vast te houden. Soms moet er echter eerst sprake zijn van continuïteit, voordat de verbreking van de relatie volledig en goed plaats kan vinden. Dit is het geval bij de dood van mevrouw De Vries: "Hierna ben ik op de uitnodiging van mijn mentor meegegaan om nog even bij de inmiddels opgebaarde mevrouw te gaan kijken." (3:34-35) Hier getuigt het auto-etnografisch verslag van een poging tot continuïteit, de laatste herdenking en eren van een persoon die de geestelijk verzorger die week had gesproken oog in oog met de discontinuïteit veroorzaakt door de dood. De geestelijk verzorger

markeert de continuïteit in het verslag meer in termen van *fama* dan van *pietas*, omdat zij de individuele trekken van de overledenen herdenkt, zoals zij ze had leren kennen toen zij nog leefden. Mevrouw Asatryan wordt herdacht op deze manier: “Zij was scherp, zij wilde een gesprek tussen gelijken voeren. [...] Zij had prachtige, kleurrijke kunst op haar muren hangen.” (5:18-21) Op andere momenten wordt bij het stervensritueel echter niet de continuïteit met de overledenen herdacht, maar de continuïteit met de traditie. De geestelijk verzorger put troost uit het besef dat zij bij een religieuze traditie hoort, wat continuïteit impliceert met een bepaalde groep mensen. Het verbindende element met de denkbeeldige gemeenschap waartoe de geestelijk verzorger zich rekent zijn de psalmen: “Er waren mensen die dat vroeger hebben gedaan en de weerslag ervan vind ik in de psalmen. De psalmenschrijvers en -lezers is een groep mensen waar ik bij hoor.” (4:6-7)

De geestelijk verzorger maakt zich een al bestaand ritueel van het opschrijven van namen op gedenkstenen eigen en probeert daarmee met de confronterende en voor het eerst ervaren discontinuïteit om te gaan (4:30-33). Haar omgaan met de dood die ze meemaakt in de eerste maanden van de observatieperiode wordt gekenmerkt door de nadruk op discontinuïteit. Voor sommige bewoners voert zij een aantal rituelen uit om de discontinuïteit tussen zichzelf en hen te bereiken. Mevrouw Klok wordt bijvoorbeeld eerst in de stilteruimte achtergelaten (8:42-43) door middel van het opschrijven van haar naam in het gebedenboek en daarna wordt zij nog herdacht en dan losgelaten tijdens de dienst: “Deelnemen aan deze kerkdienst heeft mij geholpen om mijn verbinding met de overledenen (hoe vluchtig die ook was) af te sluiten en om ze nogmaals als mensen die mijn leven hebben aangeraakt te eren.” (10:37-39)

Wat betreft de sociale omgeving waarin de stervensrituelen werden uitgevoerd zijn alle overledenen voor de geestelijk verzorger individuen die als zodanig herdacht worden, met al hun persoonlijke karakteristieken. Er is nergens sprake van dat de verhouding tot hen depersonaliseerd zou worden bijvoorbeeld door zich tot hen als tot zielen te verhouden. In sommige gevallen worden de bewoners herdacht in de context van een collectief ritueel, zoals het uitdragen, maar in het denken van de geestelijk verzorger hebben ze niet een collectieve bestemming zoals de hemel of vagevuur. Het verslag richt zich eerder op de sociale omgeving van de schrijver, of die zich opgenomen voelt in een collectief of niet. Bij de eerste dood die zij in het verpleeghuis beleeft, doet zij dat in het kleine collectief van twee, met haar mentor (3:34-35). Op andere momenten zegt zij vergezelt te zijn door de kerk van alle tijden waarmee zij zich verbonden voelt door de rituele handeling van het lezen van psalmen (4:7-9). De laatste vermelding van collectiviteit in verband met de rituele handelingen vindt plaats in relatie tot de naaste van de overledene: “Dit doe ik gedeeltelijk voor de broer als die naar de stilteruimte zou komen [...]” (8:40-41) De boodschap voor God dat achtergelaten wordt in de stilteruimte kan zodanig ook een kleine gemeenschap vormen dat van medeleven getuigt.

