

## University of Groningen

### Met lichaam en geest

Körver, J.W.G.; Olsman, E.; Rosie, X.J.S.

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

2021

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Körver, J. W. G., Olsman, E., & Rosie, X. J. S. (editors) (2021). *Met lichaam en geest: De rituele competentie van geestelijk verzorgers*. Eburon Academische Uitgeverij.

**Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

**Take-down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

Met lichaam en geest



# UCGV

Universitair Centrum  
voor Geestelijke Verzorging



ISBN 978-94-6301-373-4

Academische Uitgeverij Eburon, Utrecht  
[www.eburon.nl](http://www.eburon.nl)

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag  
Grafisch ontwerp: Studio Iris, Leende

© 2021. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

# Met lichaam en geest

De rituele competentie van geestelijk verzorgers

J. W. G. Körver, E. Olsman & X. J. S. Rosie



Eburon  
Utrecht 2021



# Inhoudsopgave

<b>Met lichaam en geest</b>	<b>9</b>
<i>Sjaak Körver, Erik Olsman &amp; Sujin Rosie</i>	
<b>Deel 1 Praktijk en analyse</b>	<b>17</b>
Een ritueel van celreiniging na een suïcide	19
<i>Ton Bersee</i>	
Teruggaan om thuis te komen	28
<i>Bart Hetebrij</i>	
Rituelen in de palliatieve fase	37
<i>Betty Morel</i>	
Herhaling van een ritueel na een jeugdtrauma	44
<i>Joke Zuidema, Martin Walton &amp; Sjaak Körver</i>	
Een laboratorium zonder kaarsjes	50
<i>Niels den Toom</i>	
De plaatsbekleder	52
<i>Marieke Termeer</i>	
Rituelen in bijzondere situaties	59
<i>Beatrijs Hofland</i>	
Verbindingsofficier	66
<i>Frans Broekhoff &amp; Sjaak Körver</i>	
“Ik laat je niet gaan, tenzij je me zegent” (Gen. 32)	73
<i>Marie-José van Bolhuis</i>	

Rituelen door geestelijk verzorgers: wat doen ze eigenlijk? <i>Sjaak Körver &amp; Erik Olsman</i>	79
‘Ik en de ander’ <i>Anieljah de Kraker-Zijlstra</i>	86
<b>Deel 2 Onderzoek</b>	<b>87</b>
Van reciteren tot mediteren <i>Renske Kruizinga</i>	89
Definities, dimensies en kwaliteiten van rituelen <i>Martin Hoondert</i>	102
Leren ritualiseren <i>Joanna Wojtkowiak</i>	112
De Rituele Rijkdom van het hindoeïsme <i>Deborah de Koning</i>	122
Rituele spiritualiteit in de geestelijke verzorging <i>Thomas Quartier</i>	124
De rituele driehoek <i>Brenda Mathijssen</i>	135
Gods werk of mensenwerk? <i>Jos Moons</i>	147
Ervaren van onbekende rituelen <i>Iris Wierstra</i>	155
<b>Deel 3 Onderwijs</b>	<b>157</b>
Inventarisatie van onderwijs in ritueel handelen <i>Sujin Rosie</i>	159
De grenzen van rituele vernieuwing <i>Joanna Wojtkowiak</i>	197

Inhoudsopgave	7
Gedoseerd op eigen benen leren staan <i>Lenneke Post</i>	208
Ritueel als interreligieuze ruimte <i>Sjaak Körver</i>	210
Afscheidsrituelen op afstand <i>Stefan Gärtner</i>	223
Lichamelijk voorgaan <i>Riëtte Beurmanjer</i>	233
Rituele competentie in het HBO-theologie onderwijs en de beroepspraktijk en opleiding van de geestelijk verzorger <i>André Mulder</i>	244
Rituele kracht: het mysterie tot bewustzijn brengen <i>Bernice Brijan</i>	258
<b>Deel 4 Beroepsstandaard</b>	<b>261</b>
Rituele competentie – een werkdefinitie <i>Sam Goyvaerts</i>	263
Rituelen en competenties in meervoud <i>Ralf Smeets &amp; Martin Walton</i>	273
Rituele sensitiviteit in detentie <i>Fons Flierman</i>	282
De rituele competentie van geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht <i>Erik Loch en Pieter Vos</i>	289
“Ik houd het kleine ritueel in ere” <i>Annemarieke van der Woude</i>	297
Rituele competentie bij geestelijke verzorging thuis <i>Karin Seijdell</i>	304



Proeftuin en oefenplaats <i>Nelleke ten Napel-Roos</i>	313
<b>De rituele competentie van geestelijk verzorgers</b> <i>Erik Olsman &amp; Sjaak Körver</i>	<b>314</b>
<b>Personalia</b>	<b>321</b>

# Met lichaam en geest

## *De rituele competentie van geestelijk verzorgers*

*Sjaak Körver, Erik Olsman & Sujin Rosie*

Rituelen gaan over verbinden. (...) Het gaat over zorg dragen voor momenten in een zee van tijd en in een zee van leven.

Een ritueel kan die zorg daarbij veruitwendigen, openbaar maken, deelbaar maken met anderen.

Wir sind die Bienen des Unsichtbaren (Rainer Maria Rilke).

(...) Rituelen zijn de honing van de tijd.

(Olyslaegers, 2018, pp. 8 vv)

Kort na de oprichting in het najaar van 2018 van het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging (UCGV), een samenwerkingsproject van de Tilburg School of Catholic Theology en de Protestantse Theologische Universiteit, viel het besluit om de eerste twee jaar van het centrum in het teken van rituelen te plaatsen. Daar waren verschillende redenen voor. Allereerst, het UCGV wil zich bewegen op het grensvlak van praktijk en theorie, op het vlak waar de praktijk van, het onderzoek naar en het onderwijs in geestelijke verzorging elkaar raken, beïnvloeden en inspireren. Een tweede doel van het centrum is om de verschillende werkvelden van geestelijke verzorging met elkaar in gesprek te brengen, waardoor verschillen én overeenkomsten aan het licht komen en wellicht een werkveldoverstijgend verhaal kan ontstaan. Daarbij ontstond de gedachte dat een concreet thema – in dit geval rituelen – beide doelen in praktische zin zou kunnen dienen, zodat het UCGV zich niet zou verliezen in theoretische beschouwingen maar juist de complexiteit en rijkdom in de ontmoeting tussen praktijk, onderzoek en onderwijs maximaal zou benutten. Bovendien was in het Case Studies Project Geestelijke Verzorging (CSP) gebleken dat rituelen een belangrijk onderdeel van het werk van geestelijk verzorgers vormen, en dat – zonder uitzondering – in alle werkvelden. En ondanks deze observatie uit de praktijk blijkt er tot op heden weinig (empirisch) onderzoek te zijn verricht naar inhoud, methodiek, doelen en resultaten van rituele handelingen door geestelijk verzorgers.

Deze overwegingen hebben geleid tot twee activiteiten: een expertmeeting in oktober 2019 en een (online) conferentie in oktober 2020. In enkele rondes zijn tijdens de expertmeeting in 2019 een dertigtal geestelijk verzorgers en onderzoekers met elkaar in gesprek gegaan. Enige

conclusies van deze bijeenkomst waren dat de rituele praktijk van geestelijk verzorgers zeer rijk is, dat er weinig onderzoek naar is gedaan, en dat veel rituele theorieën afgestemd zijn op de grote levensbeschouwelijke tradities maar minder op de praktijk van geestelijke verzorging. De belangrijkste conclusie was dat in de *Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger* (VGVZ, 2015) de benodigde rituele competentie niet apart wordt vermeld. Omdat rituele competentie zich precies op het raakpunt van praktijk, onderzoek en onderwijs bevindt, is deze kwestie vervolgens gekozen als thema op de volgende conferentie, een jaar later. Tijdens die conferentie hebben geestelijk verzorgers, onderzoekers en docenten uit de wereld van academie en HBO het thema vanuit verschillende perspectieven verder verkend, beschreven en geanalyseerd.<sup>1</sup> Een deel van de inleidingen tijdens beide bijeenkomsten plus enkele andere bijdragen zijn in deze bundel bijeengebracht. Het brengt het thema rituele competentie – althans binnen het UCGV – tot een voorlopig eindpunt. Onze hoop is, dat deze bundel en de hierin verzamelde inzichten zullen bijdragen aan de verdieping van de rituele praktijk van geestelijk verzorgers, het onderzoek op dit gebied zullen stimuleren, het onderwijs in deze competentie zullen inspireren, en vooral de reflectie over de plaats en invulling van rituele competentie in de Beroepsstandaard zullen onderbouwen. Deze bundel is de tweede die door het UCGV is gepubliceerd. De eerste betrof het Case Studies Project en was mede naar aanleiding van een internationale conferentie ontstaan. Ook die eerste bundel bevindt zich op het kruispunt van praktijk, onderzoek en onderwijs (Kruizinga et al., 2020).

De bundel is in vier delen onderverdeeld: praktijk, onderzoek en theorie, onderwijs, beroepsstandaard. In Deel I (praktijk) zijn acht praktijkbeschrijvingen opgenomen, afgesloten door een korte reflectie op enkele rode draden in die beschrijvingen. *Ton Bersee* beschrijft de overwegingen bij en de uitvoering van een celreinigingsritueel na een suïcide in een gevangenis en maakt zichtbaar hoe een dergelijk ritueel van belang is voor het leef- en werkklimaat in een penitentiaire inrichting. *Bart Hetebrij* beschrijft hoe militaire veteranen deelnemen aan een ritueel in het gebied waar hun militaire missie ooit plaatsvond en hoe deze wandeling of mars – in Libanon en in Srebrenica – hen eindelijk weer thuisbrengt. *Betty Morel* laat zien hoe heel diverse rituelen, los van een specifieke levensbeschouwelijke achtergrond, gasten in een hospice ondersteunen bij het afscheid nemen in hun laatste levensfase. *Joke Zuidema*, *Martin Walton* en *Sjaak Körver* bieden een beschrijving van de wijze waarop een ritueel

1 Verslagen in indrukken van beide bijeenkomsten zijn te vinden op de website van het UCGV: <https://ucgv.nl/conferentie-rituele-competentie-in-de-geestelijke-verzorging/>.

een bewoner van een verpleeghuis helpt om in het reine te komen met een jeugdtrauma, en dat juist de herhaalde uitvoering van het ritueel het begeleidingsproces van deze vrouw met toenemende dementie op de langere termijn ondersteuning biedt. *Marieke Termeer* staat stil bij haar maandelijks rituele aanbod aan iemand met een verstandelijke beperking. De nauwkeurige uitvoering van het ritueel, de precieze ordening van de ruimte en de helderheid van de geestelijk verzorger bieden houvast voor deze man, iets wat door de video-interactie-begeleiding wordt bevestigd. *Beatrijs Hofland* presenteert een handleiding voor de uitvoering van afscheidsrituelen zoals die door haar en een collega zijn ontwikkeld tijdens de eerste lockdown van de coronacrisis. De handleiding is zodanig dat collega's in de zorg en naasten zich kunnen redden, iets in handen hebben, op het moment dat een geestelijk verzorger (fysiek) niet beschikbaar is. *Frans Broekhoff* en *Sjaak Körver* bieden een gedetailleerde beschrijving van een ziekenzegening die op de intensive care plaatsvindt. Maar meer nog ligt de nadruk op de interacties rondom een dergelijk ritueel in een hoogtechnologise omgeving, waarin de geestelijk verzorger zich als een verbindingsofficier beschouwt. En ten slotte presenteert *Marie-José van Bolhuis* drie situaties binnen de ggz, waarbij het zegenritueel centraal staat. Daarbij maakt zij gebruik van de basisbetekenis van het Latijnse woord voor zegenen, *benedicere*, zeggen dat het goed is, dat het goed komt. In het afsluitend hoofdstuk van dit eerste deel omschrijven *Sjaak Körver* en *Erik Olsman* vier rode draden die zij in de praktijkbeschrijvingen waarnemen: geestelijk verzorgers voeren het 'vuile werk' uit, rituelen spelen met een andere werkelijkheid, in rituelen spelen oerelementen en dagelijkse objecten een centrale rol, en in hun rituele functie genieten geestelijk verzorgers een erkende rol.

In Deel II, waarin onderzoek naar en theorie over ritueel centraal staan, zijn zes hoofdstukken opgenomen die het fenomeen ritueel vanuit verschillende perspectieven belichten en elkaar daarin aanvullen. De eerste bijdrage in dit deel is van de hand van *Renske Kruizinga*. Zij inventariseert wat er aan ritueel aan de orde komt in de casestudy's uit het Case Studies Project. Het biedt een eerste empirische blik op de rituele praktijk van geestelijk verzorgers in Nederland. Haar onderzoek biedt geen representatief beeld, maar duidelijk is dat ritueel – zeker ook in het eigen professioneel bewustzijn van geestelijk verzorgers – belangrijk is. Ook blijkt dat geestelijk verzorgers zelf zich (te?) weinig realiseren welke belangrijke bijdrage in de begeleiding van mensen zij op deze manier hebben. Overigens, een aantal van de praktijkbeschrijvingen uit Deel I zijn afkomstig uit het Case Studies Project (*Zuidema, Termeer, Broekhoff*) of zijn geïnspireerd door de deelname aan het project (*Van Bolhuis*). *Martin*

*Hoondert* probeert het fenomeen ritueel in zijn bijdrage niet zozeer met behulp van een definitie te benaderen, maar brengt het rituele gebied in kaart door functies, vindplaatsen, dimensies en kwaliteiten van rituelen op een rij te zetten. Hij licht deze verschillende perspectieven toe aan de hand van de praktijk van een ziekenzegen. Uiteindelijk presenteert hij toch een definitie. In het derde hoofdstuk binnen Deel II gaat *Joanna Wojtkowiak* in op de vraag hoe een geestelijk verzorger een nieuw ritueel zou kunnen ontwerpen of een bestaand ritueel zou kunnen herontwerpen. Ritualiseren is daarbij een centraal concept, in welk proces zij drie fasen onderscheidt: het identificeren van de rituele behoefte of de aanleiding tot het ritueel; het daadwerkelijk (her)ontwerpen; en uiteindelijk de uitvoering of *performance* van het ritueel. Dit proces van ritualiseren vat zij samen in een schema dat voor een geestelijk verzorger een goede handleiding kan zijn. In het volgende hoofdstuk staat *Thomas Quartier* stil bij de rituele spiritualiteit in de geestelijke verzorging, met aandacht voor dimensies, repertoires en rollen. Hierbij zijn de dimensies van het ritueel van belang bij de diagnostiek, wijzen de rituele repertoires op de enscenering, en stimuleren de rollen tot reflectie bij de geestelijk verzorger. De drie stappen worden helder samengevat in drie schema's. Deze bijdrage wijst op het bijzondere belang van de ritueel-spirituele beleving en competentie van de geestelijk verzorgers, vooral in de huidige samenleving waarin sprake is van zeer pluriforme levensbeschouwelijke belevingswerelden bij cliënten. In haar bijdrage vraagt *Brenda Mathijssen* aandacht voor de zogenaamde rituele driehoek. Eerst vraagt zij aandacht voor de drie kwaliteiten van het ritueel (de psychohygiënische, de sociale, en de noëtische of symbolische), die zij ontleent aan het werk van Corja Menken-Bekius (1998). Daarnaast bespreekt zij de rituele driehoek (handeling, voorwerp, plaats). Met behulp van de drie kwaliteiten en de driehoek zijn zowel bestaande rituelen te analyseren als nieuwe rituelen te ontwerpen. In het laatste hoofdstuk van dit Deel II vraagt *Jos Moons* aandacht voor het zogenaamde *ex opere operato*-principe. Dit principe is ontleend aan de katholieke traditie (en als zodanig ook vastgelegd in het kerkelijk recht), en wordt gehanteerd bij de reflectie op de sacramenten. Het principe benadrukt dat het sacrament (en *mutatis mutandis* een ritueel) niet enkel van de voorganger afhangt (van diens heiligheid, creativiteit of authenticiteit), maar dat het een eigen werkzaamheid heeft. Dit principe kan helpen bij het nadenken over rituele competentie, omdat het voorkomt dat geestelijk verzorgers een te grote druk leggen op zichzelf als persoon, of op het unieke van elke situatie.

In Deel III wordt de focus verlegd naar het onderwijs in rituele competentie. Dit deel begint met een inventarisatie door *Sujin Rosie* van

het onderwijs in rituelen en rituele competentie aan de universitaire en HBO-opleidingen voor geestelijke verzorging in Nederland. Zowel qua omvang als inhoud verschilt dit onderwijs sterk. Het volgende hoofdstuk vormt de tweede bijdrage van *Joanna Wojtkowiak* aan deze bundel, waarin zij voortbouwt op haar eerdere bijdrage. Nu onderzoekt zij hoe geestelijk verzorgers(-in-opleiding) kunnen leren om bewust en zorgvuldig te ritualiseren, dat wil zeggen leren hoe zij enerzijds goed afstemmen op de vragen van de betrokkenen en anderzijds zorgvuldig omgaan met het hergebruik van bestaande rituelen en het ontwerp van nieuwe. Vervolgens vraagt *Sjaak Körver* aandacht voor het perspectief dat – in ieder geval in de praktijk – rituelen als interreligieuze ruimte kunnen functioneren, dat in de crisissituaties waarin rituelen aan de orde zijn, mensen elkaar herkennen in hun existentiële vragen en behoeften en een ritueel een gastvrije ruimte biedt voor deze ontmoeting. De volgende bijdrage in Deel III is van de hand van *Stefan Gärtner* die naar aanleiding van de coronacrisis nadenkt over de vraag hoe rituelen tot stand kunnen komen als fysieke nabijheid onmogelijk is, wat geestelijk verzorgers kunnen leren door de experimenten met rituelen tijdens de eerste lockdown in het voorjaar van 2020, en wat dit betekent voor hun rituele competentie. *Riëtte Beurmanjer* vraagt met het oog op het onderwijs in rituele competentie bijzondere aandacht voor de lichamelijkheid, waarbij het niet alleen gaat om de ruimte waarin een ritueel plaatsvindt, of de objecten die een rol spelen, maar ook om lijf en leden van de deelnemers (inclusief de voorganger), hun bewegingen, handelingen, stemmen en hun zintuiglijke ervaringen. Deze choreografie scheidt (ruimte voor) betekenis. In het slothoofdstuk van dit deel, dat tevens een mooie overgang vormt naar Deel IV, reflecteert *André Mulder* op het begrip competentie. Daarnaast laat hij zien hoe in het HBO-theologie-onderwijs de voorbije jaren geprobeerd is om de competentie op het gebied van ritueel handelen nauwkeurig te omschrijven, niet alleen in doelen of eindtermen maar ook in indicatoren die toetsbaar zijn. Tevens maakt hij duidelijk dat een (rituele) competentie in termen van doelen en indicatoren steeds moet worden bijgesteld naar gelang van de veranderingen in samenleving en levensbeschouwelijk landschap.

In Deel IV wordt de blik scherp gesteld op de *Beroepsstandaard*. In het eerste hoofdstuk presenteert *Sam Goyvaerts* een werkdefinitie van de rituele competentie. Hij was het die tijdens de expertmeeting in oktober 2019 constateerde dat in de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* (2015) een aparte rituele competentie ontbreekt. In zijn bijdrage licht hij zijn werkdefinitie toe, met de uitdrukkelijke uitnodiging deze als de aanzet tot dialoog te zien – een dialoog waarin zowel geestelijk verzorgers, onderzoekers en de beroepsvereniging betrokken dienen te zijn. In de tweede bijdrage in

dit deel vragen *Ralf Smeets* en *Martin Walton* zich af hoe rituelen een plek (kunnen) krijgen in de Beroepsstandaard en vestigen zij de aandacht op het belang van de esthetische competentie in het werken met rituelen. In de volgende bijdragen belichten vertegenwoordigers uit een aantal werkvelden aspecten van de rituele competentie die specifiek te maken hebben met de eigenheid van het desbetreffende werkveld. De auteurs nemen daarbij de werkdefinitie van Sam Goyvaerts als uitgangspunt. *Fons Flierman* doet dit vanuit het perspectief van detentie en benadrukt het belang van rituele sensitiviteit. *Erik Locht* en *Pieter Vos* spreken vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging in de krijgsmacht, en houden onder andere een pleidooi voor meer publieke rituelen, bijvoorbeeld bij de terugkeer van militairen in de samenleving na een uitzending – iets wat bij uitstek zou passen binnen een organisatie die bol staat van de rituelen. *Annemarieke van der Woude* kiest het perspectief van de zorg en vraagt daarbij aandacht voor het speelse karakter van rituelen, het performatieve karakter van taal in het kader van rituelen, en de rituele zelfzorg voor geestelijk verzorgers. *Karin Seijdell*, ten slotte, benadrukt het belang van de ontwikkeling van rituele competentie in het kader van de eerstelijns geestelijke verzorging (GV Thuis). Zij wijst daarbij onder andere op de grote rijkdom aan rituelen waarover de verschillende christelijke tradities beschikken, die ook de geestelijk verzorger in de eerste lijn tot inspiratie kan zijn en waarvan patiënten en hun naasten kunnen profiteren.

Dwars door de bundel heen formuleren enkele promovendi in de geestelijke verzorging hun droom als het gaat om het onderwijs met het oog op de rituele competentie. Zij verrichten promotieonderzoek aan verschillende, Nederlandse kennisinstellingen. Het gaat om korte bijdragen van *Niels den Toom*, *Anieljab de Kraker-Zijlstra*, *Deborah de Koning*, *Iris Wierstra*, *Lenneke Post*, *Bernice Brijan*, en *Nelleke ten Napel-Roos*. Zich onderdopen in andere tradities, de verbinding aangaan met de natuur en het mysterie, oefenen en nog eens oefenen, en de gebaande wegen durven te verlaten: dit zijn enkele lijnen die uit deze bijdragen spreken.

In een afsluitend hoofdstuk staan *Erik Olsman* en *Sjaak Körver* stil bij enkele onderwerpen die in de loop van deze bundel minder of niet aan bod zijn gekomen en toch van belang lijken in het kader van de rituele competentie van de geestelijk verzorger: verbeelding en resonantie, levensbeschouwelijke diversiteit, en de profetische rol van geestelijke verzorging in het kader van ritueel. Daarmee wordt meteen duidelijk dat het onderwerp – rituele competentie – onder de aandacht moet blijven van geestelijk verzorgers, onderzoekers en de beroepsvereniging.

Het is een gevarieerde bundel geworden, de verkenning van een belangrijk onderwerp binnen de geestelijke verzorging. Het is een product



van de samenwerking tussen de verschillende universitaire en HBO-opleidingen. En juist deze samenwerking – iets wat het UCGV vanaf het begin hoog in het vaandel draagt – is het fundament van de verdere ontwikkeling van geestelijke verzorging in Nederland; en internationaal. Van harte hopen wij dat deze bundel daarbij in de praktijk van, het onderzoek naar en het onderwijs in geestelijke verzorging een bijdrage mag leveren.

Opvallend is, bij de bestudering van de praktijkbeschrijvingen, dat de oerelementen – aarde, lucht, vuur en water – een belangrijke rol in rituelen spelen. De essentie van het menselijk bestaan weerspiegelt zich erin. De Amerikaanse kunstenaar *Bill Viola* is erin geslaagd de inwerking van deze oerelementen zichtbaar te maken in zijn werk *Martyrs (Earth, Air, Fire, Water)*.<sup>2</sup> De confrontatie tussen de vier mensen (martelaren) en de overweldigende natuurkrachten in deze vertraagde videobeelden getuigt<sup>3</sup> van het essentiële zoekproces naar betekenis in het menselijk bestaan. Dit zoekproces is niet eenvoudig, soms hardhandig, soms haast niet om uit te houden. Een mens wordt teruggeworpen op haar of zijn essentie. Alleen via rituelen is dit zoekproces toegankelijk en uit te houden. Daaraan dragen geestelijk verzorgers bij, competent, met lichaam en geest.

## Referenties

- Kruizinga, R., Körver, J., Toom, N. den, Walton, M., & Stoutjesdijk, M. (Eds.). (2020). *Learning from Case Studies in Chaplaincy. Towards Practice Based Evidence & Professionalism*. Eburon.
- Menken-Bekius, C. (1998). *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kok.
- Olyslaegers, J. (2018). *De zielhouderij*. Academia Press.
- VGvZ (2015). *Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger*. VGvZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>

2 Dit werk wordt permanent tentoongesteld in de zuidelijke koorgang van St. Paul's Cathedral in London: <https://www.stpauls.co.uk/cathedral-art/bill-viola>. Bill Viola geeft uitleg in dit YouTube filmpje: [https://www.youtube.com/watch?v=kYay\\_DDL3eA](https://www.youtube.com/watch?v=kYay_DDL3eA).

3 Het Griekse werkwoord *marturein*, waarvan martelaar is afgeleid, betekent *getuige zijn*.





## Deel 1 Praktijk en analyse



# Een ritueel van celreiniging na een suïcide

*Ton Bersee*

In het gevangeniswezen is het gebruikelijk een celreinigingsritueel te laten plaatsvinden nadat een suïcide in een gevangeniscel heeft plaatsgevonden. Na een suïcide treedt een speciaal protocol in werking waarin de directie van de gevangenis of Huis van Bewaring het voortouw neemt. De directie verzoekt de geestelijke verzorging, voor gevangenen en personeel, vooral op de afdeling waar de suïcide heeft plaatsgevonden, beschikbaar te zijn voor persoonlijke gesprekken en/of groepsbijeenkomsten. Het doel is om ruimte te bieden aan de uitwisseling en kanalisering van gedachten en emoties die een dergelijk tragisch gebeuren kunnen oproepen. Vervolgens speelt de geestelijke verzorging een rol in het weer beschikbaar stellen van de betrokken celruimte. Dit gebeurt dan meestal enkele dagen later met behulp van een celreinigingsritueel, waarvoor in het dagprogramma van de gedetineerden een passend moment wordt gekozen. De geestelijke verzorging is verantwoordelijk voor de uitvoering en inhoudelijke invulling. Afhankelijk van de geloofs- of levensinstelling van de betrokken gevangene die is overleden, zal het team van geestelijk verzorgers bepalen wie van de teamleden de leiding en de inhoudelijke invulling van het ritueel op zich neemt. Gebruikelijk is verder dat alle aanwezige geestelijk verzorgers bij de uitvoering aanwezig zijn. Na uitvoering van het ritueel wordt ook aandacht aan de overleden gedetineerde besteed tijdens de reguliere bijeenkomsten die de geestelijk verzorgers de dagen erna aanbieden (zoals de kerkdienst, het vrijdaggebed, de humanistische bezinningsbijeenkomst). Dan is er sprake van een korter ritueel, zoals kaarsen aansteken en/of bloemen leggen bij een foto van de overledene. Voor zover mogelijk binnen het gevoerde gevangenisregime blijft de geestelijke verzorging beschikbaar voor gesprek met gevangenen en personeel, om een dergelijk ingrijpend gebeuren een plek te geven.

## **Achtergrondinformatie**

De locatie waar de suïcide plaatsvond, is een behandelafdeling (twaalf cellen) met een gevangenisregime, dat wil zeggen in een omgeving waarin er meer mogelijk is dan in het striktere regime van een Huis van Bewaring. Het gaat dan om zaken als het mogen ontvangen van bezoekers op cel, gezamenlijk bereiden en eten van de maaltijd, bijzondere werkopdrachten

(bijvoorbeeld helpen met het opknappen van leefruimten en onderhoud van de luchtplaats of groenvoorziening), extra gespreksgroepen en een beperkte vorm van begeleiding door psychologen. Een gevangenisregime betekent dat ingeslotenen al zijn veroordeeld en dus veelal voor een langere tijd samen op een afdeling verblijven. De groepscohesie is daar in het algemeen sterker dan op een afdeling in een Huis van Bewaring waar er sprake is van een regelmatige doorstroming van verdachten. Op de betrokken afdeling waar gevangenen worden voorbereid op terugkeer naar de samenleving door dat aanbod van activiteiten, is de sfeer goed, mede dankzij het ervaren personeel dat voor deze afdeling is geselecteerd.

De geestelijke verzorging bij justitie werkt volgens het vertegenwoordigingsmodel, dat wil zeggen dat elke geestelijk verzorger een bepaalde denominatie vertegenwoordigt, die inhoudelijk wordt aangestuurd door een zendende instantie, zoals bijvoorbeeld de Rooms-Katholieke Kerk of het Humanistisch Verbond. Dit is feitelijk een verzuilingsmodel, gebaseerd op de Penitentiaire beginselenwet (PBW) waarin is aangegeven dat “ingeslotenen het wettelijke recht hebben om het geloof of de levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden en te beleven” (1998, § 1, art. 41, lid 1). Dit model verschilt van het zogenaamde cure-model dat gebruikelijk is in de zorg (voor nadere uitleg en de verschillen, zie Bersee, 2018, pp. 17-22; Schilderman, 2006, pp. 408-411). Binnen het managementteam van de Dienst Geestelijke Verzorging in Den Haag, dat de teams op alle locaties aanstuurt, is afgesproken dat ingeslotenen slechts met één geestelijk verzorger naar keuze contact mogen hebben. Op de betrokken afdeling is de keuze van de gevangenen als volgt uitgevallen: christen (rooms-katholiek en protestant) 6, humanist 4, moslim 2. Door de directie is bepaald dat zij eigen diensten dienen te krijgen, en zij dus niet mogen deelnemen aan de grotere bijeenkomsten van het Huis van Bewaring dat ook deels in het gebouw is ondergebracht.

### **Aanleiding tot het ritueel**

Op een dag word ik (de RK pastor) gebeld door een personeelslid van de afdeling met het verzoek of ik even langs wil komen om iets te bespreken. Na aankomst op het afdelingskantoor, altijd bemenst door (tenminste) twee personeelsleden, gaat de deur dicht naar de leefafdeling van de gedetineerden. Daarmee is direct duidelijk dat er iets vertrouwelijks gaat volgen. Een bewaarder vertelt het volgende: “Wij willen een merkwaardig voorval met je bespreken en je vragen of de geestelijke verzorging ons hiermee kan helpen. We hebben sinds een paar dagen hier een nieuwe gedetineerde die zegt heel onrustig te slapen en nachtmerries te hebben. Gisteravond werd hij schreeuwend wakker en drukte op de alarmknop.

Hij gaf de centrale via de intercom aan dat hij iemand had zien hangen in zijn cel en dat hij doodsbang was. Hij is vervolgens door personeel bezocht dat hem gerustgesteld heeft. De psychologe die op ons verzoek was geconsulteerd, gaf de volgende dag aan dat de man geen bijzondere indicaties heeft. Die hadden wij intussen wel. Wij waren erg verbaasd, want enkele jaren geleden heeft iemand zich inderdaad vroeg in de ochtend in deze cel opgehangen! Dat was ons bekend, maar uiteraard houden we dat onder de pet, want gedetineerden weigeren dan soms zo'n cel." Bij nader doorvragen en uit zijn dossier blijkt de nieuw aangekomen gedetineerde van Surinaamse afkomst en 'iets met winti' te hebben. Ik bevestig dat dit een heel bijzonder voorval is en dat zoiets inderdaad kan voorkomen, hoewel onverklaarbaar. Ik raad aan op de afdeling met de gedetineerden wel open kaart te spelen, vooral nu het gebeuren door de gedetineerde zelf al is gedeeld met medebewoners.

Vervolgens neem ik contact op met collega geestelijk verzorgers om te bespreken wat we kunnen doen. Er wordt besloten dat de humanistische collega en ik het voortouw voor een ritueel nemen, aangezien wij tien van de twaalf gedetineerden op deze afdeling goed kennen, mede door gespreksgroepen en persoonlijk contact. Op haar verzoek spreek ik vervolgens met de betrokken man die mij tijdens het gesprek vraagt of de cel gereinigd kan worden zodat de 'yorka', de geest van de overledene, naar het Licht kan. Aangezien het ritueel ook werkzaam kan zijn voor de medebewoners, kiezen we in een teamoverleg voor een combinatie van toegankelijke religieuze en meer algemene vormen. Wat de uitvoering eenvoudiger maakt is dat iedereen op deze afdeling Nederlands spreekt en dat er een grote betrokkenheid in de groep is.

### **Beschrijving van het ritueel**

Ter voorbereiding heeft het personeel de cel opgeruimd. Mijn collega en ik betreden op de afgesproken tijd de groepsruimte. Wij hebben bij ons: een grote kaars, een aantal kleine devotiekaarsjes en een bos met twaalf rode rozen. De andere teamleden geestelijke verzorging zijn, vanwege verplichtingen elders, niet aanwezig. Wij begroeten iedereen persoonlijk, ook de aanwezige twee personeelsleden. Ik doe dan een paars insigne om. We leggen uit waarom we hier bij elkaar zijn en dat we de cel waarin iemand zo tragisch aan zijn einde is gekomen, 'vrij' gaan maken door de geest van de overledene naar het Licht leiden, en dat we dit samen gaan doen. Ik steek de kaars aan en vanuit de groepsruimte draag ik deze de betrokken cel binnen en plaats deze midden op de vloer, en de devotiekaarsjes eromheen. Mijn collega is mij gevolgd en zet de bos met twaalf rozen in een vaas vóór de brandende kaars. De gedetineerden zijn verzameld voor de

deur van de cel, kijken naar binnen en luisteren mee, met de twee personeelsleden op de achtergrond.

We keren onze de rug naar het rituele centrum en spreken de aanwezigen toe die bij en rond de celdeur staan. Ik heet allen welkom en ik herhaal de mysterieuze aanleiding van het uit te voeren ritueel. We beginnen met een moment van stilte om eerst tot innerlijk rust en inkeer te komen.

Ik lees *Gegroet* van Marinus van den Berg:

Gegroet,  
 Jij die hier bent gekomen.  
 Jij die deze weg  
 hebt te gaan.  
 Deze weg zonder  
 wegbewijzing.  
 Niemand die  
 weet hoe lang ze is.  
 Niemand die  
 weet waar ze  
 uitkomt

Gegroet,  
 Jij die tot hier  
 bent gekomen.  
 Jij die deze weg  
 moet gaan  
 van gemis en  
 verlangen  
 van heimwee  
 en leegte.  
 Geen andere weg  
 dan deze  
 onbekende weg

Gegroet,  
 Jij die soms  
 zelf niet weet  
 hoe je gaat  
 op deze weg,  
 soms niet weet  
 hoe verder  
 te gaan,

dan weer  
zich verdwaald voelt  
zoekend toch  
verder gaat

Gegroet,  
Jij met je moed  
om hier te komen.  
Mag je hier licht vinden,  
een woord misschien  
dat je bemoedigt  
op de weg verder,  
die jouw weg is.  
(Nabestaan na Zelfdoding Friesland, 2003)

**Hierna leest mijn collega het volgende gedicht:**

Als een bloem zo is het leven.  
't Begin is teer en klein.  
De één die bloeit uitbundig,  
de ander geurt heel fijn.  
Sommige bloemen blijven lang,  
weer andere blijven even.  
Vraag niet bij welke groep je hoort,  
dat is het geheim van het leven.

Bij wie kan ik schuilen  
in dit uur  
in deze vreemde dagen,  
de dood om mij heen,  
nog zo onverwacht toch  
na alles.

Bij wie kan ik huilen  
in deze dagen  
bij dit afscheid  
van jou,  
die als levensdood  
geen plek meer vond  
om te schuilen.  
(Beijaard-Hopman, 2006, p. 18)



Zij onderbreekt het gedicht even en zegt dat wij ons nu innerlijk richten op degene die in de cel zijn leven nam, vroeg in de ochtend, “iemand die we niet hebben gekend maar wiens aanwezigheid nog wordt vermoed.” Dan draaien wij ons om, nu met de rug naar de gedetineerden die bij de celdeur staan, en richten ons op het rituele centrum. Zij leest het gedicht verder en in haar woorden richt ze zich tot hem die in deze ruimte is overleden, van wie wordt vermoed dat deze nog aanwezig is:

Jij verlangde zo naar een plaats  
om te schuilen.  
Nergens kon jij die vinden.  
Jij huilde van binnen  
al jouw jonge jaren,  
totdat je nog slechts naar  
de dood kon verlangen.

Jij ging stil van ons weg,  
eenzaam en zonder gerucht;  
in de vroege ochtend.  
Jij kon niet meer opstaan.  
Jij ging een ander licht  
tegemoet  
vriendelijk en veilig  
om bij te schuilen.

Mag dat Licht jou groeten  
en omarmen,  
een schuilplaats  
voor jou zijn.