Wat betreft het achterliggende betekenissysteem, plaatst het auto-etnografisch verslag even veel aandacht aan transcendentie als aan immanentie, tenminste wat betreft de frequentie van vermeldingen van beide termen. De geestelijk verzorger verwijst zelfs

bijna tegelijkertijd naar immanentie als naar transcendentie in de beschrijving van haar verhouding tot de overledene mevrouw Klok. Kennelijk kan zij tegelijkertijd in een andere wereld als in deze wereld zijn. Tijdens het lezen van de klaagpsalmen denkt de geestelijk verzorger bij hun hoopvolle boodschap “ook de overledene heeft hoop op eeuwig leven.” (8:37-38) Mevrouw Klok bevindt zich dus in de wereld voorbij onze wereld. Twee zinnen later probeert de geestelijk verzorger haar echter “in dat ruimte achterlaten” (8:41-42). Met het woord wordt naar de stilteruimte verwezen, wat een plaats op deze aarde is en dus op immanentie wijst, maar het is tegelijkertijd ook een sacrale ruimte dat afgezet is van alledaagse bezigheden. Uit de omgang van de geestelijk verzorger met deze ruimte is duidelijk dat zij haar best doet om de stilteruimte voor haar de verbinding met transcendentie op aarde te laten symboliseren. Op basis van het voorbeeld van mevrouw Klok die zowel transcendent als immanent aanwezig is kunnen wij de opmerking van Quartier bevestigen dat de naasten geen duidelijk onderscheid maken tussen immanentie en transcendentie.

De drie spanningsvelden die Quartier identificeert als eigenschappen van stervensrituelen gelden in de context van zijn bespreking voor naasten. De geestelijk verzorger is niet een typerende naaste, dus sommige van deze tegenstellingen gaan voor haar niet op. Wat betreft de tegenstelling tussen discontinuïteit en continuïteit, zijn er meer instanties waarin de geestelijk verzorger zichzelf van de overledenen probeert los te maken. Bij een naaste is door Quartier even veel nadruk op de blijvende verbondenheid vastgesteld. Bij het achterliggende betekenissysteem is het moeilijk om in te schatten of de focus op immanentie of op transcendentie meer typerend zou zijn voor een naaste vergeleken met een zorgprofessional, zoals de geestelijk verzorger. Ten opzichte van het achterliggende betekenissysteem geeft de analyse van het auto-etnografisch verslag geen doorslaggevend resultaat. De geestelijk verzorger blijkt een moderne en individuele opvatting te hebben over de sociale omgeving: alle overledenen herdenkt ze als individuen. Tegelijkertijd zien wij haar wel moeite te doen om de dood te herdenken in collectief verband. Het is echter moeilijk om met overtuiging te zeggen of de afwijkende conclusies ten opzichte van de spanningsvelden geïdentificeerd door Quartier te maken hebben met de professionele context waarin de geestelijk verzorger de stervensrituelen uitvoert.

3.15 Emotionele ervaringen

Wat bij de bespreking van de emotionele ervaringen in het auto-etnografisch verslag opvalt is de overwegende hoeveelheid positieve emoties. Het zijn vooral de Z+, A+ en ZA-gebieden waarbij de grote hoeveelheid gevoelens verschijnt die met de verbinding met de ander, betrokkenheid en zorgzaamheid te maken hebben. De verdeling van Hermans is grof en het opdelen van de gecompliceerde en genuanceerde schakeringen van menselijke emoties in zijn acht categorieën zorgt ervoor dat de samenhang met de beschreven emoties verder geëxpliciteerd en verduidelijkt moet worden. In het algemeen kan gezegd worden dat alle rituele momenten en de behoefte eraan naar voren komen als het emotioneel evenwicht van de geestelijk verzorger verstoord wordt. Dit geldt vooral voor de negatieve gevoelens. Sommige instanties waarin positieve

gevoelens worden gesignaleerd worden daarentegen opgeroepen of beleefd in de context van het ritueel.

Hermans duidt de gevoelens die gepaard gaan met het Z− gebied als boosheid en agressie, maar deze specifieke gevoelens zijn in het auto-etnografisch verslag niet te vinden. Als de geestelijk verzorger een negatieve emotie ervaart op het gebied van zelfbevestiging, dan is het vooral isolement, onzekerheid en eenzaamheid. Dit kan geïllustreerd worden op basis van een situatie wanneer de geestelijk verzorger na een uitdagende ochtend in de middag een gesprek gaat voeren met een bewoner: “Dus als ik rondom twee uur ‘s middags besluit om bij mevrouw Dijkstra langs te gaan, voel ik een gebrek aan kracht, onzekerheid over de stemming waarin ik haar zal aantreffen.” (14:43-15:1) De geestelijk verzorger gaat met de onzekerheid om door een instantie van persoonlijk ritualiseren. Het ritueel komt dus voort uit een behoefte om met een negatieve emotie te dealen. Een andere categorie van negatieve gevoelens zijn de LL-gevoelens. Een voorbeeld van deze soort gevoelens komt voor als de geestelijk verzorger te maken heeft met een gesprek waarin zij niet naar tevredenheid haar interventies kon toepassen en zich vervolgens geïsoleerd voelde tijdens lunch: “Dat verbetert mijn gemoed niet echt, ik voel me alleen en het vertrouwen (in mezelf en God) dat ik nog vanochtend voelde neemt flink af.” (17:43-45) Het gevoel dat hier beschreven is, is van een minder intense soort dan aan de paralyse grenzende machteloosheid die Hermans beschrijft omdat de geestelijk verzorger nog wel in staat is om in reactie hierop ritueel te handelen en “naar de stilteruimte te gaan om daar op krachten te komen en om mijn twijfel en onzekerheid achter te laten.” (18:1-2).