Ik steek twee wierookstaafjes aan, en leg uit dat deze symbool staan voor de geest van de overledene en tegelijk voor onze wensen of gebeden dat de overledene eeuwige rust mag vinden, naar het Licht mag gaan. Ik vraag ieder in stilte deze wens uit te spreken terwijl ik de ruimte bewierook. De rook vult de celruimte en verspreidt haar geuren. Dan zet ik het celraampje open en geef aan dat de geest van de overledene met onze gebeden nu kan ontsnappen naar de eeuwigheid, kan opstijgen naar de Hemel, het Licht. Vervolgens zeg ik dan: “Zoals deze rook nu opstijgt, stijgen onze gebeden en wensen vanuit de diepte van ons hart op naar wat eeuwig en mysterie is. Moge jij die hier op aarde op deze plek gevangen was nu

eindelijk gaan, en alles loslaten wat je hier nog vasthield, de verlossende eeuwigheid tegemoet, en eindelijk de vrede vinden. Mag dit zo zijn!”

Dan volgt een korte pauze. Ik blaas de kaars uit en zeg: “Jouw leven dat nog geketend was aan deze vergankelijke wereld is nu hier ten einde, je bent vrij en mag gaan uit deze ruimte, naar het Licht.” Ik wacht even, en sluit dit korte stiltemoment af met een deel van een gedicht:

Je bent niet dood - de Heer heeft je geroepen  
 bij Hem te wonen in Zijn glanzend huis;  
 je hoeft geen rust en vrede meer te zoeken.  
 je hebt ze nu - want je bent veilig thuis.  
 Je bent niet dood - je mag voor eeuwig leven,  
 je bent verlost van onvolkomenheid,  
 van pijn en van verdriet.  
 God zal je geven een onbegrensd geluk in  
 onbegrensd tijd - Je bent niet dood.  
 (Benschop, 1967, p. 13)

Mijn collega vraagt dan weer een moment van stilte. Ze nodigt iedereen, een voor een, naar binnen te komen om in de cel een devotiekaarsje aan te steken. De meerderheid maakt er gebruik van, de twee personeelsleden sluiten ook aan. Zij sluit dit deel van het ritueel af met de woorden: “Laten we, ieder op eigen wijze en volgens je eigen overtuiging, innerlijk kracht vragen voor de familie en andere getroffen en die nog met het gemis van hun dierbare overledene verder moeten gaan.” Na een korte stilte vervolgt zij met: “Laten we allemaal hier nu in stilte innerlijk danken voor het leven dat wij zelf nog mogen hebben, ondanks alles wat soms tegenzit. (moment van stilte). Nemen we ook even een moment om te danken voor diegenen die ons in ons leven niet hebben laten vallen maar die ons zijn trouw gebleven, ook voor hen die ons in de dood zijn voorgegaan en die we in ons hart met ons meedragen en respecteren.”

Ik eindig dan als volgt: “Hiermee is deze bijeenkomst nu ten einde gekomen. Deze ruimte is nu weer helemaal vrij, de kaarsen en wierook zullen blijven branden totdat alle vuur is gedoofd, en alles tot rust is gekomen. We sluiten de celdeur. Maar voordat we deze deur dicht doen wensen we elkaar, persoonlijk, de vrede. Geef elkaar een hand en wens elkaar de vrede.”

Dit gebeurt. Mijn collega neemt de rozen uit de vaas, deelt deze uit en we verlaten de cel. Vervolgens sluiten de personeelsleden de celdeur en praten we nog even na in de groepsruimte.

### **Werking van het ritueel**

In nagesprekken, in eerste instantie in de groepsruimte na het ritueel, maar ook daarna, en in contacten met personeel, werd gezegd dat het ritueel ‘goed voelde’, het kwam aan. Maar de hamvraag was natuurlijk, voor personeel en voor ons als geestelijk verzorgers: Is de gedetineerde die in de nacht werd geplaagd door de ‘onvrije geest’, opnieuw lastig gevallen? Was het effect van het ritueel afdoende om ‘de geest te bezweren’? De volgende dag, en de dagen erna, bleek, wonderwel, dat de man die in de betrokken cel weer de nacht moest doorbrengen, geen last meer had van angstige onderbrekingen gedurende zijn nachtrust. Personeel merkte op dat het, na enkele dagen, ook geen gespreksonderwerp meer was in de groep. Het voorval is uitvoerig besproken in het multidisciplinair overleg van de afdeling waaraan ook de geestelijke verzorging deelnam. Hierin werd de unieke rol van het aanbod van de geestelijke verzorging bevestigd, en omschreven als een waardevolle aanvulling, niet alleen op het dagprogramma, maar ook bij dit soort uitzonderlijke voorvallen.

### **Enkele implicaties voor de rituele competentie van de justitiepastor**

Naar aanleiding van deze casus zijn hier nog enkele implicaties voor de rituele competentie van de geestelijk verzorger bij justitie, in het bijzonder die van de justitiepastor, op een rij gezet. Hoewel de geestelijk verzorgers bij justitie volgens het vertegenwoordigingsmodel functioneren, blijkt uit deze casus dat samenwerking binnen het team geestelijk verzorgers en met andere betrokkenen (personeel op de afdeling, management) nodig is om tot een ritueel te komen dat inhoudelijk boven de denominaties uitstijgt. Deze samenwerking is conform het “Ambtelijk competentieprofiel van de rooms-katholieke geestelijk verzorger/justitiepastor bij de Dienst Justitiële Inrichtingen” (Van Iersel, 2009, pp. 565-586) waaraan de auteur (als RK pastor bij Justitie) gebonden is. Omdat binnen het team wordt overlegd wie in dit specifieke geval in staat is/zijn een ritueel te ontwerpen dat, gezien de populatie op de betrokken afdeling, voldoende zal kunnen aankomen bij de aanwezigen, zou men hier kunnen spreken van een hermeneutisch rituele competentie. Het zijn niet alleen de woorden, maar ook de aankleding van de ruimte waarin het ritueel plaatsvindt, de handelingen en voorwerpen die worden ingezet, waarvan men vermoedt dat deze aansluiten bij de diverse groep gedetineerden. De beoogde werking van het ritueel was niet alleen gericht op degene die aangaf last te hebben van nachtmerries en angsten, maar juist ook op de andere gedetineerden. Bovendien is er rekening gehouden met de afnemende betrokkenheid bij religie of levensovertuiging in de huidige samenleving, bijvoorbeeld door te kiezen voor algemeen aanvaarde rituele voorwerpen zoals kaarsen en

bloemen, en niet voor bijvoorbeeld (RK specifiek) gewijd water. Dit impliceert niet alleen dat de justitiepastor in staat moet zijn te putten uit een breder reservoir van rituelen dan alleen uit dat van de eigen denominatie, maar ook dat het team geestelijk verzorgers rituelen overweegt die bij aanwezigen zouden kunnen werken waarbij men creatief en eclectisch te werk gaat.

### Referenties

- Beijard-Hopman, M. (2006). *Als een bloem zo is het leven*. Free Musketeers.
- Benschop, N. (1967). *Gouddraad uit vlas*. Kok.
- Bersee, T. (2018). *Geestelijke verzorging en 'evidence-based' werken*. KSGV.
- Iersel, F. van, & Eerbeek, J. (red.). (2009). *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*. Damon.
- Nabestaan na Zelfdoding Friesland. (2003, 1 maart). *Hoe leef ik na een verlies door zelfdoding?!* <http://nabestaandennazelfdodingfrl.nl/inleidingen%20ontmoetingsdag/nabestaan0054boekje.pdf>
- Schilderman, H. (2006). Religie en zorg in het publieke domein. In W. B. H. J. van de Donk, A. P. Jonkers, G. J. Kronjee, & R. J. J. M. Plum (red.), *Geloven in het publiek domein: Verkenningen van een dubbele transformatie* (pp. 395-416). WRR/Amsterdam University Press.

# Teruggaan om thuis te komen

## *Rituelen voor veteranen binnen humanistische geestelijke verzorging<sup>1</sup>*

*Bart Hetebrij*

### **Inleiding**

Hoewel het humanisme als levensbeschouwelijke stroming nauwelijks kan putten kan uit een eigen traditie in het gebruik van rituelen, maken ook humanistisch geestelijk verzorgers gebruik van rituelen. In dit artikel beschrijf ik twee voorbeelden van hoe ik dat als humanistisch geestelijk verzorger voor defensie en na mijn pensionering als vrijwilliger voor het Veteraneninstituut gedaan heb. Ik ga daarbij in op het doel, mijn overwegingen en het effect. Ook besteed ik aandacht aan een aantal spanningsvelden die bij het ontwikkelen van rituelen een rol spelen. Daarna ga ik in op de vraag over welke competenties de geestelijk verzorger moet beschikken om voor de doelgroep recht te doen aan het ritueel. Tot slot ga ik nog in op de vraag of het ritueel als specialisme voorbehouden is aan de geestelijk verzorger. Met enkele opmerkingen over de toekomst sluit ik af.

Een ritueel uitvoeren betekent een symbolische ruimte creëren waarin aandacht is voor bestaansbehoeften, als troost, hoop, angst en verlangen (Körver, 2016). Met deze omschrijving kan het ritueel losgemaakt worden van (een bepaalde) religie en kan ook een humanist er mee uit de voeten. De ruimte, opgeroepen door het ritueel, kan interreligieuze verschillen overstijgen. Door de openheid van metaforische taal en symboliek, die de betekenis niet vastleggen maar zich verschillend kunnen laten duiden, kunnen mensen vanuit verschillend levensbeschouwelijk perspectief een ritueel gezamenlijk beleven en kunnen de verschillen overstegen worden.

### **Libanon**

Jaarlijks vinden er terugkeerreizen plaats van veteranen naar inzetgebieden van destijds in Libanon, Bosnië en voormalig Nederlands Nieuw-Guinea, soms individueel, maar meestal als groep. De redenen zijn divers: zien of er vooruitgang geboekt is door de lokale bevolking, weten of de missie van nut is geweest, een bepaalde gebeurtenis verwerken of gevallen kameraden herdenken op de plek des onheils. Het eerste voorbeeld

1 Dit hoofdstuk is, met toestemming van de redactie, een bewerking van een artikel dat is verschenen in het Tijdschrift Geestelijke Verzorging, zie Hetebrij, 2020.

betreft een ritueel dat ik tijdens de terugkeerreis van april-mei 2019 naar Libanon heb begeleid bij de herdenking van Philip de Koning. Philip is in 1979 omgekomen tijdens een bevoorradingsrit toen het voertuig waarin hij zat, werd opgeblazen door een ingegraven explosief. Dergelijke incidenten hebben destijds een enorme indruk gemaakt op de voornamelijk dienstplichtige militairen, die slecht voorbereid in een onoverzichtelijk oorlogsgebied terechtkwamen. En ook nu, in de aanloop naar deze herdenking, zijn de ongeveer dertig meereizende veteranen erg gespannen. We verzamelen ons bij het huis van Abou Antar, destijds een Libanese politiemann die als eerste bij het incident aanwezig was en nog tevergeefs eerste hulp verleende. Ook hij is na al die jaren nog zichtbaar aangedaan, als hij bij hem thuis op de veranda aan de groep vertelt hoe het destijds gegaan is.

Het huis van Abou Antar staat aan het begin van het zandpad waar het incident zich afspeelde. Hij besluit de herdenking bij te wonen. De groep stelt zich op, de blauwe VN-baret op het hoofd. Vervolgens marcheert de groep, zoals ik met hen van tevoren heb doorgenomen, als eenheid naar de plek waar Philip de Koning omgekomen is. Dit gezamenlijk afmarcheren is belangrijk. Hier begint het ritueel. Stap voor stap wordt de spanningsboog opgebouwd. De groep ervaart zich opnieuw als eenheid. Kameraadschap en verbondenheid komen hiermee tot uitdrukking. De herdenking doe je niet alleen, maar samen. Dat geeft steun. Op de plek zelf vertel ik kort iets over de joodse achtergrond van het ritueel. Daarna ga ik in op het incident en vraag aan de groep of er mensen zijn die er destijds bij betrokken waren of ten tijde van het incident ook in Libanon waren. Een paar deelnemers vertellen hoe zij het toen ervaren hebben. Iedereen luistert. Het is muisstil. Daarna leggen de deelnemers één voor één een steen aan de kant van het pad ter hoogte van de plek van het incident. De stenen stapelen zich op. Ook Abou Antar, zelf moslim, doet hieraan mee.

Het plaatsen van een steentje op een graf is een joods gebruik, dat past in traditie van het Midden-Oosten. Met dit eeuwenoude gebaar eren joden hun doden en houden ze de herinnering aan hun dierbaren levend. En dat is ook wat iedere aanwezige voelt of men nu agnostisch, atheïstisch, christen, humanist of moslim is. De kracht van dit ritueel zit vooral in het doen van de handelingen. Iedereen is een actief onderdeel van het ritueel. Iedereen draagt een steentje bij ondanks de verschillende levensbeschouwelijke en religieuze achtergronden. Ook in het hieronder beschreven ritueel speelt het actieve element een belangrijke rol.

## Srebrenica

Het volgende voorbeeld betreft een terugkeerreis naar de voormalige enclave Srebrenica in 2010 waar ik zelf vijftientig jaar daarvoor als geestelijk verzorger naartoe uitgezonden ben geweest. Tijdens de terugkeerreis heb ik als geestelijk verzorger en begeleider van een groep van tien Dutchbat-veteranen deelgenomen aan Marsa Mira, een jaarlijks terugkerende vredesmars, die de voorbereiding is op de herdenking van 11 juli. Op die dag wordt jaarlijks herdacht dat in juli 1995 tussen de acht- en negenduizend mannen en jongens tijdens hun vlucht uit de enclave Srebrenica omkwamen en vermoord werden door Bosnisch-Servische eenheden. Gevonden en geïdentificeerde resten van slachtoffers uit massagraven worden op deze dag herbegraven. De mars en het daaropvolgende ritueel zijn ontstaan op initiatief van de lokale bevolking. Wij, Dutchbatters, sluiten ons daar ieder jaar bij aan. Als geestelijk verzorger begeleid ik de deelnemers voor, tijdens en na de mars en het afsluitende ritueel door het houden van individuele en groeps gesprekken.

De mars van een aantal dagen start in Nezuk en ongeveer drie dagen later en honderd kilometer verder eindigt hij in Potocari bij het Memorial Center. Het is de omgekeerde route die de vluchtelingen liepen in 1995. In totaal doen er in 2010 ongeveer vierduizend personen mee. Tijdens de tocht raken we in gesprek met verschillende deelnemers. Iedereen schijnt te weten dat wij Dutchbatters zijn. Men vraagt ons waarom wij meelopen en is geïnteresseerd in ons verhaal. Ons antwoord is dat wij meelopen uit respect voor de doden en uit solidariteit met de familie en de overlevenden. Dat stelt men op prijs. Er is geen wanklank richting ons te horen. Het is een fysiek zware tocht over eindeloze grindpaden en beboste hellingen. De derde en laatste dag is het einde van de tocht in zicht. Duizenden witte paaltjes van de begraafplaats reflecteren in het zonlicht. Bij aankomst in Potocari lopen we door een haag van mensen. De mensen uit de haag klappen niet, zoals men dat bij aankomst van de Vierdaagse zou doen, maar men zwijgt en kijkt ons alleen maar aan. Sommige tieners kijken ons huilend aan. Dat geeft een ongemakkelijk gevoel van vooral schaamte, schuld, maar ook van verdriet, onmacht en woede.

Aan de ene kant van de weg ligt het voormalig hoofdkwartier van Dutchbat. In Blue Hotel, het oude slaapgebouw van de Dutchbatters, staan 750 kisten klaar voor herbegravenis van in 1995 omgekomen vluchtelingen. Aan de andere kant van de weg ligt de begraafplaats waar op dat moment al vierduizend omgekomen en vermoorde vluchtelingen begraven zijn. Volgens gaat de route over de begraafplaats. Als de ronde over de begraafplaats voltooid is, vormt een aantal deelnemers van de mars een dubbele haag van Blue Hotel naar de tegenoverliggende begraafplaats. Een voor

een worden de zevenhonderdvijfenzeventig kisten doorgegeven. Ook wij staan in de rij om de kisten door te geven. De grafkisten wegen niet zwaar. De inhoud is niet meer dan wat botresten. De kisten worden nu op de begraafplaats klaargezet voor de plechtigheid de dag daarop. Op de dag van de ceremonie arriveren tientallen bussen en zo'n veertig- à vijftigduizend mensen op de voormalige compound van Dutchbat. Het is bloedheet. De gelijkenis met juli 1995 kan niemand ontgaan. De mensen begeven zich in de drukte richting de begraafplaats waar de namen van de slachtoffers worden omgeroepen en de familieleden overgaan tot de plechtigheden die horen bij een begrafenis. Islamitische gebeden en gezangen klinken op.

Voor mij persoonlijk is deze reis door het uitlopen van de mars en het doorgeven van de kisten een afsluiting van mijn uitzending die ik als gestrande verlofganger nooit heb kunnen afmaken. Tijdens mijn uitzending in 1995 kon ik namelijk na mijn tussentijds verlof niet meer terugkeren naar de enclave Srebrenica, omdat de Serven alle terugkerende verlofgangers bij de grens tegenhielden. Maar het deelnemen helpt mij ook me te realiseren wat zich daar destijds heeft afgespeeld en mezelf vragen te stellen als: hoe zit het mijn rol, wat is mijn aandeel, hoe zit het met het nemen van mijn verantwoordelijkheid? Is het tonen van respect en solidariteit genoeg? De tocht gaf verbondenheid met de mensen om me heen en bracht me ook tot nadenken. Soms, op moeilijke momenten, voelde het als boetedoening.

Op vergelijkbare wijze heeft het deelnemen voor ieder individu een unieke component, maar is er ook een grote gemene deler. In het ritueel van het doorgeven van de kisten, maar ook tijdens de tocht herkennen mensen elkaar en ontmoeten elkaar in hun kwetsbaarheid en verlangen, in hun wanhoop en hun behoefte aan troost, steun en in hun zoektocht naar samenhang. Aan Marsa Mira en de herbegravenis nemen moslims, christenen, agnosten en atheïsten deel, en allemaal herkennen ze de kracht van het ritueel. Rituelen hebben overtuigingskracht, scheppen betekenis en dragen bij aan eigenwaarde. Ze roepen continuïteit op in zowel de individuele biografie van de deelnemers als in collectieve historische perspectieven met betrekking tot het drama van Srebrenica.

Betekenis en continuïteit worden opgeroepen door deel te nemen aan het ritueel, door gezamenlijk het ritueel uit te voeren en te ondergaan. Het ritueel heeft voldoende afstand tot de concrete situatie van destijds, maar ook weer niet te veel. Het doorgeven van de kisten maakt de massamoord van 1995 tastbaar, zichtbaar en concreet, waardoor het bijdraagt aan het vinden van betekenis in de gebeurtenissen van die kansloze missie.

Na afloop werken de indrukken van het ritueel nog lang door. Het roept bij de Dutchbat-veteranen die ik begeleid, herinneringen op aan de



missie, aan de afloop van die missie, de ontvangst in Nederland, thuiskomen en in de media niet als held maar als lafaard afgeschilderd worden. Mijn taak is nu om de deelnemers, van wie een groot aantal traumatische ervaringen heeft opgedaan bij de val van de enclave Srebrenica, geestelijke begeleiding te bieden. Als de avond valt, vraag ik de deelnemers op het terras van ons verblijf in een kring te gaan zitten. Vervolgens steek ik een kaars aan en vraag de groepsleden om een voor een de ervaringen te delen van nu en de herinneringen aan toen, waarbij elke spreker de kaars vasthoudt en doorgeeft aan de volgende spreker als hij klaar is. Zo kan iedereen zijn verhaal in de veiligheid van de groep toelichten.

Dit vertellen heeft een groot nut. Het geeft de mogelijkheid tot het ontrafelen, exploreren en representeren van de herinneringen aan de ervaringen, die bij sommigen hebben geresulteerd in trauma. Omdat verhalen gevormd worden in een niet-statisch herinneringsveld, zijn ze ook dynamisch in tijd. Anders gezegd, de narratieven zijn veranderbaar en beïnvloedbaar, en daarmee kan het vertellen niet alleen dienen als uitlaatklep van pijn maar ook leiden tot bijstelling van het narratief en daarmee tot heling. De tocht zelf, het doorgeven van de kisten, het contact met de bevolking, het uitwisselen en aanvullen van verhalen, hebben ook een element van catharsis in zich. Schuld- en schaamtegevoelens worden afgewassen. Verdriet vindt een uitweg. In de verhalen van de deelnemers doemen zo nieuwe perspectieven op, die bijdragen aan erkenning van wat zij destijds onder zeer zware omstandigheden meegemaakt en gepresteerd hebben. Zij gaan de confrontatie met het verleden aan omwille van de toekomst. Ze zijn teruggegaan om thuis te komen bij zichzelf. Ik sluit me aan bij Karl Marlantes wanneer hij het belang schetst van het gebruik van rituelen en begeleiding in zijn boek *Oorlog voeren* (2012). Samenvattend: waar we rituelen en psychische begeleiding vooral voor nodig hebben, is het voorkomen dat uit de missie terugkerende militairen als het ware de oorlogservaring mee naar huis nemen, waar de 'oorlog' dan met andere middelen wordt voortgezet.

### **Functies van en spanningsvelden rondom rituelen**

Corja Menken-Bekius (2001) stelt dat rituelen drie functies hebben. Ten eerste een psychohygiënische functie: rituelen stellen mensen in staat heftige emoties enigszins gecontroleerd naar buiten te brengen. Ten tweede hebben rituelen een sociale functie: ze dragen bij aan het ervaren van verbondenheid door samen het ritueel uit te voeren. Tot slot hebben rituelen een bezinnende en lerende functie. Beide beschreven rituelen hebben een psychohygiënische functie, en daarnaast beoog ik ook het stimuleren van de verbondenheid, om opnieuw met iets, iemand of de hele groep

verbonden te worden. Dit is de sociale functie van het ritueel. De uitleg van de Libanese politieagent over het incident en zijn deelname aan het ritueel bij de herdenking van Philip de Koning gaf een enorme verbondenheid met elkaar en met de Libanese politieagent. Het meelopen met Marsa Mira en het doorgeven van de kisten door de veteranen van Dutchbat gaf verbondenheid met de lokale bevolking van Srebrenica.

Ik bespreek nu enkele spanningsvelden die ik ervoer bij het ontwerpen en uitkiezen van de rituelen. Zo ervoer ik een spanning tussen traditie en constructie. Enerzijds leun ik in het gebruik van rituelen op oude joodse en islamitische tradities, maar tegelijkertijd ontdoe ik deze rituelen van hun godsdienstige lading. Dat roept spanning bij mij op. Ben ik hier toe wel gerechtigd, kan ik dat wel doen? Gaat dit dan niet ten koste van de bezinnende en lerende functie van rituelen? De heilige boeken en de naam van God worden per slot van rekening niet meer genoemd. Het gaat nu om het ritueel zelf, waarin aandacht is voor bestaansbehoeften, als troost, hoop, angst en verlangen. Daarmee stem ik af op de spirituele behoeften van de groep op dat moment.

Voorts is er spanning tussen het uitleggen van rituelen en het ritueel voor zichzelf laten spreken. Moet ik bij het plaatsen van de stenen op de plek waar Philip de Koning omgekomen is in Libanon, iets vertellen over de joodse oorsprong van het ritueel of niet? Misschien is dit ook wel te duiden als de spanning tussen openheid, ieder kan het ritueel duiden zoals hij wil, en uitleg geven waardoor men houvast krijgt bij het betekenis verlenen aan het ritueel. In dit geval heb ik wel de oorsprong van het ritueel uitgelegd. Het plaatsen van de stenen werd daardoor niet als zinloos of nutteloos ervaren door de deelnemers, maar versterkte voor hen juist de bezinnende en lerende functie van het ritueel. Het ritueel met de daarbij behorende joodse symboliek van het plaatsen van stenen bracht ons op gedachten die normaal niet zoveel aandacht krijgen. Het was meer dan gevoel en beleving alleen. Het was iets overstijgends, geen religieuze transcendentie, maar eerder een horizontale transcendentie werkelijkheid, waarmee de ontmoeting werd gezocht.

Daarnaast is er nog de spanning bij het ritueel tussen instrumentali-teit en piëteit. Gebruiken we de rituelen, zoals de tocht Marsa Mira en het doorgeven van de grafkisten, niet te veel voor eigen gewin? Doen we daarmee de slachtoffers niet verschrikkelijk tekort? Voor de veteranen is het nodig om met de gebeurtenis om te kunnen gaan of in het reine te komen. Het ritueel is voor hen instrumenteel, psychohygiënisch van aard. Mag dat? De gruwelijkheid van de massamoord drong zich onwillekeurig op bij het doorgeven van de kisten. Het was een overweldigende ervaring, onbevattelijk, niet in woorden uit te drukken. Vanuit gevoelens van piëteit

stonden we hierbij stil. Hier zou je misschien ook kunnen spreken van de bezinnende en lerende functie van het ritueel, als bemiddeling tussen verleden, heden en toekomst. Deze monsterlijke daad mag nooit meer plaatsvinden. Nu niet en in de toekomst niet, dat leert het verleden ons.

### **Rituele competenties**

Gezien de diversiteit in de hier gebruikte rituelen, de zorgvuldigheid van het kiezen en het vormgeven van deze rituelen, en de creativiteit die hiervoor nodig is, moet men als geestelijk verzorger niet alleen bekwaam zijn in het organiseren van de activiteit, het communiceren met diverse partijen en het begeleiden van deelnemers, maar bovenal competent zijn op het gebied van de hermeneutiek en spiritualiteit. Waar het om gaat, is dat je als vakbekwame begeleider van het ritueel weet te vertalen van situatie naar ritueel, van levensverhaal naar ritueel, of van het strikt persoonlijke naar datgene wat je in een ritueel collectief kunt delen. Wat is passend bij de herdenking van Philip de Koning in Libanon? Hoe vertaal ik het verdriet, de (wan)hoop, het verlangen van de Srebrenicagangers in een concreet en verstaanbaar ritueel? Dat vereist een hermeneutische competentie. Dit is het vermogen om op methodische wijze verbanden te leggen tussen levensbeschouwelijke/religieuze tradities en de actuele situatie. Het is het in bredere zin kunnen duiden van maatschappelijke en culturele processen in het licht van levensbeschouwelijke en religieuze tradities.

Van belang is dat het ritueel iedereen de ruimte biedt om het individueel toe te eigenen, ongeacht de levensbeschouwing of religie van de deelnemers. We zagen dit in Libanon, waar christenen, agnosten, atheïsten en een moslim deelnamen aan het ritueel. Dat betekent dat we de rituelen moeten vormgeven zonder de betekenisgeving dicht te timmeren, maar ruimte laten voor individuele betekenisgeving. Anders geformuleerd: het kunnen omgaan met de spanning tussen structuur en regie enerzijds en vrijheid en spontaniteit anderzijds. Paul Post (2018) omschrijft het als het toelaten van het onverwachte in het rituele spel. Hij stelt dat het bij het ritueel gaat om anders doen, om contrast, om het andere of de Andere. Volgens hem moeten we ervoor zorgen het ritueel bijzonder te houden, niet te laten opgaan in het gewone. Ritueel handelen is dus bijzonder handelen, zoals steentjes neerleggen op de plek waar Philip de Koning is omgekomen in Libanon of het doorgeven van de grafkisten in Srebrenica. Misschien nutteloos in de ogen van sommigen, maar zeker niet zonder betekenis. De betekenis bestaat in het expliciet maken van nieuwe relaties en verhoudingen met jezelf en met de ander. Het ritueel werkt als startpunt en katalysator in het proces van transformatie en het herdefiniëren

van relaties en rollen. Dit vraagt deskundigheid en het vermogen om spirituele en levensbeschouwelijke bronnen van individuen en tradities aan te spreken, zo nodig te herijken en aan te passen, om vervolgens met behulp van rituele handelingen een voor een ieder verstaanbaar ritueel present te stellen. We spreken hier over de hermeneutische en spirituele competenties.

### **Tot slot**

Een vraag die nog open staat, is of het rituele domein exclusief toebehoort aan de geestelijk verzorger. Zou een eventueel meereizende maatschappelijke werker of psycholoog ook niet die rol op zich kunnen nemen? Zij beschikken toch ook over competenties op het gebied van begeleiding en organisatie. Dat kan zijn, maar zij ontberen de laagdrempelige inbedding van de geestelijk verzorger in de organisatie, die helpend is om voor de groep het meest passende ritueel te vinden of te ontwikkelen. Van nog meer belang is de vraag hoe het zit met hun hermeneutische en spirituele competenties. Die bekwaamheden raken immers de kern van het ritueel. Moeten de geestelijk verzorgers hen daarin dan scholen? Willen we dat en kan dat überhaupt? Marlantes (2012) meent van wel. Hij stelt zelfs voor om op pelotonsniveau - een eenheid van ongeveer vijfendertig personen - militairen door geestelijk verzorgers te laten scholen in eerste opvang en het uitvoeren van eenvoudige rituelen. Deze rituelen zonder specifieke religieuze context kunnen uitgevoerd worden voor men een bepaalde actie ingaat, maar ook bij het rouwen om gesneuvelde kameraden en bij het begraven van dode vijanden, om daarmee nodeloze wreedheid te voorkomen en om de woede over de ervaren zinloosheid van missies weg te nemen. Hoe dat concreet ingevuld moet worden, laat hij echter aan ons over.

Is er toekomst voor gebruik van rituelen bij defensie? Ik denk dat we die vraag bevestigend kunnen beantwoorden, ongeacht of een geestelijk verzorger daarin het voortouw neemt of een hiervoor toegeruste hulpverlener dan wel een militair. Bij inzet in het buitenland zullen helaas ook in de toekomst slachtoffers vallen en ook zal men met trauma's en morele dilemma's geconfronteerd worden. Herdenkingen met rituelen zullen dan nodig zijn om hier mee om te gaan. Bij traumatische gebeurtenissen is het niet genoeg om een arm om je schouder te krijgen, samen na afloop een kop koffie te drinken of een gesprek met een hulpverlener, hoe goed bedoeld ook. Er is behoefte aan compenserende rituelen om dat soort gebeurtenissen te verwerken en er betekenis aan te geven.

## Referenties

- Hetebrij, B. (2020). Beschadigd in de frontlinie. Rituelen voor veteranen en politiemensen binnen humanistische geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(97), 10-17.
- Körver, J. (2016). Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek*, 32, 105-123.
- Marlantes, K. (2012). *Oorlog Voeren*. Meulenhoff Boekerij.
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Post, P. (2018). Goede wijn behoeft een glas! Over actuele rituele competentie. In *Funeraire Academie Teksten 1* (pp. 1-7). Funeraire Academie Teksten.

# Rituelen in de palliatieve fase

## *Competenties van de geestelijk verzorger*

*Betty Morel*

### **Inleiding**

De mensen die in een hospice worden opgenomen, zien hun levenseinde naderen. Voor velen is dat confronterend. De vele vragen die worden opgeroepen over de betekenis van hun leven, vergen veel van hen. Zij beleven tal van zaken en momenten voor de laatste keer. Dit maakt hen vaak toegankelijk en gevoelig voor allerlei interventies, ook voor die van de geestelijk verzorger. Deze context en omstandigheden doen ook een groot beroep op de andere professionals. Over welke competenties moeten geestelijk verzorgers beschikken om, met name ook in ritueel opzicht, de gasten (zoals bewoners van een hospice veelal worden genoemd) bij te staan in hun laatste levensfase. Welke rituelen aan het bed bieden steun en troost?

In dit hoofdstuk beschrijf ik een aantal situaties waarin rituelen van betekenis zijn. Wat ik vooral zichtbaar wil maken, is hoe deze rituelen als het ware als vanzelf uit het levensverhaal van de gasten voortkomen. Het is aan de geestelijk verzorger om de aanzet en de kiem waar te nemen en vervolgens in een ritueel vorm te geven. Aansluitend volgen enkele reflecties over de competenties die hierbij van belang zijn.

### **Afsluiten van een gesprek**

Hoe sluit je een gesprek af bij mensen die vertellen over het naderende einde? Mevrouw B. is 84 jaar. Ze lijdt aan hartfalen en heeft er vrede mee dat haar leven binnenkort eindigt. Ze vertelt over haar fijne jeugd, haar goede huwelijk en de plekken waar ze gewoond heeft, maar toont ook haar verdriet over haar ongewenste kinderloosheid. Ook lijdt ze onder het veel te vroege overlijden van haar jongste zus. Wanneer we aan de afronding van het gesprek zijn toegekomen, bedank ik haar voor het willen delen van haar verhaal. Als dank voor het delen van haar ervaringen geef ik haar een symbolisch boeketje bloemen. Bij elke bloem noem ik een van haar ervaringen. Zo vat ik haar verhaal samen. Een kort stiltemoment volgt en vervolgens neem ik afscheid: mijn hand op haar hand.

Deze manier van afronden helpt om mensen de betekenis van het gesprek bewust te laten zien en te beleven. Door uitdrukkelijk gebruik te maken van het beeld van een boeketje bloemen vormt een mooie

afsluiting. De gesprekken in de laatste levensfase gaan vaak over het geleefde leven. Mensen kijken terug en maken de balans op aan de hand van allerlei levensgebeurtenissen die hen geraakt en geroerd hebben. Als geestelijk verzorger luister ik, vat samen en geef terug wat in haar ogen van belang is. Door er een symbolische boeket van te maken krijgt deze vrouw iets tastbaars.

Vaardigheden die hierbij van belang zijn: luisteren, doorvragen en vooral vragen stellen bij waarderingswoorden: de pijn die de vrouw ervaart, het stille verdriet dat jaren niet benoemd lijkt te zijn. Juist het kunnen spreken daarover geeft veel steun. Door in te gaan op deze waarderingswoorden geeft de geestelijk verzorger de bewoner of gast de volle waarde van haar ervaringen terug.

### **Afscheid van het huis**

Na een onverwachte ziekenhuisopname komen mensen soms rechtstreeks naar het hospice. Dit heeft hen overvallen. Vaak waren zij zich dit niet bewust, en is het hen overkomen. Mijnheer V. klaagt erover dat het allemaal zo snel is gegaan. Hij heeft geen afscheid kunnen nemen van de plek waar hij met zijn gezin lang gewoond heeft. Als geestelijk verzorger hoor ik dat, en herken ook zijn beleving. Het komt immers vaker voor. Heeft hij al kunnen landen in zijn nieuwe kamer in het hospice? In het gesprek over deze klacht en het afscheid begin ik vaak met de vraag om het huis te beschrijven: Waar staat het? In de zin van: waar ligt het, streek, stad, wijk. We gaan virtueel het huis binnen. We lopen samen de kamers een voor een door. De gast vertelt hoe de kamer eruitziet en waarvoor de kamer bestemd was. Zo maken we een rondgang door het hele huis. Ik vraag om uit elke kamer een belangrijke ervaring te benoemen. We sluiten af met het dichttrekken van de gordijnen in de desbetreffende kamer, en ten slotte trekken we voordeur achter ons dicht.

Door de man zijn ervaringen tijdens deze virtuele rondgang te laten benoemen geef ik hem de kans om op afstand toch afscheid te kunnen nemen van de woning waar hij met zijn gezin heeft gewoond en waar hij niet meer terug zal komen. Ik ga als het ware met hem door zijn leven heen, waardoor hij zelf de belangrijke momenten kan benoemen. Het is een van de manieren om een gast zijn leven terug te geven, hem of haar afscheid te laten nemen en te helpen om los te laten.

### **Afscheid nemen met kleine kinderen**

Een jonge vrouw van 37 jaar ligt in het hospice. Ze heeft een tweeling van vijf jaar oud. We spreken over hoe moeilijk het is voor haar om haar kleine kinderen los te moeten laten. Ze vindt het naarmate ze zieker wordt,

steeds zwaarder om nog met de kinderen samen te zijn. Ze wil niet dat de kinderen een beeld van een hele zieke moeder zullen hebben. We zoeken naar een moment waarop ze voor het laatst met haar kinderen samen zal zijn en bespreken hoe zij bewust met de emoties daaromtrent bezig kan zijn. Wat past bij haar en wat past bij de beleving van de kinderen? We spreken een middag af waarbij de twee kinderen, haar echtgenoot en ook haar ouders en schoonouders aanwezig zullen zijn. Bij de voorbereiding heb ik voorgesteld om samen een kinderliedje te zingen dat de kinderen goed kennen. Het lied leent zich heel goed voor zo'n moment. We maken een kring rond haar, nemen elkaar bij de hand en buigen samen. We zingen samen en ieder merkt dat de tekst van het lied over dit moment gaat.