Als de negatieve emotie verbonden is met de ander gerichte grondmotief is er volgens Hermans sprake van de onbereikbare ander. Hij illustreert deze categorie van gevoelens met de verwijzing naar de tragische liefde tussen Romeo en Julia en verbindt hem dus met romantische context. Dit is echter niet de enige mogelijke context voor het optreden van deze A− gevoelens. De ander (een gesprekspartner) kan ook letterlijk onbereikbaar zijn voor de interventies, diepere lagen van zingeving of überhaupt een gesprek, wat in geestelijke verzorging een situatie kan zijn die met enige regelmaat voorkomt. Een voorbeeld uit het auto-etnografisch verslag is de situatie met mevrouw Dijkstra: “Het voelt als een waagstuk om aan haar voor te stellen dat ik voor haar zal bidden, maar ik voel dat ik het moet doen.” (19:46-20:1) De onzekerheid waarmee de geestelijk verzorger het bidden voorstelt heeft onder anderen te maken met haar tijdelijk gebonden waarneming van mevrouw Dijkstra als de onbereikbare ander. Zij wordt gezien als onbereikbaar voor de interventies en voorstellen van de geestelijk verzorger. Die reageert er weer op met een handeling dat ook als een ritueel bestempeld zou kunnen worden, namelijk bidden.

Een positief zelfgericht gevoel is ook niet iets wat in het auto-etnografisch verslag vaak voorkomt. Dit heeft te maken met de werkcontext waarin het verslag geschreven is: de geestelijk verzorger is aan het leren en heeft nog niet heel veel ervaringen waaruit ze het gevoel van zelfverzekerdheid of trots kan putten. Op momenten dat er een betekenisvol gesprek of ontmoeting plaatsvindt, is de geestelijk verzorger gericht op de ander en

beschrijft een gevoel van verbinding, eerder dan van een eigen succes. Rondom het overlijden van mevrouw Klok lijkt zij echter trots op het effect van op krachten komen en kunnen doorgaan met een uitdagende dag dat zij sorteert door haar rituele handeling: “Ik merk dat het mij toch goed doet want zo kan ik al mijn gevoelens rondom haar overlijden en het gesprek met haar broer daar achterlaten en verder met mijn plichten gaan.” (8:42-43) Een andere instantie van een Z+ gevoel kan impliciet afgeleid worden van de beschrijving van wat de geestelijk verzorger zou toevoegen aan de stilteruimte (12:21-26). Zij maakt aan de hand van haar reflectie op de rituele en symbolische functies van de stilteruimte een aantal suggesties voor de verbetering en grotere multifunctionaliteit ervan, Hier ligt haar zelfverzekerdheid aan ten grondslag, zij voelt dat zij waardevolle adviezen kan geven.

De duidelijk meest voorkomende gevoel in het auto-etnografisch verslag is het A+ gevoel. Daarom is er ook een brede schaal aan verschillende situaties, contexten en personen door wie het opgeroepen wordt. Het vaakst worden de gevoelens van zorgzaamheid en liefde gericht tegenover de bewoners. Een mooie illustratie komt voor als de geestelijk verzorger haar mentor observeert tijdens de gespreksgroep met de bewoners met dementie. Zij observeert het geduld en zorgzaamheid van haar collega (2:43-3:4). De geestelijk verzorger drukt vervolgens haar hoop uit voor de bewoners en de rest van hun dag waaruit ook zorgzaamheid en betrokkenheid spreekt: “Wellicht zullen ze een rustige, fijne middag en avond hebben omdat er naar hen is gekeken en geluisterd is en omdat ze af en toe aangeraakt zijn. Dat hoop ik tenminste.” (3:8-9) Dit zijn voorbeelden van gevoelens die in de context van een collectieve activiteit in het verpleeghuis voorkomen (onder anderen ook tijdens de kerkdienst).