We maken een kringetje  
 Van jongens en van meisjes  
 We maken een kringetje  
 Van tra-la-la

Maak nu een buiging  
 Maak nu een buiging

Bij de hand, bij de hand  
 Pak je vriendje bij de hand  
 Bij de hand, bij de hand  
 Pak je vriendje bij de hand

In die moeilijke tijd en zwaarbeladen sfeer creëren we een moment waarop de zwaarte gezamenlijk in een meer ontspannen omgeving beleefd kan worden. Het gekozen lied spreekt zowel de kinderen als de volwassenen aan. Het lied verbindt. Tranen en elkaar knuffelen volgen elkaar op.

### **Onvoltooid voltooide tijd**

J. is een vrouw van 56; ze is sterk vermagerd en komt verwaarloosd over. Zij weet sinds zes maanden dat ze uitbehandeld is. Zij lijdt aan longkanker en heeft inmiddels ook hersenmetastasen. J. heeft een zachte stem en kan soms heel schrikachtig uit haar ogen kijken. Ze spreekt met halve zinnen. Ook vallen er stiltes. J. heeft geen relatie en woont alleen. De voorbije weken voor haar opname is ze een paar keer thuis gevallen en heeft uiteindelijk zelf besloten om de laatste fase van haar leven in het hospice door te brengen. Zij vindt haar leven van weinig waarde:



Er zijn zoveel open eindjes, eigenlijk heb ik niets in mijn leven afge- maakt, verschillende opleidingen gevolgd maar geen enkele opleiding afgerond met een diploma, geen enkele relatie kunnen vasthouden, geen kinderen gekregen, geen fijne relatie met mijn familie, geen carrière ge- maakt, nooit veel geld verdiend en nu ook nog vroeg doodgaan.

Eigenlijk lijkt alles in haar leven onvoltooid. We laten de onvoltooidde le- vensgebeurtenissen de revue passeren. Wat onaf is, mag dan wel onaf lijken, maar gaandeweg ontdekt zij hoeveel levenservaring zij heeft, en hoe alle ‘onafs’ toch hebben bijgedragen aan wie zij nu is. Door zo te focussen ont- staat er ruimte voor haar gevoel van onaf zijn zonder dat al het onvoltooidde alleen maar een negatieve waardering oproept. Op deze manier lukt het haar om nu meer stil te staan bij haar leven. Haar levensverhaal krijgt nuan- ces voorbij het gevoel van onaf en onvoltooid zijn. Ze hoeft zich niet meer te spiegelen aan allerlei ideaalbeelden, ze kan en mag zichzelf in de spiegel zien zoals zij is. Bij haar uitvaart gebruik ik een grote glazen pot. Hierin leggen we grote en kleine stenen waarop allemaal een woord geschreven is, woorden die verwijzen naar alle levenservaringen. Onvoltooid krijgt een nieuwe waarde en mag zo ook van betekenis zijn. De negatieve waardering heeft niet meer de boventoon maar haar leven zoals het is en was.

### **Een tuinritueel**

Een ongehuwde man, alleenwonend in het ouderlijk huis, leeft erg terug- getrokken. Hij heeft weinig sociale contacten. Zijn broers en zussen ziet hij een paar maal per jaar. Dat is voldoende voor hem.

Door zijn terminale kanker heeft hij steeds meer zorg nodig, iets waar hij grote moeite mee heeft. De huisarts vraagt mij hem te bezoeken. Met- een hebben we een klik. Hij geniet van de aandacht. Hij vraagt aan mij als geestelijk verzorger of er wel leven na de dood is. Die vraag houdt hem al die tijd bezig. We zitten in zijn tuin. Die plek lijkt voor hem een voor- afspiegeling te zijn van de hemel: “Zo moet het later ook zijn.” Hij beseft maar al te goed dat zijn einde nadert. Zijn broers en zussen weten dat ook, en willen graag nog eenmaal als gezin samen zijn. Samen voordat de eerste broer zal wegvallen. Omdat ze vermoeden dat deze vraag hem doet aarzelen, vragen ze mij om dit met hem te bespreken.

We spreken op een middag af samen met broers en zussen. Het is stralend weer. Op zijn verzoek gaan we dan in de ‘hemelse’ tuin zitten. Op de vertrouwde plek wordt gezongen en gemusiceerd in een spontane sfeer. Omdat zijn favoriete tekst Psalm 23 is, lees ik die voor tussen de muziek en de zang. Dat geeft mij tevens de gelegenheid te vertellen over hoe we gesproken hebben over een leven na dit leven. Zijn broer geeft

een terugblik op het leven van het gezin en in het bijzonder dat van zijn zieke broer. Ik rond af met een gebed. Een paar weken later overlijdt hij en bij zijn uitvaart leest zijn broer dezelfde tekst die hij eerder in de tuin uitgesproken had.

Als geestelijk verzorger kom ik op zijn terrein. Hij mag bepalen wat er gebeurt, niets moet. Ik geef hem daarmee alle aandacht, onvoorwaardelijk. We trekken samen op, ook al zijn we in zekere zin vreemden voor elkaar. Tegelijk komen we steeds dichterbij wat hem beweegt en bij wat hij verwacht. Vreemden worden bekenden. Omdat de broers en zussen mij vragen een afscheid met hem te bespreken kom ik als buitenstaander als vanzelf binnen in het gezin. De broers en zussen hebben zorg voor hun zieke broer. Zij delen een gezamenlijke afkomst en zijn op die manier onlosmakelijk met elkaar verbonden. Ook de muziek verbindt hen, en zeker op dit moment heeft de muziek een verdiepende rol.

### **Een competente compaan**

Hoe zou ik mezelf beschrijven als geestelijk verzorger? Hoe zou ik mijn competenties verwoorden met op de achtergrond bovenstaande rituele voorbeelden uit mijn praktijk? Een competentie zie ik als een in gedrag waarneembare combinatie van kennis, vaardigheden, houding en/of persoonskenmerken in een arbeidssituatie. In het contact met cliënten word ik uitgenodigd om hun belevingen te delen en zo naast hen te gaan staan. Als professional ben ik, vooral door middel van verhelderende interventies, een tegenover. Deze houding, door studie en ervaring eigen gemaakt, maakt mij tot een competente geestelijk verzorger. Enkele competenties die uit de verschillende situaties naar voren komen, zijn:

- Empathie. Een eerste competentie die ik zou willen benoemen, is het vermogen om zich als geestelijk verzorger in te kunnen leven in de cliënt. De communicatieve vaardigheden die hiervoor nodig zijn, geven de gelegenheid om zich aan te passen aan de vraag en de situatie van de cliënt.
- Onvoorwaardelijkheid. De geestelijk verzorger is nooit oordelend. Onvoltooid mag onvoltooid zijn, wat is mag zijn zoals het is.
- Gids. Een volgende competentie bestaat in de combinatie van betrokkenheid en kennis. De geestelijk verzorger neemt vaak een dubbele positie in. Zij is als mens betrokken en tegelijk is zij de professional die op basis van haar kennis van levensbeschouwingen en rituelen de cliënt mag begeleiden op diens tocht naar het naderende einde.
- Verbinder. In de casus met de jonge vrouw en haar kinderen wendt de geestelijk verzorger alle communicatieve vaardigheden aan om de

betrokkenen bijeen te brengen en met elkaar te verbinden in een situatie waarin de emoties hevig en droef zijn.

- **Compagnon.** In de casus waarin afscheid genomen moet worden van de oude woonsituatie, neemt de geestelijk verzorger de rol van veilige metgezel op weg naar een onbekende toekomst.

Volgens Willem Marie Speelman (2020) is het Nederlandse woord *kompaan* afgeleid van het Latijnse *com-panum* (hetzelfde brood gegeten en gedeeld). Een kompaan, of *compagnon*, is dus iemand met wie je het brood hebt gedeeld. Als geestelijk verzorgers delen wij ook het brood, het leven, met hen die wij begeleiden. Dit woord, *kompaan*, geeft uitstekend weer wat het werk van een geestelijk verzorger inhoudt. Het *panis* (brood) heb ik op vele manieren tot mij genomen – door studie, verdieping en ervaring. Door dit brood te willen delen, mag ik tegelijk delen in het leven van anderen. Brood delen en het leven delen hebben in ons vak een bijzondere betekenis. Wanneer je zo brood kan delen, wordt het gedeelde meer. Zowel de gast als de geestelijk verzorger hebben er baat bij, groeien als persoon, zeker als dit in een wederkerigheid gebeurt. Dit betekent, dat wat ik als geestelijk verzorger doe, ik dat doe als de persoon die ik ben. Dat betekent evenzeer dat ik de gast wil laten zijn wie hij of zij is als persoon. Daarom dat in een van de voorbeelden uitdrukkelijk wordt gezegd, dat de ander bepaalt (het ritueel in de tuin) en dat de ander niets hoeft (de onaffe ervaringen). Door symbolen te gebruiken (het boeket) geef ik terug wat van waarde tevoorschijn komt in het gesprek. Dat gebeurt ook tijdens de virtuele rondgang door het huis, waardoor de betekenis van het leven van de man zichtbaar wordt. Gelukkig kende ik van mijn kinderen het liedje dat zo verbindend was bij de familie met de jonge kinderen. Ik doe zodoende een beroep op de eigen kwaliteiten en talenten die elke geestelijk verzorger ter beschikking heeft.

De competente kompaan: de geestelijk verzorger die zijn competenties kent en durft in te zetten, maar die ook vooral de kompaan (tafelgenoot) en *compagnon* (metgezel) is van hen met wie hij op weg gaat. Tegen deze achtergrond is voor mij het verhaal van de Emmaüsgangers (Lucas 24: 13-35) een beeldend voorbeeld. Ik hoorde Marinus van den Berg eens zeggen dat de geestelijk verzorger een “veilige, vertrouwde vreemdeling” is (Bijma, 2017, p. 12), daarmee verwijzend naar hetzelfde verhaal uit het Nieuwe Testament. Voor gast en voor geestelijk verzorger geldt dan:

Je kunt jezelf overschatten

Je kunt jezelf onderschatten

Onderschat jezelf niet  
Jij kunt 't verschil zijn

Ondergraaf jezelf niet  
Jij kunt tot steun zijn

Leef niet onder de maat  
Zie wie jij kunt zijn

Verschuil je niet  
Ontwikkel je eigen kracht  
(Van den Berg, 2015, p. 161)

### Referenties

- Berg, M. van den (2015). *Lijden verlichten: Op weg gaan met de ander*. Ten Have.
- Bijma, B. (2017). 'Gesprekken in de laatste fase kunnen waardevol zijn'. *ONS. Magazine voor senioren*, 7(6/7), 10-13.
- Speelman, W. M. (2020). Sicut Mater. Het spirituele leiderschap van Franciscus. In W. M. Speelman (red.), *Volg de Liefde: Leiderschap in het licht van Franciscus en Clara van Assisi* (pp. 220-239). Parthenon.

# Herhaling van een ritueel na een jeugdtrauma

*Joke Zuidema, Martin Walton & Sjaak Körver*

## **Achtergrond en betrokkenen<sup>1</sup>**

Een afdelingsmanager vroeg de geestelijk verzorger om aandacht voor mevrouw B. Mevrouw B. is een 85-jarige weduwe. Ze komt uit een gezin van vijf kinderen en is altijd in het dorp van herkomst blijven wonen. Na de lagere school is ze als hulp in de huishouding gaan werken. Daarna is ze getrouwd en kreeg één kind, dat onlangs na een ziekbed is overleden. Mevrouw B. woont in een gesloten verpleegunit van een kleinschalig verpleeghuis, in een dorp dat grenst aan haar oorspronkelijke woonplaats. Zij is belijdend rooms-katholiek, maar spreekt daar niet over. Geloof is voor haar vooral vanzelfsprekend. Zij heeft de ziekte van Alzheimer. Op de afdeling is het een rustige en tevreden vrouw, die houdt van gezelligheid. Toen zij hoorde dat haar enige dochter was overleden, was ze heel verdrietig. Als de geestelijk verzorger haar naar aanleiding van dit overlijden en haar verdriet daarbij bezoekt, is het onderwerp van gesprek echter niet haar dochter, maar een diepgeworteld jeugdtrauma. Het verhaal dat ze dan vertelt, heeft ze niet eerder verteld en zal ze ook niet aan anderen vertellen. Het zien van de geestelijk verzorger roept dit verhaal daarna steeds weer bij haar op. De geestelijk verzorger is een 55-jarige vrouw, die tien jaar als predikant heeft gewerkt en voor die functie naar het zuiden van het land is verhuisd, waar zij is blijven wonen. Tijdelijk werk als geestelijk verzorger in het ziekenhuis heeft haar meer aandacht voor rituelen geleerd. Nu werkt ze voornamelijk met rooms-katholieke bewoners. Naast de afdelingsmanager, die de geestelijk verzorger attent maakt op mevrouw B., zijn de zorgcoördinator en verschillende verzorgenden betrokken in het contact over mevrouw B. Bij het vierde ritueel is de broer van mevrouw betrokken.

## **Begeleiding**

Bij het eerste contact treft de geestelijk verzorger mevrouw B. op de afdeling aan. Mevrouw wil graag vertellen over haar jeugd. Ze is opgegroeid in een klein dorp. Haar vader zorgde voor grote problemen omdat hij

1 Een eerdere versie van dit hoofdstuk is verschenen in het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, zie Zuidema et al., 2019.

dronk. Hij sloeg haar moeder, en ook de kinderen. Er was nooit geld in huis, dat dronk hij allemaal op. Zij probeerde wel haar moeder te beschermen, maar kreeg dan ook klappen. Het is duidelijk dat ze haar verhaal graag wil vertellen.

Vanuit haar kennis over dementie kiest de geestelijk verzorger ervoor om niet zelf te beginnen over de overleden dochter. Ze gaat in op dit andere verdriet, dat op dit moment naar voren komt. Het verhaal keert steeds terug als de geestelijk verzorger met mevrouw B. in gesprek gaat. Haar dochter komt nooit ter sprake. Met de verzorging spreekt ze nooit over beide gebeurtenissen. De geestelijk verzorger heeft geen specifieke kennis over trauma's, maar vermoedt dat er hier wel sprake van is. Na vijf maanden heeft de geestelijk verzorger het idee dat er iets moet gebeuren om te proberen dit trauma een plek te geven. Ze stelt een ritueel voor, omdat vanuit rouwtheorieën bekend is dat dit iemand kan helpen iets achter zich te laten (Kübler-Ross, 2006). Ze overlegt met de zorgcoördinator, met het oog op eventuele nazorg.

De geestelijk verzorger kiest voor een ritueel, waarbij briefjes verbrand worden. Ze weet dat gebruik van oerelementen (water, lucht, aarde, vuur) heel sterk kunnen werken (Tuinman, 2002). In het stiltecentrum gaan de geestelijk verzorger en mevrouw B. zitten aan een tafeltje met twee stoelen, waarop een schaal staat. Er liggen waxinelichtjes, briefjes en een pen. Ze nemen plaats aan de tafel, en de geestelijk verzorger legt uit waarom ze hier zijn. Mevrouw B. knikt en vertelt opnieuw wat er vroeger is gebeurd. De geestelijk verzorger stelt voor dat ze voor alle mensen die in het verhaal een rol spelen, een kaarsje aansteken. Dat vindt ze goed. Eerst een kaarsje voor haar zelf, dan voor het hele gezin uit haar jeugd jaren. Ze noemt ze allemaal bij de naam. De geestelijk verzorger helpt haar om een klein briefje aan iedereen te schrijven. Zij schrijft en helpt om de juiste formuleringen te vinden. Mevrouw B. vertelt. Ze schrijft aan haar moeder dat ze beter verdiend heeft, en aan haar vader: "Je bent een batraaf!" Dit is een Zuid-Nederlands woord voor deugniet, maar hier met een sterkere betekenis: rotzak. Ze toont zich tevreden met dit briefje: glimt ervan. Ook komen er briefjes voor haar broers en zus. Na het opschrijven van al die berichten, legt de geestelijk verzorger uit dat ze nu de briefjes zullen verbranden. Zo kan ze de boodschap daarop kwijtraken: "We brengen het bij God." Dat vindt ze meteen goed, en ze verbrandt alle briefjes zelf, met overtuiging. Mevrouw B. is duidelijk bij de handeling, het gebeuren betrokken, en gaat op in het spel. Tot slot bidden wij een Onze Vader en een Weesgegroet en zingt de geestelijk verzorger een lied dat zij op papier bij zich heeft: Blijf mij nabij. Dan dooft de geestelijk verzorger de kaarsen, en verlaten ze het stiltecentrum. Mevrouw B. lijkt tevreden en gaat weer

rustig zitten op haar plaats in de huiskamer. De geestelijk verzorger vraagt de verzorging haar goed te observeren.

Omdat mevrouw B. rooms-katholiek is, laat de geestelijk verzorger het ritueel op deze belevingswereld aansluiten. Het verbranden duidt zij als 'bij God brengen' en de overbekende teksten van het Onze Vader en Weesgegroot klinken, samen met een christelijk lied. Dat past voor rooms-katholieke begrippen ook goed bij het branden van een kaarsje.

### Herhaling

In de periode na de eerste uitvoering van het ritueel bezoekt de geestelijk verzorger mevrouw B. wekelijks. Er is een opvallend verschil met de gesprekken vóór het ritueel: mevrouw B. spreekt niet meer over haar vader, noch over de situatie vroeger thuis. Ze vertelt alleen steeds dat het goed met haar gaat, praat over alledaagse dingen. Na anderhalve maand komt het verhaal langzaam wel weer terug, tot het na drie maanden weer net zo vaak en uitgebreid wordt verteld als voor het ritueel. De geestelijk verzorger is eerst teleurgesteld, maar besluit vervolgens om het ritueel opnieuw aan te bieden. Mevrouw B. lijkt nog te beseffen wat dit was, en wil wel opnieuw naar het stiltecentrum om kaarsjes aan te steken, briefjes te schrijven en die te verbranden. Het ritueel herhaalt zich op vergelijkbare wijze als de eerste keer. Tussen de verschillende onderdelen van het ritueel door vertelt mevrouw B. nog meer dan de eerste keer. Mevrouw B. geeft aan dat ze erg blij is met het ritueel. De geestelijk verzorger brengt haar terug naar haar afdeling, en krijgt van mevrouw B. een zoen als afscheid. Het lied neemt ze dit keer mee en wil het niet afgeven.