Er zijn echter ook positieve gevoelens van eenheid en liefde voor anderen die buiten de context van werk gebeuren maar wel tot stand komen door ritualiseren, zoals de verbinding en delen met vrienden tijdens de sedermaaltijd: “Het wordt een hele fijne avond waarop wij met elkaar [...] verwonderd en dankbaar zijn geweest over Gods handelen in de wereld en waarin wij uiteindelijk ook betrokkenheid en vriendschap naar elkaar toe hebben betoond.” (7:45-49) Het verslag vermeldt ook een instantie waarin de geestelijk verzorger betrokkenheid en liefde toont in haar relatie met God: “Ik voelde me ook uitgenodigd om een grotere waardering en belang aan deze relatie te hechten.” (19:4-5) Tijdens het bidden met mevrouw Dijkstra is er ook sprake van betrokkenheid en vertrouwen in de relatie met God, maar het gevoel dat ermee gepaard gaat is niet per se positief. Wat hier wordt beschreven komt het dichtst bij ontroering: “Mijn ogen worden vochtig tijdens het gebed, maar ik denk dat mijn stem niet veel verraadt.” (20:7-8)

De laatste soort van gevoelens die Hermans als de meest positieve gevoelens aanduidt zijn de gevoelens van kracht en eenheid die ook als zingevend ervaren kunnen worden. De geestelijk verzorger voelt deze gecombineerde kracht van Z en A gebied als ze het ritueel van de naam opgeschreven op een gedenksteen dat voor haarzelf behulpzaam was kan aanbieden aan de broer van de overledene mevrouw Klok. Het is belangrijk voor het ander-gerichte grondmotief dat meneer de voorgestelde rituele handeling van steen in de stilteruimte leggen accepteert: “Hij geeft aan dat hij het zelf graag wil doen en lijkt

het gebaar te waarderen." (8:17-18) De rituele intuïtie van de geestelijk verzorger wordt hierdoor bevestigd, wat haar gevoel van succes verhoogt. Deze situatie heeft te maken met een ritueel maar het ZA-gevoel kan ook verbonden worden met spiritualiteit. De geestelijk verzorger reflecteert op haar spiritualiteit en denkt terug aan haar Tsjechische vrienden met wie ze "overtuigingen, taal en spiritualiteit" (18:39) deelde. De individueel opgebouwde en gehouden overtuigingen en smaken van spiritualiteit die de eigenwaarde en autonomie bij iedereen afzonderlijk bevestigden werden tegelijkertijd tot op zekere hoogte ervaren als gedeeld, "ondersteunend, opbouwend en harmonieus" (8:42-43). De ZA-gevoelens zijn voor de geestelijk verzorger te voelen zowel in de context van het werk als in haar privéleven.

Op basis van de analyse van emotionele ervaringen kan geconcludeerd worden dat de werkomgeving van het verpleeghuis de geestelijk verzorger met overwegend positieve, ander-gerichte gevoelens vervult. Wat verder opvalt is dat de geestelijk verzorger in reactie op emotionele instabiliteit vooral rituele handelingen uitvoert.

3.16 Zingeving

In de analyse van het auto-etnografisch verslag worden alleen maar de instanties van zingeving opgenomen waarin het woord zingeving of zijn afleidingen expliciet vermeld worden. Dit omdat er anders veel met dit code aangemerkt zou kunnen worden als de definitie van Hans Schilderman gehanteerd wordt. Het auto-etnografisch verslag zou in zijn geheel begrepen kunnen worden als de interpretatie van het eigen leven vanuit fundamentele waarden en leidinggevende doelen. Het doel van het auto-etnografisch verslag is om het rituele repertoire voor eigen behoefte van de geestelijk verzorger te beschrijven en onderzoeken met het oog op persoonlijke en spirituele groei.

De geestelijk verzorger vermeldt dat het schrijven van namen op gedenkstenen voor haar als een zinvolle handeling voelt in de situatie waarin een bewoner overleden is bij wie ze betrokken was: "het geeft me iets om mee bezig te zijn als mensen overlijden." (5:12) Interessant genoeg wordt de tweede expliciet vermeldde zingevende handeling ook beschreven in de context van overlijden en opschrijven van een naam op de gedenksteen. De confrontatie met sterfelijkheid vraagt de eerste paar keer om een rituele handeling die dan als extra zingevend wordt ervaren omdat het mogelijk maakt om de overledene op een eerbiedige manier te herdenken. Wat ook nog bijdraagt aan de bijzonderheid van het moment beschreven in 8:18-21 is de verbinding van code zingeving met code ZA-gevoel dat hierboven werd besproken. Dit bevestigt de hypothese geponeerd in het theoretisch hoofdstuk dat ZA-ervaringen te maken hebben met zingeving: "hetzelfde ritueel kan tegelijkertijd voor mij en voor anderen belangrijk en zingevend zijn." (8:20-21)

Concluderend is het belangrijk dat de verbinding tussen wat Hermans ZA-gevoelens noemt en zingeving door het auto-etnografisch verslag bevestigd wordt en dat dit ondersteund of misschien zelfs mogelijk gemaakt wordt door de rituele handeling. De grote hoeveelheid van op zorg, verbinding en liefde duidende gevoelens die al in de vorige paragraaf is opgevallen kan als een aanwijzing dienen dat de geestelijk verzorger

het werk in zijn geheel als zingevend ervaart en dat deze gevoelens een zingevende innerlijke kern vormen waar Hermans over spreekt dankzij welke de dingen in hun samenhang ontdekt worden en 'op hun plek vallen'"[110].

3.17 Contingentie

Met de code contingentie werden alle toevallige omstandigheden bestempeld die de rituele handelingen beïnvloedden. Soms vormen deze omstandigheden ook de beperkingen voor de vorm of überhaupt de uitvoerbaarheid van de rituelen. Als contingent worden ook de momenten van overlijden bij afzonderlijke bewoners ervaren. Dit beantwoordt aan de definitie van Wuchterl.

Aan het begin van de observatieperiode wordt de dood door de geestelijk verzorger ervaren als contingentie: "ik zei dat ik volgende week nog zou komen maar het is er niet meer van gekomen." (3:13-14) Een andere contingente ervaring met hetzelfde effect wordt vermeld een week later: de geestelijk verzorger was van plan om de volgende dag weer bij mevrouw Asatryan langs te gaan, maar zij "is overleden, ik heb haar niet meer levend gezien." (5:10) De geestelijk verzorger maakt een vergeefse poging tot zingeving waarvan ze weet dat die niet kloppend of behulpzaam is, maar die haar gevoelens uitdrukt: "Waarom gaan de mensen met wie ik in het verpleeghuis zelfstandig gesprekken begin te voeren tot nu toe dood?" (4:13-14) De ervaring van contingentie is vaak nauw verbonden met de pogingen tot zingeving. De geestelijk verzorger ervaart de rituele handelingen als iets waar zij op terug kan vallen en wat haar gevoelens uitdrukt borgt. Soms, zoals bij het mislukte uitdragen van mevrouw Asatryan grijpt de contingentie in de vorm van de te snelle begrafenisondernemer echter in (5:41-42). Dan wordt de zingevende potentie van het ritueel ondermijnd.

Op andere momenten zijn het hele kleine, dagelijkse en toevallige contingente situaties die ingrijpen in de rituele handelingen en beïnvloeden de manier waarop het ritueel uitgevoerd wordt. De invloed die de contingentie uitoefent op de rituelen heeft vaak te maken met het verstoren van onveranderlijkheid of formaliteit van het ritueel. Zo verstoort de omstandigheid dat de vriendin van de geestelijk verzorger honger heeft (7:26-27) tijdens de sedermaaltijd de onveranderlijke volgorde en lengte van de rite. De gasten beginnen stappen over te slaan en de handelingen te verkorten zodat ze hun gast comfort kunnen bieden en het resultaat is als volgt: "na deze fase treedt er chaos op in de orde." (7:33) Een ander voorbeeld van een ritueel verstorende omstandigheden waarop de deelnemers reageren is de verschijning van de hond in de auto van de begrafenisondernemer (8:13-14). De aanblik van de hond en de duur van de voorbereidingen op het uitdragen verstoort de stille, eerbiedige en dus geformaliseerde gedrag dat van de deelnemers aan het uitdragen wordt verwacht. Een incongruent, grappig detail dat door de geestelijk verzorger wordt opgemerkt is dat de broer van mevrouw Klok na een nacht waarin hij bij mevrouw heeft gewaakt "boterham met kaas en worst" (8:14) voor ontbijt heeft. Dood of geen dood, de levenden moeten eten.

[110] Hermans, 49.

Een andere categorie van contingentie die het auto-etnografisch verslag vermeldt zijn processen in de natuur. Het ouder worden en de eventuele dood als een natuurlijk proces van de afbreuk van het lichaam zou hierbij ook gerekend kunnen worden. De bereikte hoge leeftijd en de omstandigheden waarin het leven op dat moment plaatsvindt wordt door mevrouw Dijsktra als een contingente ervaring gezien: “Ze vraagt zich af wat voor zin het heeft om haar gezegende leeftijd bereikt te hebben als dit het leven is.” (19:39-40) Op dat moment is zij op zoek naar zingeving. De geestelijk verzorger vermeldt echter ook de weersomstandigheden als contingent. De afwezigheid van regen en buien zorgt ervoor dat zij in haar cyclische ritualisatie van het fietsen wel van het volledige seizoen van de magnolia’s kan genieten. (16:10-12). Later wordt het tijdperk van de sierkersen echter onderbroken door “een harde wind en regen” (16:24). Het zijn in het algemeen vooral de veelvuldige confrontaties met contingentie die de geestelijk verzorger ertoe leiden om zich te wenden tot rituelen en met behulp ervan de contingentie hoofd te bieden en het proces van zingeving te bevorderen.