Ook nu blijven in het vervolg de gesprekken over haar vader en de thuissituatie vroeger uit. Dat duurt weer ongeveer anderhalve maand. Dan komt het terug. Sneller dan de eerste keer stelt de geestelijk verzorger voor om weer naar het stiltecentrum te gaan voor het inmiddels bekende ritueel. Dat wil ze wel weer. De derde uitvoering van het ritueel vindt daarom twee maanden na het tweede ritueel plaats. Het derde ritueel is een herhaling van het eerste en tweede ritueel, zonder bijzondere variaties. Mevrouw B. is hier opnieuw heel blij mee. Het ritueel was in eerste instantie bedoeld als een overgangsritueel, maar het wordt nu een soort bestendighedsritueel, dat als houvast gaat functioneren in het leven van mevrouw B. De verhalen over vroeger blijven hierna iets langer weg, maar na drie maanden zijn ze toch weer helemaal terug. Dan wil ze graag nog eens het ritueel en de geestelijk verzorger stelt voor haar oudste broer K. erbij uit te nodigen. Misschien kan hij bevestigen wat er gebeurd is en maakt zijn aanwezigheid haar rustiger. Ze hebben samen veel meege maakt en gedeeld, en hij komt nog regelmatig bij haar op bezoek.

Tijdens deze vierde uitvoering van het ritueel vertelt de aanwezige broer veel. Dat zorgt voor minder ruimte voor mevrouw B. en het ritueel. Er komt nieuwe informatie en mevrouw B. is stiller. Het ritueel duurt nu wel twee uur. Op de afdeling vraagt de geestelijk verzorger met nadruk aan de verzorging om mevrouw B. goed in de gaten te houden, in verband met mogelijk ontstane onrust.

Hierna blijft het verhaal niet weg, maar vertelt ze het nog af en toe. Ze weet nog wel van het gesprek, dat ze samen met de geestelijk verzorger en haar broer heeft gehad. Dit gesprek lijkt geen extra emotie te hebben losgemaakt en in de periode erna maakt ze een rustige, tevreden indruk. Langzaam neemt haar cognitief vermogen af en ontstaat afasie. Ze balt nog wel eens haar vuist in een gesprek: "Mijn vader...". De geestelijk verzorger begrijpt wat ze bedoelt en kan het verhaal aanvullen. Dat stemt mevrouw B. tevreden en ze knikt. Ze wil graag contact. Twee jaar na het laatste ritueel komt de pijn van vroeger terug in het gesprek, gedurende een maand. Als de geestelijk verzorger met haar een kaarsje opsteekt, is ze daar blij mee. Daarom komt de gedachte aan een nieuwe uitvoering van het ritueel op. De vijfde uitvoering van het ritueel vindt plaats. De verhalen zijn anders dit keer: ze verwoordt - al gaat het inmiddels moeizaam - nu vooral wat de mensen over haar en haar gezin zeiden en dachten. Op de briefjes komen hier woorden voor.

### Vervolg

In de periode na de vijfde uitvoering is mevrouw B. op de afdeling blijvend rustig en tevreden. Zij heeft nu zeer regelmatig een pop op schoot, waar ze blij mee is en die ze aandacht en zorg geeft. Dit geeft haar een veilig gevoel. Meestal geeft ze aan dat het goed met haar gaat. Een keer zegt ze daarbij: "Geen ruzie!" Als zij vieringen van de geestelijk verzorger bezoekt, zingt ze graag mee en spreekt de gebeden uit. Soms is wel boosheid zichtbaar: een gefronst voorhoofd, en gebalde vuist. Ze lijkt altijd blij als ze dan even kan 'vertellen'. Omdat de geestelijk verzorger op de hoogte is van haar situatie, kan dit zonder veel woorden.

De geestelijk verzorger start, vijf jaar later, op de afdeling een ontmoetingsgroep 'Spreekende handen' samen met een muziektherapeut. Omdat mevrouw B. zich slecht kan uiten, is ze daar eerst niet bij aanwezig. Bij een latere bijeenkomst schuift de verzorging haar aan: ze geniet er zichtbaar van, zingt mee en probeert antwoorden te geven. De laatste gesprekken die de geestelijk verzorger met mevrouw B. voert, zijn steeds kort. Als de geestelijk verzorger vraagt, hoe het met haar gaat, knikt en lacht ze. "Goed!" Soms voegt ze er nog aan toe: "Heel goed!" Als deze casus geschreven wordt, leeft ze nog, maar is ze niet meer in staat tot spreken. Inmiddels is mevrouw overleden.



### Reflectie en theoretische basis

Het gebruik van rituelen bleek een goede keuze, omdat mevrouw B. daarna in het contact met de geestelijk verzorger minder last van haar trauma liet blijken. De uitnodiging aan de broer van mevrouw B. pakte niet zo goed uit, omdat hij zijn eigen verhaal kwijt wilde. Over het algemeen is de geestelijk verzorger tevreden over haar rol in de begeleiding van mevrouw B. en heeft deze begeleiding een positief effect gehad in het leven en in de beleving van deze vrouw. De emoties van mevrouw B. verwijzen naar existentiële vragen met als vermoedelijk onderliggende vraag: hoe kan ik leven met wat mij is overkomen? Er is sprake van verlieservaringen, waardoor het vermoeden bestaat van een rouwproces: haar overleden dochter. Daarnaast zijn er de bijzonder nare ervaringen uit haar jeugd. De geestelijk verzorger ziet en hoort de existentiële laag in het verhaal van de vrouw en laat zich hierdoor leiden. Zij biedt een ritueel aan en begeleidt contextueel (Meulink-Korf, 2018). Ze is trouw en blijft contact houden met mevrouw op eigen initiatief.

Theorieën zijn niet bewust gebruikt, maar de geestelijk verzorger put wel uit kennis over rouw, de betekenis van rituelen (Menken-Bekius, 2001; Tuinman, 2002), van de validatietheorie bij dementie (Feil, 2004) en van het contextueel pastoraat (Meulink-Korf, 2018). Als eerste resultaat is er de mogelijkheid voor mevrouw B. om haar emoties te uiten, zich daarin gehoord en erkend te voelen. Door de rituelen zijn de emoties minder aanwezig of krijgen een plaats. Tijdens een latere uitvoering van het ritueel is er een verschuiving van de problematiek in de richting van 'wat de dorpsgenoten ervan vonden'. Herhaling van het ritueel zorgde voor bestending van het effect. De Britse cognitieve godsdienstwetenschapper Harvey Whitehouse onderscheidt twee vormen van ritueel. In deze casus gaat het specifiek om een van die twee vormen: om een ritueel dat gebruik maakt van herhaling van handelingen en gericht is op langdurige leerprocessen (Whitehouse, 2004). De geestelijk verzorger is mogelijk een verpersoonlijking van de rituelen geworden, omdat mevrouw B. zich alleen tegenover de geestelijk verzorger uitte over deze ingrijpende ervaringen. Daarnaast is er nog het effect van het deelnemen aan de ontmoetingsgroep. Dit biedt haar de ervaring dat ze erbij hoort.

Het doel van de rituele begeleiding was dat mevrouw B. minder last zou ervaren van haar trauma. Voor een belangrijk deel komt dit overeen met het bereikte resultaat: (tijdelijk) minder last en meer rust. Er was een duidelijke discrepantie tussen de expliciete zorgvraag met betrekking tot de overleden dochter en de impliciete zorgvraag die leidend werd. Er was ook discrepantie tussen de verwachtingen van de geestelijk verzorger over de bestendigheid van het ritueel en de tijdelijkheid van de werking van

het ritueel. Omdat het effect de eerste tot en met de derde keer wel aanwezig was, maar de vierde en vijfde keer minder, blijft de vraag: wat is de bijdrage of het effect van de rituele begeleiding door de geestelijk verzorger en wat is toe te schrijven aan de toenemende invloed van de dementie? Kunnen effecten van een ritueel wel beklijven bij dementie? En zijn existentiële vragen wel mogelijk bij dementie? Er is overigens geen reden om aan te nemen dat mensen met dementie geen existentiële ervaringen hebben, ook al worden zij niet expliciet als vragen of behoeften geformuleerd. Kenmerkend voor een ritueel is dat het juist op ervaringsniveau van invloed is. Het blijkt uit deze praktijkervaring dat het zinvol is om een ritueel aan te bieden en uit te voeren, en dat dit een duidelijk positief effect kan hebben. Ook is gebleken dat herhaling waardevol is en helpt om de ervaring te bestendigen.

### Referenties

- Feil, N. (2004). *Validation: respectvol omgaan met dementerende ouderen*. Kavanah.
- Kübler-Ross, E., & Kessler, D. (2006). *Over rouw. De zin van de vijf stadia van rouwverwerking*. Ambo.
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Meulink-Korf, H., Melzer, A., & Bregman, K. (red.). (2018). *Opnieuw aangesproken. Doordenken op contextueel pastoraat*. Narratio.
- Tuinman, N. (2002). *De nieuwe Traditie. Hoe een verhalende begeleiding handvatten biedt om een eigentijds overgangsritueel betekenis en vorm te geven*. [Doctoraalscriptie]. Universiteit voor Humanistiek.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission*. Altamira Press.
- Zuidema, J., Walton, M., & Körver, J. (2019). Wordt vervolgd: Een ritueel in de herhaling bij dementie. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 22(95), 48-53.

# Een laboratorium zonder kaarsjes

*Niels den Toom*

“De ziel denkt in beelden”, zei een collega geestelijk verzorger eens. Een van de krachtige talen die geestelijk verzorgers tot hun beschikking hebben is de rituele taal. De aandacht in deze bundel voor de rituele competentie van geestelijk verzorgers erkent het belang van de verwevenheid van zingeving en verbeelding (Alma, 2020) als esthetische dimensie.

Een belangrijk aandachtspunt voor geestelijk verzorgers (in spe) lijkt me het veranderend levensbeschouwelijk landschap. Hoewel rituelen wellicht gemakkelijker verbinden dan woorden geloof ik niet dat er zoiets is als een universele rituele taal. Corja Menken-Bekius (2001) maakte een tijd geleden al duidelijk dat ieder ritueel verwijst naar een zeker symbolisch betekenisstelsel. En als die betekenisstelsels veranderen, vraagt dat om nieuwe taal. Zoals een neologisme soms nodig is om een nieuwe gedachte te kunnen denken, zo is nieuwe rituele taal soms nodig om te komen tot hernieuwde betekenis.

Het onderwijs kan gelden als laboratorium van creativiteit waarin je vrij kunt experimenteren. Bij een cliënt is immers vaak voorzichtigheid geboden, omdat het experiment niet ten koste van de cliënt mag gaan. In dat laboratorium zou het verboden moeten worden om een kaarsje te gebruiken. Dat dwingt je om klassieke beelden achter je te laten en laat je symbolen vinden die niet alleen hoop en licht uitdrukken, maar ook dankbaarheid, pijn, gemis, verlangen, verwarring. Maak rituelen, groots en ernstig, maar ook klein en luchtig. Speel met vertrouwde, archetypische elementen, maar creëer ook nieuwe beelden. En doordenk bij wat je ontwerpt: waar verwijst de beeldtaal eigenlijk naar? Welke levensbeschouwelijke wijsheid zit erin?

Voor protestanten vraagt de opleiding in ieder geval nog iets anders. Ze zijn traditioneel niet heel vertrouwd met rituelen, maar meer met een woordwereld. Goed onderwijs in rituelen leert niet alleen om te denken in beelden, maar leert die ook te kunnen performen. Een ritueel werkt pas echt als het ondergaan wordt, als zowel de geestelijk verzorger als de cliënt kunnen instappen. Anders wordt het een eenvoudig plaatje bij een praatje, een voorbeeld bij de woorden. Rituelen hebben echter een eigen kracht tot transformatie, en dat kan alleen als je niet op afstand blijft. Een les van een acteur om inbeelding, uitbeelding en verbeelding te oefenen

lijkt me onmisbaar. Dat ze niet alleen leren ontwerpen, niet alleen toeschouwer of commentator blijven, maar het ritueel belichamen, zodat de ander ook kan instappen in die nieuwe wereld.

### **Referenties**

- Alma, H. (2020). *Het verlangen naar zin: de zoektocht naar resonantie in de wereld*. Ten Have.
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.

# De plaatsbekleder

Marieke Termeer

## Inleiding<sup>1</sup>

Ritueel en rituele interventie zijn een bijzondere competentie van geestelijk verzorgers. Het is een constant leerproces waarbij de geestelijk verzorger moet reflecteren op het eigen handelen en daarbij ook andere disciplines om hun waarneming en mening vraagt. In het ritueel voor iemand met een verstandelijke beperking is aandacht voor lichamelijke en esthetiek van belang in het ritueel handelen. Hierbij moet gewaakt worden voor al te veel interpretatie en dient de vraag gesteld te worden: wat kan een geestelijk verzorger vanuit een esthetisch en symbolisch perspectief afleiden van een lichamelijke reactie van iemand die de eigen beleving niet onder woorden kan brengen? Daarom onderzoekt de geestelijk verzorger met behulp van Video Interactie Begeleiding (VIB) de vraag hoe effectief de interventie van de geestelijk verzorger is en of de rituele competentie ten volle benut wordt.

De cliënt, Cor (fictieve naam), is een man van ruim 60 jaar en van huis uit katholiek. Cor is in de instelling komen wonen toen hij nog zeer jong was. Hij heeft in cognitieve zin een ontwikkelingsleeftijd van twee à vier jaar en in sociaal-emotioneel perspectief een leeftijd van nul tot zes maanden, met een ernstige verstandelijke beperking en tevens een autismespectrumstoornis. In zijn leven staan het eigen lijf, de aanpassing aan de omgeving en de verwerking van prikkels centraal. Hoe hij situaties beleeft, is direct waarneembaar in een lichamelijke reactie.

VIB wordt gebruikt in de hulpverlening of begeleiding. Het vindt plaats in een instelling en is gericht op kwaliteitsontwikkeling (Dekker, 2004). Met behulp van VIB hoopt de geestelijk verzorger meer inzicht te krijgen in haar eigen handelen in het kader van een maandelijks herhaald vast ritueel dat de geestelijk verzorger samen met Cor voltrekt. Begeleiders in de woning waar Cor woont, geven regelmatig te kennen dat het lijkt alsof Cor rustiger wordt van dit ritueel. Om te onderzoeken hoe dit tot stand komt en of de geestelijk verzorger nog verbetering kan aanbrenge, is eenmalig een camera geplaatst, met toestemming van de familie.

1 Dit hoofdstuk is, met toestemming van de redactie, een bewerking van een artikel uit het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, zie Termeer et al., 2021.

Op een later moment heeft de geestelijk verzorger de opname samen met een VIB-coach bekeken en geanalyseerd.

### **Situatie**

De geestelijk verzorger komt maandelijks langs in de kamer van Cor. Zijn kamer is voorzien van een grote, hoge kast waarop een beeld van Onze-Lieve-Vrouwe van Den Bosch staat. De kandelaar met de kaars staat op de tafel, aan de muren hangen foto's van familieleden, zijn stereo-installatie staat in een dichtgeschroefd plexiglas kastje. Verder staat er een stoel en een doos met snippers. Aangrenzend aan zijn kamer heeft Cor een badkamer voor zich alleen.

Vandaag is er echter één ding anders dan anders. Er staat een camera die er in overleg met de collega's van de woning is geplaatst. Dit is al eerder in het kader van VIB gebeurd en volgens de begeleiders kan dit prima, mits het voor Cor heel duidelijk is dat het privé en eenmalig is. Cor benoemt de camera direct en de geestelijk verzorger geeft het afgesproken antwoord. Cor laat op dat moment niet veel ander gedrag zien dan anders. Het afwijkend zitten – Cor zit altijd scheef, naar rechts buigend met zijn gezicht naar links gericht – heeft te maken met de motoriek van de cliënt. Daarnaast hoort het zwaaien met zijn hoofd en het wiebelen van zijn been bij de gebruikelijke rituelen van Cor om zich tot zijn omgeving te verhouden. Het zijn voor hem manieren om rust te vinden in een voor hem onvoorspelbare omgeving, want ook in zijn eigen omgeving neemt hij altijd veranderingen waar die bedreigend voor hem zijn. Elke doos is aanleiding om te denken dat iemand gaat verhuizen, elke vrije dag een reden om aan te nemen dat iemand niet meer terugkomt. Met de motoriek die Cor laat zien, bepaalt hij wat hij ziet en hoe lang het contact is.

Als Cor dwingend wordt of begint te fladderen (een term uit de verstandelijk gehandicaptenzorg waarbij de bewoner door middel van een atypische beweging met de armen en handen zwaait), dan is het zaak hem gerust proberen te stellen. Vaak doet de geestelijk verzorger dit door zeer stellig aan te geven dat Cor zich nergens zorgen over hoeft te maken. Als hij overtuigd is dat de geestelijk verzorger het zeker weet, is het voor hem goed. Oogcontact is er wel, maar het is de vraag of Cor alles even goed ziet. Dit heeft te maken met zijn gebrekkig gezichtsvermogen, een gevolg van zijn verstandelijke beperking. De geestelijk verzorger is na ruim tien jaar contact gewoon om Cor goed te lezen en te zien of hij comfortabel is. De geestelijk verzorger laat Cor de regie behouden door haar opgelegde hand wel aan te bieden, maar Cor niet zomaar een hand te geven of zijn hand te pakken.

## Het ritueel

Geestelijk verzorger en Cor komen samen zijn kamer binnen. De camera staat in de hoek. Hij heeft hem allang gezien. Cor: "Voor één keertje?" Geestelijk verzorger: "Ja, voor één keertje, niks aan de hand." De geestelijk verzorger pakt Elmo die op de stoel zit en zet die op de stoel bij de camera. Cor zegt dat hij moet plassen en loopt naar zijn badkamer en gaat zijn gang zonder de deur dicht te doen. Dat doet de geestelijk verzorger voor hem. De geestelijk verzorger doet ondertussen haar jas uit en hangt die op de stoel waar ze gaat zitten. Zij zet de kaars met standaard, de pyxis (een rond doosje met deksel dat in de rooms-katholieke liturgie wordt gebruikt om de geconsacreerde hostie te bewaren als deze moet worden meegenomen), lucifers, en de telefoon voor de muziek neer, legt de papieren klaar op tafel en wacht tot Cor terug is. Wanneer hij terug is in de kamer, vraagt de geestelijk verzorger: "Zullen we gaan zitten?"