Het contingente kan volgens Wuchterl ook ervaren worden als onderdeel van Gods wil of invloed in de wereld. Zulke interpretaties vinden wij in het auto-etnografisch verslag niet, dus als het op het contingente aankomt heeft de geestelijke verzorger niet een gelovige reactie, als wij de drievuldige verdeling van reacties op contingentie van Wuchterl hanteren. De contingente ervaringen komen voor en de geestelijk verzorger probeert daar met een passend ritueel op te reageren. Daarbij maakt ze wel gebruik van traditionele, religieuze zingevingssystemen.

3.18 Resultaten van analyse

Het hoofdstuk van analyse wordt afgesloten met de resultaten van het onderzoek gepresenteerd in de vorm van een tabel waarin de rituele vormen en specifieke rituele situaties worden weergegeven met behulp van een steekwoord die het ritueel in kwestie kort beschrijft.

Context/ rituele vorm	Ritualisatie	Ritualiseren	Rite	Overgangs-rite	Stervens-ritueel
Tijdens werk	*Journalling*	Gebruik van stilteruimte Psalmen lezen Gedenkstenen Uitdragen	Getijden-gebed Kerkdienst (verpleeg-huis)	Uitdragen	Gebruik van stilteruimte Gedenk-stenen
Gerelateerd aan werk	Fietsen			Fietsen Getijden-gebed	
Buiten werk	Journalling	Pesach-maaltijd	Kerkdienst (Paschalis-kerk)	Kerkdienst (Paschalis-kerk)	Kerkdienst (Paschalis-kerk)

4 Conclusie

4.1 Samenvatting

De vraagstelling van deze scriptie werd gemotiveerd door een bezorgdheid over het persoonlijk welzijn en de werk-privébalans in een ander-gerichte en vaak door idealisme gemotiveerde beroepskeuze. De rituelen leken mij in deze situatie een mogelijke uitkomst en respijt te bieden, dus ik wilde de rol onderzoeken die ze voor het persoonlijk welzijn van geestelijk verzorger kunnen spelen. Ik heb mijn ervaringen met rituelen en de situaties waarin ze nodig waren beschreven door middel van een auto-etnografisch dagboek. In dit onderzoek werd voor de auto-etnografische methode gekozen. Deze maakt het mogelijk om inzicht te krijgen in de invulling van de rituele rol voor eigen behoefte. De methode biedt ook inzicht in de emotionele ervaringen die aanleiding vormen voor de inzet van rituelen en tijdens het uitvoeren ervan. Beide gebieden vormen een wetenschappelijk relevante kennisleemte.

Het auto-etnografisch dagboek bood de data voor dit onderzoek en het beantwoorden van de onderzoeksvraag naar de wijze waarop persoonlijke rituele praktijken binnen en buiten het werkveld bijdragen aan het spirituele en persoonlijke welzijn. De data verzameld door middel van de auto-etnografische methode is kenmerkend door een individuele en persoonlijke inslag. Het auto-etnografisch verslag getuigt van de persoonlijke betrokkenheid van de onderzoeker. Het onderzoek behoudt het evenwicht tussen subjectiviteit aan de ene kant door een afstandelijke en objectieve analyse van de data door middel van een systeem van codes. Deze codes zijn begrippen afkomstig van het veld van rituele studies en hebben te maken met de vormen en eigenschappen van rituelen. Hierdoor worden de persoonlijke rituele ervaringen uit het auto-etnografisch verslag beschreven door middel van het wetenschappelijk kader geboden door rituele studies. De data-analyse biedt inzicht in de rol van de institutionele context van ouderenzorg, in de rol van spiritualiteit die een achterliggend betekenissysteem vormt voor de rituelen en tevens inzicht in het spectrum van rituele vormen die de geestelijk verzorger ter beschikking heeft.