Cor blijft staan en komt heel dicht bij geestelijk verzorger staan en pakt haar arm vast. Hij is erg gespannen en dwingend. Geestelijk verzorger: "Ga maar zitten, Cor." Dit lukt niet omdat Cor heeft bedacht dat de geestelijk verzorger er op de verkeerde dag is. De geestelijk verzorger besluit Cor mee te nemen naar de begeleiding om een en ander op te helderen en opnieuw te beginnen. Na een paar minuten komen de geestelijk verzorger en Cor opnieuw de kamer binnen. De geestelijk verzorger zegt nog eens: "Niets aan de hand." Dan gaat Cor zitten en gaat het ritueel zoals het maandelijks wordt vormgegeven van start.

De geestelijk verzorger neemt hem mee in het ritueel door te zeggen: "Eerst steken we de kaars aan. Kijk eens!" Geestelijk verzorger steekt een lucifer aan en daarmee de huiskaars. Geestelijk verzorger zegt: "Dan mag jij hem uitblazen." Ze houdt de brandende lucifer bij Cor die naar haar toe buigt en die de lucifer uitblaast. Hij wiebelt heen en weer op zijn stoel. De geestelijk verzorger pakt een klankschaal met slagstok en kondigt dit aan. Cor pakt slagstok aan en slaat de eerste keer mis. Geestelijk verzorger zegt: "Dat kon je de vorige keer zo goed, probeer het nog eens!" Cor slaat nu wel raak. Zij geeft een compliment en laat de klankschaal uitklinken. Geestelijk verzorger: "We wensen elkaar de vrede van Jezus toe." De geestelijk verzorger en Cor geven elkaar een hand. Geestelijk verzorger: "Dan gaan we nu samen bidden en breken en delen, goed?" Cor legt zijn hand in die van de geestelijk verzorger.

Geestelijk verzorger zegt een gebed: "Goede Vader God." Cor: "Alles?" De geestelijk verzorger weet niet precies wat hij hiermee bedoelt en kiest ervoor dit voor nu even te negeren. Geestelijk verzorger: "Goede Vader God..." Cor: "Muziek?" Geestelijk verzorger: "Doen we straks, eerst gaan we bidden. Goede Vader God..." Cor wiebelt nu met zijn been heen en

weer en zwaait met zijn hoofd van links naar rechts en zakt iets onderuit. Meestal een teken dat het goed is. De geestelijk verzorger vervolgt: "U bent er voor iedereen op aarde. U gaf ons warmte en liefde van mensen om ons heen. Zij hebben ons geleerd te houden van het leven en te houden van elkaar. Elke dag opnieuw, zoals Jezus ons dat heeft voorgedaan. In zijn naam zijn we samen en denken wij aan hem, met woorden van altijd." De geestelijk verzorger laat de hand van Cor los, pakt de pyxis en opent deze.

De geestelijk verzorger vervolgt: "Al wie dit brood breekt en deelt met elkaar gaat de weg van Jezus, breekt en deelt zijn leven met elkaar. Goede Vader God, laat ons zo delen in liefde met elkaar." Cor gaat rechtop zitten, pakt hierbij de leuning van de stoel vast en daarna legt hij zijn hand op de arm van de geestelijk verzorger. Zij bevestigt dit door haar hand op die van Cor te leggen en begint met het bidden van het Onze Vader. Cor zwaait nog een paar keer met zijn hoofd heen en weer en begint dan op zijn manier mee te bidden bij "geef ons heden ons dagelijks brood." Daarna bidden beiden op de manier van Cor het Weesgegroet: "Wees gegroe(t) Maria, vol genade, de Heer met u. Gezegen onde de vrouwe, vrucht van uw schoot, Heilige (Ma)ria, Moeder van God, zondaars, in 't uur onze dood. Amen."

Cor ademt meerdere malen langdurig uit. Vervolgens krijgt Cor een klein stukje matse op de tong. De beweging met de hand naar de mond lijkt bij een klein stukje matse soms te moeilijk en daarom heeft de geestelijk verzorger dit van hem overgenomen. De geestelijk verzorger neemt ook een stukje en ze eten samen in stilte. De geestelijk verzorger pakt haar telefoon om samen naar muziek te luisteren. Dit zijn vaak stukjes van ongeveer drie minuten. Langer is te veel voor Cor. Zij luisteren samen naar *Ubi Caritas*. Cor wiebelt mee op de muziek en gaat meer rechtop zitten. Als de muziek voorbij is, laat Cor een gie-klank horen. Geestelijk verzorger: "Nu vragen we de zegen aan de Goede Vader God. Goede Vader God, dank u wel dat we hier zo samen mochten zijn en dat wij mochten breken en delen. Wij vragen U om de zegen voor alle mensen die belangrijk voor ons zijn, onze familie, de mensen bij wie we wonen en de mensen die voor ons zorgen, kortom iedereen die ons lief is. Goede Vader God wilt U ons zegenen op onze weg, vandaag en alle dagen. Amen." De geestelijk verzorger pakt opnieuw de klankschaal en de slagstok. Cor slaat drie keer kort na elkaar mis en dan goed. De klankschaal klinkt uit. Geestelijk verzorger: "Wil jij de kaars uitblazen?" Cor en de geestelijk verzorger gaan staan en blazen samen de kaars uit. Geestelijk verzorger: "Zo is het goed hè?" De geestelijk verzorger kondigt vervolgens aan dat ze gaat inpakken en Cor kijkt mee. Cor zegt: "Gefilmd, uit!" Geestelijk verzorger antwoordt: "Ja, ik moet even vragen hoe hij uit moet. Kom maar!" Ze biedt Cor een arm aan en ze lopen



samen de kamer uit. Terwijl ze de kamer uitlopen, wordt het pictogram geestelijke verzorging (een kerk) door Cor van het bord naast de deur afgehaald en in een mandje gedaan. Later wordt de camera door een collega op de woning gestopt en haalt de geestelijk verzorger haar spullen op.

### **Video Interactie Begeleidingscoach**

De geestelijk verzorger heeft in overleg met familie en de begeleiding van de woning de VIB-coach gevraagd samen met de geestelijk verzorger naar de opname te kijken. VIB biedt een vorm van micro-analyse waarbij gekeken wordt naar wat Cor laat zien in relatie tot de begeleiding die de geestelijk verzorger geeft. Op basis van de beelden constateert de VIB-coach dat Cor gespannen is als hij binnenkomt. Hij zoekt contact en lijkt in eerste instantie niet echt te kijken. Cor gaat dan naar het toilet. Voor sommige mensen met autisme is dit een manier om even een rustmoment te krijgen en spanning af te bouwen. Cor zal dit niet bewust inzetten maar dit zou wel het doel kunnen zijn. Cor komt terug met een vraag die de geestelijk verzorger niet goed begrijpt, waardoor een zekere spanning ontstaat. Ze houdt wel oogcontact. De VIB-coach geeft als tip mee dat het herhalen van wat je gehoord hebt soms al heel erg helpend kan zijn.

Vervolgens pakt Cor de geestelijk verzorger beet en hij begint even later ook te fladderen. Als de geestelijk verzorger aangeeft dat dit niet nodig is, lijkt hij daaraan zekerheid te ontnemen en stopt meteen. De spanning neemt iets af, maar Cors vraag is nog steeds niet beantwoord. Hierna volgt een interventie waarbij de geestelijk verzorger Cor een arm aanbiedt en zij samen naar de leiding gaan om de vraag op te lossen. Daarna volgt het ritueel waarbij Cor wel volgt, maar door te wiebelen is de geestelijk verzorger niet altijd in zijn blikveld.

Na de vredeswens is er weer oogcontact. Dit lijkt hem gerust te stellen, hij wordt gezien. Of Cor de geestelijk verzorger, gezien zijn visuele beperking, echt goed ziet blijft altijd de vraag, maar er ontstaat een andere sfeer. De fase van herstel treedt in en hij lijkt zich veiliger te voelen. Hij plaatst beide voeten op de grond en maakt tijdens het wiebelen meer oogcontact. Tijdens het gebed stelt Cor een vraag en legt zijn hand op de arm van de geestelijk verzorger om aandacht te krijgen. Geestelijk verzorger legt haar hand op die van Cor, geeft antwoord op de vraag en Cor gaat rechtop zitten. Er is focus. Herstel betekent voor Cor even rust vinden in een omgeving die voor hem altijd bedreigend is.

Bij het Weesgegroet lijkt het alsof Cor nog meer stoom afblaast door enkele keren langdurig uit te ademen. Dan wordt het stil en zijn alle geluiden die hij maakt weg. Bij het liedje (elke keer een ander) begint Cor weer te bewegen. De geestelijk verzorger biedt haar hand aan, maar die wordt

niet aangenomen. Hij pakt zijn stoel vast gaat wat rechter zitten en laat een gie-klank horen. Weer een vorm van ontlading, volgens de VIB-coach. De VIB-coach constateert ten slotte dat Cor van een heel hoog spanning-sniveau door begeleiding van de geestelijk verzorger in een half uur naar vrijwel ontspannen gaat. Dit gebeurt door een voor Cor duidelijk ritueel waarbij de geestelijk verzorger rust uitstraalt, regie neemt en afstemt op de cliënt. Een mogelijke verbetering zou kunnen zijn dat het goed is om het herhalen van de vraag toe te voegen aan de begeleiding van Cor zodat hij zich nog beter gehoord weet.

### **Reflectie**

Door zijn beperking ervaart Cor veel onrust en onveiligheid in zijn leven. Hij heeft behoefte aan orde en regelmaat. Het katholieke ritueel was een wens van de moeder. Het in stand houden van het geloof was haar doel. Moeder wilde graag dat Cor weer naar de kerk zou gaan, maar dat was te veel voor hem. Nu wordt op een andere manier een spiritueel aanbod gegeven met een vertrouwd en veilig ritueel. Het voldoet, gezien de reactie van Cor op het ritueel, aan zijn behoefte. In het ritueel ervaart hij veiligheid en geborgenheid in bekende elementen. Er is een gegroeide behoefte aan het ritueel binnen zijn religieuze socialisatie. De geestelijk verzorger is daarmee – plaatsbekledend – kerk geworden in het leven van de cliënt. Het langdurige contact en het niet wijzigen van het ritueel hebben hieraan bijgedragen. Het is moeilijk om te zeggen of een ander ritueel hetzelfde effect zou hebben gehad. Iets anders aanbieden was mede door de ernstige beperking die Cor heeft geen reële optie. Dit ritueel is voor hem de kern van de kerk. Dat werd indertijd ook zo door moeder bevestigd. Als het breken en delen in de eucharistie voorbij was, wilde hij in de regel ook altijd direct naar huis. Daarom is er ook voor gekozen het ritueel niet uit te breiden. Voor Cor is het lang genoeg. Ook is duidelijk dat de geestelijk verzorger via het ritueel rust en ontspanning bij Cor realiseert. Een ervaring die zijn lichaam en geest op een andere manier niet vaak zullen bereiken.

Thomas Quartier zegt over een ritueel dat daarin twee zaken van belang zijn: symboliek en performance. In dit geval zou men kunnen vragen: “Waar sta je voor en sluit het aan bij de belevingswereld van degene bij wie je bent en die je mee wilt nemen?” (2010, p. 66) De belevingswereld van Cor is sterk lichaamsgebonden. De performance van het ritueel heeft esthetische aspecten, waarbij het niet alleen om schoonheid gaat maar vooral ook om lichamelijke, zintuiglijke aspecten. Hans Alma benadrukt bij het esthetische het “zintuiglijk en affectief geraakt, aangedaan worden” (2020, p. 36). Transcendentie verstaat zij als “intensivering van ervaring

– die ons naar buiten richt, naar een ‘ander’ die bij ons iets teweegbrengt” (2020, p. 27). Vanuit dit perspectief kan de beleving van het ritueel door Cor in esthetische en symbolische zin geduid worden. Zijn lichaam laat weten dat het goed is en dat hij rust vindt in een groter geheel.

Is een dergelijke esthetische en symbolische duiding geoorloofd bij een lichamelijke reactie van iemand die het niet onder woorden kan brengen? Kan men vanuit observatie spreken van een heterotopie (Chauvet, 1995, p. 330 e.v.), een symbolische breuk met herkenbare elementen uit de leefwereld van de persoon, een soort tussenruimte in het dagelijks bestaan? Bij Cor kan dit niet op cognitieve wijze worden nagegaan. Wel is het mogelijk om de werking van het ritueel te vergelijken met effecten van rituelen bij anderen (Walton, 2019). Martin Walton duidt dit met een citaat van Michael Scherer-Rath die het benoemt als contingentie: “een ervaring dat alles ook anders had kunnen zijn, dat de situatie mogelijk maar niet noodzakelijk is. Niet alleen het bedrukkende valt ons toe, ook het alledaagse, het onverwachte en het sublieme” (Scherer-Rath, 2013, geciteerd in Walton, 2019, p. 8).

Door de rituele interventie van de geestelijk verzorger wordt Cor, voor wie het eigen lichaam en het verwerken van prikkels centraal staan, bewogen tot een waarneembare lichamelijke reactie. Deze reactie is uiteindelijk verbonden met ontspanning en geborgenheid in een wereld die hem levenslang vreemd zal blijven. De duiding die de VIB-coach en de begeleiding op de woning verwoorden, lijkt recht te doen aan de eigen fysieke reactie van Cor, die wij zouden categoriseren als een breuk met het alledaagse, een beleving van welbevinden. Dit zou erop kunnen duiden dat de geestelijk verzorger in dit geval ritueel competent de religieuze vraag, taal, beelden en symbolen weet te duiden in samenhang met de situatie, achtergrond en ontwikkeling van de cliënt (Körper, 2012, p. 484).

## Referenties

- Alma, H. (2020). *Het verlangen naar zin. De zoektocht naar resonantie in de wereld*. Ten Have.
- Chauvet, L.-M. (1995). *Symbol and Sacrament. A sacramental re-interpretation of Christian existence*. The Liturgical Press.
- Dekker, J. (red.). (2004). *Video-interactiebegeleiding*. Bohn Stafleu van Loghum.
- Körper, J. W. G. (2012). Het ritueel als de ziel van geestelijke verzorging in de psychiatrie. In P. J. Verhagen & H. J. G. M. van Megen (red.), *Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 481-491). De Tijdstroom.
- Termeer, M., Walton, M., & Körper, J. (2021). Kerk voor Cor. Anders kijken met video-interactiebegeleiding. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 24(103), 54-59.
- Quartier, T. (2010). Symbolische en performatieve dimensies van sacramentaliteit. *Tijdschrift voor Geestelijk leven*, 66(2), 59-69.
- Walton, M. (2019). *Blest practices. Exaugurele rede*. Protestantse Theologische Universiteit.

# Rituelen in bijzondere situaties

## *Oude gebaren in een nieuwe wereld*

*Beatrijs Hofland*

### **Inleiding**

Maart 2020. De wereld om ons heen was in de ban van het coronavirus. In de huizen en instellingen waar geestelijk verzorgers werken, klonken al gauw grote woorden als afscheid, eenzaamheid, overrompeld zijn door wat er gebeurde. Met de komst van het virus gingen de verpleeghuizen grotendeels op slot voor bezoekers, en vonden ook geestelijk verzorgers in de thuissituatie maar moeilijk hun weg. Er bleek nood te zijn aan gebaren, woorden, iets tastbaars ook, om het afscheid van de naaste of cliënt ondanks alle beperkingen toch vorm te kunnen geven. Zoals voor veel geestelijk verzorgers gold, hadden de auteur en haar collega's in het verleden al een eigen arsenaal aan teksten, rituelen, gedichten aangelegd om in situaties die vragen om een ritueel afscheid ook de juiste vormen te kunnen aanreiken en delen. Maar die schatkist bleef ongeopend voor degenen die direct aan het bed stonden van al degenen die in de stervensfase verkeerden: naasten, die maar mondjesmaat of helemaal niet werden toegelaten, de verzorgenden en verpleegkundigen die het gevoel hadden met lege handen te staan. Er lag, kortom, een concrete vraag om rituelen of 'iets kunnen doen' voor stervende mensen in isolatie – of het nu in ziekenhuizen en instellingen was, of thuis.

Als antwoord op de noden en vragen hebben de geestelijk verzorgers Luis Kaserer en Beatrijs Hofland een online handleiding ontwikkeld, waarbij zij de kracht van rituelen herontdekt hebben. De handleiding biedt concrete handvatten om afscheid in welke plaats en context dan ook toch mogelijk te maken. De centrale gedachte hierbij is: als geestelijk verzorgers doen wij waar we goed in zijn en bieden dit in deze veranderende wereld op nieuwe wijze, online, aan. De materialen zijn vrij beschikbaar en kunnen in eigen kring gedeeld worden.

### **Handleiding rituelen**

In de inleiding van de handleiding staat de volgende zin:

In deze verwarrende tijden kunnen we niet altijd persoonlijk afscheid nemen van onze stervende naasten. Omdat dit onvoorstelbaar verdrietig en zwaar is, hebben wij als geestelijk verzorgers u een handleiding

willen doen. Zodat u toch uw eigen vorm van afscheid vindt, in gezamenlijkheid (hoewel op afstand) met de mensen die u lief zijn. (Kaserer & Hofland, 2021; Kaserer & Hofland, 2020)

Deze handleiding bestaat uit een aantal documenten met volledig uitgeschreven teksten voor diverse afscheidsrituelen, een infofilmpje en een infokaart (een zogenaamde *infographic*: de stappen van het ritueel gevisualiseerd). De handleiding is op een laagdrempelige manier geschreven, geïnspireerd door en toegespitst op verschillende geloofstradities. Daarbij is onderscheid gemaakt in wie het ritueel uitvoert: de naaste op afstand van de stervende, de zorgverlener of de geestelijk verzorger aan het bed zelf.

De handleiding bestaat uit twee delen. Deel A gaat over het afscheidsritueel bij de stervende. Deel B gaat over het afscheidsritueel bij de familie en naasten thuis, die niet aanwezig kunnen zijn bij de stervende. Deze twee rituelen kunnen apart van elkaar gehouden worden, maar eventueel ook samen. Het is zeker de moeite waard om te onderzoeken of deze twee rituelen tot een enkel ritueel samengebracht kunnen worden dat zich op twee of meerdere plekken tegelijk afspeelt. De bedoeling is dan dat het ritueel bij de stervende op een tijdstip gehouden wordt waarbij de naasten thuis zich op hetzelfde tijdstip met elkaar en de stervende - online of in gedachten - kunnen verbinden. Sociale media kunnen hierbij helpen, bijvoorbeeld videobellen via WhatsApp, Skype of FaceTime. Is dit niet mogelijk dan kunnen de rituelen ook los van elkaar en op verschillende momenten worden voltrokken.