4.2 Resultaten van het onderzoek

Wij kunnen een aantal punten aanstippen als resultaat van de analyse. Ten eerste kan in algemene zin gezegd worden dat ritueel in de persoonlijke beleving van geestelijk verzorger een grotere rol speelt dan op eerste gezicht verwacht zou kunnen worden. Ten tweede is de bijdrage van de auto-etnografische methode, evenals de bijdrage van dit project voor de auteur, gelegen in de bewustwording van de dimensies van menselijke ervaring die het ritueel naar voren brengt en die anders onopgemerkt zouden zijn gebleven. De ritualiteit van het alledaagse leven op en buiten het werk verschijnt op het netvlies, net als de effecten op de emotionele ervaring die het ritueel teweegbrengt. Ten derde, wat betreft de vormen van rituelen: ritualiseren met zijn hoge mate van persoonlijke inbreng is vertegenwoordigd met de meeste verschillende verschijningsvormen, zoals de tabel hierboven ook aangeeft. Riten en rituele creativiteit zijn ook van betekenis, maar persoonlijk vorm- en betekenisgegeven ritualiseren is het sterkst aanwezig. Ten vierde valt op hoe veel positieve gemeenschapsgevoelens het

auto-etnografisch verslag bevat. Het leven op en buiten het werk dat focust op rituelen biedt inbedding en verbondenheid met de gemeenschap en de omringende wereld.

4.4 Reflectie op methode

Waar verder discussie over gevoerd moet worden, is de auto-etnografische methode en haar invloed op de data en resultaten van onderzoek. De tekortkoming van de gebruikte methode is dat deze de data beïnvloedt, ten eerste omdat de geanalyseerde rituele vormen beperkt worden tot degene die afkomstig zijn uit de christelijke en joodse traditie waar de auteur mee bekend is. Er zijn veel meer rijke rituele tradities in andere wereldreligies of wereldbeelden waaruit geestelijk verzorgers kunnen putten. Ten tweede wordt de data verkregen aan de hand van het auto-etnografisch dagboek beïnvloed door de verzameling ervan voor onderzoeksdoeleinden. De aandacht die in het dagboek gericht wordt op de rituelen is gedeeltelijk geïnformeerd door de noodzaak om het onderzoek uit te voeren en de scriptie te schrijven. De eigen zelfwaarneming die in het dagboek aan bod komt wordt gestuurd door de onderzoeksinteresse omdat de auteur ervan tegelijkertijd de onderzoeker en de respondent is. In het onderzoeksopzet en de methode beschrijf ik hoe ik geprobeerd heb om dit nadeel van de methode te ondervangen door de twee rollen uit elkaar te trekken maar dit kenmerk blijft eigen aan de methode.

4.5 Aanknopingspunten voor de praktijk

De resultaten van dit onderzoek bevatten een aantal punten die van belang kunnen zijn voor de praktijk van geestelijke verzorging op het gebied van vormgeving van de rituele rol voor eigen behoefte. Ten eerste is het van belang om met het hele spectrum van rituele vormen kennis te maken voordat de rituele rol van een geestelijk verzorger vorm krijgt en vaste contouren aanneemt. Ook al identificeert de geestelijk verzorger zich niet met een bepaalde of helemaal geen rituele traditie, is het mogelijk om via de persoonlijke inbreng aan de inhoud en vorm van het ritueel te voldoen aan de individualiserende tendens in de hedendaagse maatschappij. Er kan aan de individuele identiteit van de geestelijk verzorger voldaan worden terwijl de persoonlijke en spirituele vruchten van een ritueel leven door hem of haar toch geplukt worden. Ten tweede kan worden geconstateerd dat het zwaartepunt van de rituele rol van een geestelijk verzorger en de situatie naar aanleiding waarvan de meeste rituelen ontstaan, de dood is. Dit is de meest indringende situatie die om ritualiteit vraagt. Dood en rouw zijn situaties waarop de geestelijk verzorger het meest aandacht zou moeten hebben voor de rituele praktijk, niet allen ten behoeve van anderen, maar ook voor zichzelf.

4.5 Suggesties voor verder onderzoek

Voor verder onderzoek van de eigen rituele praktijk van geestelijke verzorgers en de rol die deze kan spelen voor welzijn is het mogelijk om kwalitatief of kwantitatief onderzoek te verrichten onder collega's geestelijk verzorgers van verschillende religieuze tradities op basis van de inzichten die dit auto-etnografisch onderzoek heeft geboden. Een andere vorm van aansluiting op dit onderzoek zou op theoretisch vlak een verbinding kunnen leggen met rituele tradities en zo de theologische achtergrond van de rituelen

expliciteren, die in dit onderzoek maar her en der is aangeraakt. Tot slot zou er in praktijkonderzoek gezocht kunnen worden naar trainingsmethodes of projecten voor het implementeren van steun aan geestelijke verzorgers die rituelen voor hun persoonlijk en spiritueel welzijn willen inzetten.

5 Bibliografie

Arfman, William R. “Liquid Ritualizing.” *Journal of Religion in Europe* 7, no. 1 (2014): 1–25. https://doi.org/10.1163/18748929-00701001.

Bell, Catherine. *Ritual, Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Chauvet, Louis-Marie, and Patrick Madigan. *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1995.

Davies, Douglas J. “Ritual”. In Mark Cobb, *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare.* Edited by Christina Puchalski, Bruce Rumbold. Oxford University Press, 2013.

Davis-Floyd, Robbie, and Charles D. Laughlin. *Ritual: What It Is, How It Works, and Why.* New York: Berghahn Books, 2022. https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=3066853.

Grimes, Ronald. *Reimagining Ritual Theory: John Bourke Among The Hopis*. Nijmegen, 2006.

Grimes, Ronald. *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. London: Routledge, 2013. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=661987.

Hermans, Hubert. *Het verdeelde gemoed*. Soest: H. Nelissen, 2002.

Mathijssen, Brenda. *Making Sense of Death. Ritual Practices and Situational Beliefs of the Recently Bereaved in the Netherlands*. Wenen: Lit Verlag, 2017.

Monitor Langdurige zorg. “Verblijf verpleeg- en verzorgingshuizen”. Geraadpleegd op 23 juni 2024. Gebruik Wlz-zorg in natura | Gebruik | Monitor Langdurige Zorg.

Orr, Annette Sheena. *Transforming Liturgies: The Autoethnography of a Prison Chaplain*. DPT thesis. University of Glasgow: 2021.

Ortner, Sherry. “Theory in Anthropology since the Sixties.“ *Comparative Studies in Society and History,* 26, no. 1 (1984).

Pecklers, Keith. *Worship: A Primer in Christian Ritual*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2003.

Quartier, Thomas. *Buffet en rozenkrans*. Baarn: Adveniat, 2023.

Quartier, Thomas. “Deathbed rituals: Roles of spiritual caregivers in Dutch hospitals”. *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*. 2010, 15:2, 107-121. DOI:10.1080/13576275.2010.482769

Quartier, Thomas. *Liturgische Spiritualiteit: Benedictijnse impulsen voor klooster, kerk en wereld*. Heeswijk, Averbode: Berne Media, 2017.

Quartier, Thomas. “Mourning rituals - Between faith and personalisation: changing ritual repertoires on All Souls Day in the Netherlands” *International journal for the Study of the Christian Church*, (2010) 10: 4, 334-350. https://doi.org/10.1080/1474225X.2010.507735

Rooden, Aukje van. *Literatuur, autonomie en engagement. Pleidooi voor een nieuw paradigma*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.

Schilderman, Hans. “Zingeving”. Lezing binnen het vak Grondslagen Geestelijke verzorging. Radboud universiteit. Uitgesproken 6 december 2024.

Scherer-Rath, Michael. “Ervaring van contingentie en spirituele zorg“. *Psyche en Geloof*, (2013) 24: 3, pp. 184-195.

Swift, Chris. “The Role of the Healthcare Chaplain: A Summary of the Contribution of Healthcare Chaplains to Modern Healthcare Practice”. In S*pirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*. Edited by Fiona Timmins and Sílvia Caldeira. Cham: Springer, 2019.

Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan, 1969.

VGVZ. “Verzorg- en verpleegtehuis”. Geraadpleegd op 23 juni 2024. Verzorg-verpleegtehuis/ hospicezorg - VGVZ.

Vlčková, Michaela. “The Nature of Certainty in Ritual.” *Auc Theologica* 9, no. 2 (2020): 35–43. https://doi.org/10.14712/23363398.2020.4.

Vliert, Evert van de. *Rolspanningen*. Meppel: Boom, 1983.

Wuchterl, Kurt “Religious-Philosophical Contingency and Empirical Theology“. *Journal of Empirical Theology,* 32, no. 2 (2019): 169–187. https://doi.org/10.1163/15709256-12341390.

Zempi, Irena and Awan, Imran. “Autoethnography”. In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Edited by Steven Engler and Michael Stausberg. Milton: Taylor and Francis, 2021.

Zorgcijfersdatabank, “Verblijfsduur in de WLZ”. Geraadpleegd 23 juni 2024. https://www.zorgcijfersdatabank.nl/nieuws/verblijfsduur-in-de-wlz-2022-rapportage.

Zorgkaart van Nederland. “Verpleeg- en verzorgingshuizen”. Geraadpleegd op 23 juni 2024. Verzorg-verpleegtehuis/ hospicezorg - VGVZ.

Bijlage

Voor de bijlage zie het tweede geüploade document bij deze scriptie op Brightspace. Deze maatregel werd genomen zodat het auto-etnografisch verslag met de regelnummers zeker zou kloppen met de verwijzingen naar het dagboek in de tekst van deze scriptie en in het kopiëren niet zou veranderen.