De specificering in geloofstraditie (katholiek, protestant, traditie onbekend of niet-religieus) is belangrijk gebleken, omdat juist in een situatie van afscheid de eigen, oude vertrouwde woorden en gebaren van het grootste belang zijn en passen bij het levensverhaal en traditie van de stervende en naasten. De gekozen tradities zijn een startpunt en uitnodiging om ook voor andere tradities rituelen aan te reiken (Jongen et al., 2020). Ook benadrukt de handleiding te overleggen of het zinvol is om te zoeken naar een beschikbare geestelijk verzorger of een andere begeleider uit de eigen geloofstraditie. In wezen kan echter ieder medemens iets doen voor een waardig afscheid van een andere medemens. Iedereen kan daartoe het initiatief nemen. Ieder kan zich groepen voelen om de tragiek van het afscheid en sterven te verlichten, en om het verlies van de afwezige naasten te helpen ondersteunen en in goede banen te leiden. Het gaat erom de stervende te helpen om zo goed mogelijk afscheid te kunnen nemen van het leven en van de afwezige dierbaren, en tegelijk de dierbaren op afstand handvatten te bieden die hen ondersteunen en helpen bij het afscheid nemen van hun stervende dierbare. Doel is het

zoeken en ervaren van verbondenheid, met de naasten, met de eigen traditie, met de naderende dood. De kern is dat het van groot belang is om goed afscheid te nemen, als goede voorzorg voor het rouwproces. Zeker in tijden van afstand kan dat niet genoeg worden benadrukt.

De stappen van het basisritueel, zoals op de infokaart kort beschreven, zijn als volgt (zie *Bijlage: Illustratie infokaart*):

- Zorg vooraf voor een geschikt tijdstip, stem af met andere familieleden en de verzorgenden ter plaatse en tref voorbereidingen voor het online contact. Kies passende teksten en muziek.
- Richt vervolgens een heilig plekje in, bijvoorbeeld een tafeltje met betekenisvolle voorwerpen zoals een foto, een muziekbox.
- Daarna kan een kaars aangestoken worden en de (geboorte)naam van de stervende worden genoemd.
- Vervolgens worden goede herinneringen uitgesproken en het verdriet en de dankbaarheid gedeeld.
- Lees daarna een tekst, gedicht of brief.
- Luister vervolgens samen naar muziek die belangrijk is voor de betrokkenen.
- Als laatste stap ten slotte de suggestie om af te sluiten met goede wensen voor de stervende en een laatste afscheidsgroet.

### **Afscheid en rituelen in de praktijk**

In een instelling voor ouderenzorg waar de auteur als geestelijk verzorger werkzaam was, was een zogenaamde rituelenmand ter beschikking, met daarin een kaarsje, religieuze beeldjes, een steen, een kleedje en natuurlijk de infokaart, gelamineerd om goed reinigbaar te zijn. Deze mand werd gebruikt door de zorgverleners, wanneer de naasten niet bij de stervende aanwezig konden zijn, evenals in de omstandigheid als ook de geestelijk verzorger niet ter plaatse was. De infokaart en documentatie werden gedeeld in instellingen waar plotseling veel mensen besmet bleken en er geen anderen dan het verzorgend personeel aanwezig mocht zijn. Hoe het ritueel in de praktijk gestalte kreeg, blijkt uit de volgende verhalen.

Een oudere dame, thuiswonend, kreeg plotseling te horen dat haar man die kort tevoren in het ziekenhuis was opgenomen op verdenking van corona en met hoge koorts, snel achteruit ging. De verpleegkundige van de IC waar hij verbleef, had de geestelijk verzorger ingeschakeld om nog iets van een ritueel te doen, want meneer was erg gelovig. De geestelijk verzorger nam snel contact op met de echtgenote thuis om te bespreken dat zij een afscheidsritueel wilde uitvoeren. Bovendien nodigde zij mevrouw en de naaste familie uit om op hetzelfde tijdstip, via videobellen, erbij aanwezig te zijn. Mevrouw was niet in staat persoonlijk ter

plekke afscheid te komen nemen, de angst voor besmetting en de snelheid waarmee alles plaatsvond, waren te groot. De vrouw stemde in en maakte in allerijl een tafeltje vrij en plaatste daarop een foto van haar man, een Mariabeeldje en een kaars. Op het afgesproken tijdstip waren er bij haar stervende man een verpleegkundige, die haar telefoon beschikbaar stelde voor het videobellen, en de geestelijk verzorger. De patiënt zelf was al niet meer aanspreekbaar, maar desondanks werd het ritueel in een tijdsbestek van tien minuten voltrokken. Meer tijd was er niet en was ook niet nodig. De muziek (*In Paradisum*) die door de speaker klonk, zei al genoeg. Mevrouw gaf achteraf aan dat het een afschuwelijke situatie was, waarin toch iets van licht doorheen kwam.

In een andere setting, namelijk op een speciale corona-afdeling in het plaatselijke verpleeghuis, gaven verzorgenden op de volgende manier vorm aan het afscheid. Opgenomen was een man, nog geen 70 jaar, die zelfstandig en alleen woonde. Hij was besmet geraakt in de thuissituatie en daarom in overleg naar deze afdeling gebracht. Hij ging plotseling snel achteruit. De arts had opgemerkt dat de familie ingeseind moest worden. Volledig ingepakt kwamen zij de kamer van hun neef binnen om afscheid te nemen. Er kon op die korte termijn geen geestelijk verzorger gevonden worden. Dat betekende dat de verzorgende de rituelenmand erbij heeft gepakt. In deze mand zit, zoals eerder genoemd, een led-kaars, een kleedje, een aantal religieuze beeldjes en een gelamineerd A4'tje met daarop de teksten van het ritueel in verkorte vorm. Samen met de familie doorliep zij al improviserend de stappen, waarbij de patiënt zelf duidelijk contact zocht en een blijk van herkenning gaf. Aloude woorden van een psalm werden gelezen, een paar anekdotes uit de gezamenlijke kindertijd gedeeld en goede wensen ten afscheid uitgesproken. Kort en krachtig. Familieleden en verzorgende vertelden naderhand over het verloop van het ritueel, en benadrukten dat het met weinig woorden toch een heel mooi samenzijn en afscheid was geweest. En dat bij de uitvaart dezelfde teksten opnieuw waren uitgesproken.

### **Werkelijke verbinding**

De rituelen vonden al gauw hun weg in allerlei huizen en instellingen. Vooral voor mensen thuis betekende het volgen van eenzelfde ritueel zoals dat bij hun naaste werd uitgevoerd of uitgevoerd had kunnen worden, een grote mate van verbondenheid. In korte tijd werd dit initiatief breed opgepakt door diverse media. Naast uiteraard het beschikbaar stellen van de documentatie op de websites van de eigen praktijken voor geestelijke verzorging: Curanimae en Zingeving op de kaart (Kaserer & Hofland, 2021; Kaserer & Hofland, 2020), was er ruimte en aandacht bij de



volgende organisaties: instellingen voor ouderenzorg, ziekenhuizen, hospices, netwerken palliatieve zorg. De rituelen werden besproken tijdens een gesprek met presentator Tom Dirks in KRO-NCRV Zin in Weekend op NPO Radio 5 (2020; zie ook KRO-NCRV, 2020), opgenomen in de coronadocumentatie van de VGVZ (Jongen et al., 2020), het Transmuraal netwerk Zuid Holland Noord (z.d.), een hospice in Alkmaar (Hospice Alkmaar, 2020). Elisabeth Pastorale Zorg in België (z.d.) wijdde er een rubriek aan. Tot slot werd er geheel belangeloos een vertaling in het Engels uitgewerkt door iemand uit ons netwerk om door Amerikaanse collega's van de Chaplaincy Innovation Lab verder te worden verspreid (2020).

Daarnaast zijn er talloze mensen geweest die aangaven dat de rituelen in een dergelijke handzame vorm een heel welkome handreiking waren in een verwarrende tijd waarin men vaak het gevoel had letterlijk op afstand te worden gezet. De ervaring van 'nu hebben we iets in handen', bleek van grote betekenis. De voorlopige bevindingen van de samenstellers zijn dan ook: met aloude gebaren in een nieuwe, veranderende context kan werkelijke verbinding tussen mensen tot stand komen, ook als er sprake is van fysieke afstand.

### **Ritueel en digitaal competent**

Uit voorgaande voorbeelden blijkt dat een geestelijk verzorger die de rituele competentie gestalte wil geven, vooral dient te beschikken over de vaardigheid om *out-of-the-box* te denken. Wanneer er sprake is van een situatie waarin deuren letterlijk dicht gaan en wanneer beperkingen betekenen dat de vertrouwde toegangswegen afgesloten worden, is het raadzaam om een andere weg in te slaan en – zoals in deze bijdrage beschreven – digitale wegen te ontsluiten. Hiertoe zal een geestelijk verzorger een eigen digitale competentie dienen te verwerven, of zelfs een digitaal beroepsprofiel. Dit gaat verder dan het gegeven dat de techniek geen geheimen meer moet bevatten. Het vraagt ook om een grondige kennis van het gebruik én toepassing van online media omdat dit een wereld is met een geheel eigen taalveld en vaardigheden. Om in die wereld net zo bekwaam te kunnen opereren als in de fysieke wereld is een vertaling van het online denken en handelen naar het eigen vakgebied een basisvoorwaarde. Dan pas kan het aansteken van een gedachteniskaarsje in de kapel potentieel eenzelfde symboolwaarde krijgen als een online kaarsje dat opgestoken wordt in een digitale stilte.



## Referenties

- Chaplaincy Innovation Lab. (2020). *End-of-life-rituals-covid*. <https://chaplaincyinnovation.org/wp-content/uploads/2020/04/End-of-life-rituals-covid.pdf>
- Dirks, T. (2020, 31 mei). *Rituelen bij afscheid op afstand* [radiofragment]. NPO Radio 5. <https://www.nporadio5.nl/fragmenten/zininweekend/4626dbd8-1552-4b1c-a45a-c691de2de08c/2020-05-31-rituelen-bij-afscheid-op-afstand>
- Elisabeth Pastorale Zorg. (z.d.). *Stervenszegen via Skype of Zoom* <https://www.pastoralezorg.be/page/elisabeth-zinvol-verbonden-in-tijden-van-corona-stervenszegen-via-skype-of-zoom/>
- Hospice Alkmaar. (2020, 30 maart). *Afscheid nemen in buitengewone situaties*. <https://www.hospice-alkmaar.nl/afscheid-nemen-in-buitengewone-situaties/>
- Jongen, E., Haerkens, K., & Wojtkowiak, J. (2020). Afscheidsrituelen. Een handreiking voor geestelijk verzorgers en zorgverleners in tijden van COVID-19. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2020/07/050720-Afscheidsrituelen-definitieve-versie.pdf>
- Kaserer, L., & Hofland, B. M. (2020). *Handleiding afscheidsrituelen coronacrisis*. Curanimae. <https://www.curanimae.nl/new/>
- Kaserer, L., & Hofland, B. M. (2021). *Afscheidsrituelen*. Zingeving op de kaart. <https://www.zingevingopdekaart.nl/afscheidrituelen/>
- KRO-NCRV. (2017, 1 juni). *Handleiding afscheidsrituelen coronacrisis*. <https://kro-ncrv.nl/handleiding-afscheidrituelen-coronacrisis>
- Transmuralis transmuraal netwerk Zuid Holland Noord. (z.d.). *Afscheid nemen in corona tijd*. <https://www.transmuralis.nl/nieuws/788-afscheid-nemen-in-coronatijd>

## Bijlage: Illustratie infokaart

**AFSCHIED NEMEN**

in buitengewone situaties

**Vooraf**

Spreek voor dit ritueel een tijdstip af met de verzorgenden/geestelijk verzorger op de plek waar uw naaste nu is en met andere familie en vrienden thuis. Bekijk of videobellen kan en mag. Zoek passende teksten en muziek uit.\*

**Heilig plekje**

Richt een hoekje in op tafel met belangrijke voorwerpen: foto, kaarsje, teksten, muziek(boxje), bloemetje, belangrijke persoonlijke spulletjes

**Kaarsje aansteken**

Steek een kaarsje aan en noem de (geboorte)naam van de stervende

**Herinneringen**

Deel met elkaar de goede herinneringen, het verdriet en de dankbaarheid en zeg alles wat je nog tegen elkaar wilt zeggen

**Teksten**

Lees een passende tekst/gedicht/brief of gedicht voor

**Muziek**

Luister samen naar muziek die voor u belangrijk is

**Wensen**

Sluit af met wensen voor de stervende en een laatste afscheidsgroet

\*Een uitgebreide handreiking voor dit afscheidsritueel vindt u op: [curanimae.nl](http://curanimae.nl) en [zingevingopdekaart.nl](http://zingevingopdekaart.nl)

Een geestelijk verzorger vinden:  
[www.geestelijkeverzorging.nl](http://www.geestelijkeverzorging.nl)

# Verbindingsofficier

## *Ziekenzegen op de intensive care*

*Frans Broekhoff & Sjaak Körver*

### **Inleiding**

In de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* wordt als een van de competenties van de geestelijk verzorger “het vermogen om die [dat wil zeggen spirituele of levensbeschouwelijke] bronnen waar nodig te herijken en present te stellen in rituele handelingen en symbolische uitdrukkingswijzen” (VGVZ, 2015, p. 14). Deze – rituele – competentie wordt niet apart genoemd, maar als onderdeel van de spirituele competentie, waarbij het gaat om ondersteuning bij het aanboren en vernieuwen van spirituele of levensbeschouwelijke bronnen. Naast de vereiste dat de geestelijk verzorger een brede kennis heeft over die bronnen, wordt vervolgens de rituele competentie verondersteld. Douglas Davies omschrijft een ritueel als een “concept describing shared patterns of behaviour expressing values, evoking emotions, and fostering identity within group contexts” (Davies, 2012, p. 163). In dit artikel beschrijven wij een specifiek ritueel rond het levenseinde: een ziekenzegen.<sup>1</sup> Rituelen rond het levenseinde scheppen de mogelijkheid om het naderende einde te markeren en een gezamenlijke ervaring van de naasten tot stand te brengen. Het gaat daarbij om het samen beleven en verwerken van een grenssituatie. De geestelijk verzorger faciliteert het ritueel, de naasten zijn zelf participanten. Het ritueel wordt daarbij gekenmerkt door handelingen, die een lange traditie kennen en opnieuw levend worden op een cruciaal moment van het leven. Bij de ziekenzegen, zoals hier beschreven, gaat het bijvoorbeeld om een gebed om vergeving, de handoplegging, bidden. Bij het gebed gaat het specifiek om het Onze Vader en het Weesgegroet omdat die bekend zijn voor de aanwezigen. Het ritueel wordt beëindigd met een zegen. Deze markeert de overgang naar de realiteit van het ziekenhuis. De hierna volgende beschrijving van het ritueel is vooral gericht op het handelen van

1 In de katholieke kerk zijn er zeven rituelen die benoemd worden als sacrament. Volgens het wetboek van canoniek recht zijn het “tekenen en middelen waardoor het geloof uitgedrukt en gesterkt wordt, erediens aan God wordt gebracht en de heiliging van de mensen bewerkt wordt” (Codex Iuris Canonici, 1987, p. 385). Een van die zeven sacramenten is de ziekenzalving. Het toedienen van de ziekenzalving is voorbehouden aan priesters. Omdat er in het geval van een acute vraag niet altijd een priester beschikbaar is, is de ziekenzegen gaandeweg in de praktijk ontstaan.

de geestelijk verzorger, waarmee hij het ritueel tot een onderdeel maakt van de zorg in het ziekenhuis.<sup>2</sup>

### **Context en aanloop**

Het ziekenhuis waar het ritueel plaatsvond is een groot ziekenhuis met meerdere topklinische voorzieningen, onder andere een traumacentrum, hartchirurgie, neurochirurgie en een hematologische afdeling waar ook stamceltransplantaties plaatsvinden.

De casus begint met een telefoontje van een verpleegkundige van een verpleegafdeling. De heer V. is zojuist acuut naar de operatiekamer gebracht. Na de operatie zal hij opgenomen worden op de intensive care. Zij had de echtgenote gebeld en die had gevraagd of er een priester beschikbaar was om haar man de ziekenzalving toe te dienen. Er is geen priester aan het ziekenhuis verbonden. De geestelijk verzorger biedt aan zelf met de echtgenote te overleggen. Wanneer hij de vrouw belt, stelt hij zichzelf voor als de geestelijk verzorger van het ziekenhuis. Hij zegt dat hij gehoord heeft dat ze wil dat haar man de ziekenzalving zal ontvangen. Zij beaamt dat, zegt dat haar man kort daarvoor is opgenomen, dat hij nu acuut geopereerd wordt en dat ze weet dat zijn toestand kritiek is. De geestelijk verzorger zegt dat er geen priester beschikbaar is, dat hij zelf pastoraal werker is en dat hij wel een ziekenzegen kan geven. “Oh, dat is ook goed. U weet wel wat goed is om te doen.” De geestelijk verzorger spreekt af dat hij haar man de ziekenzegen zal toedienen, zodra hij van de operatiekamer afkomt.

Na dit telefoongesprek loopt de geestelijk verzorger naar de ICU en vraagt om hem te bellen zodra de heer V. van de operatiekamer komt. Om 17.00 uur wordt hij gebeld. Als hij op de ICU komt zegt de verpleegkundige van de familiebegeleiding dat de echtgenote zelf niet lang daarvoor ook op de ICU heeft gelegen. Hij begeeft zich naar de unit waar de patiënt is opgenomen. De verpleegkundige waarschuwt hem dat het er niet goed uitziet. De geestelijk verzorger loopt naar de kamer van de patiënt en stelt zich voor aan de echtgenote, haar zoon, dochter en schoondochter. De echtgenote laat duidelijk blijken dat zij blij is dat hij er is. Op de kamer is een verpleegkundige bezig om infusen aan te sluiten. De verpleegkundige zegt tegen de familie dat de intensivist en de chirurg een gesprek met hen willen. De geestelijk verzorger informeert bij de verpleegkundige of hij nog lang bezig is. Het antwoord is dat dat wel meevalt. De geestelijk verzorger loopt daarop naar de intensivist en stelt voor dat hij eerst de

2 Deze casestudy, beschreven en geanalyseerd in het Case Studies Project Geestelijke verzorging, is kort beschreven in eerdere publicaties: Körver, 2020, pp. 74-75; Körver & Walton, 2019, pp. 20-21.

ziekenzegen zal toedienen. De intensivist stemt daarmee in. In het gesprek met de familie vertelt de echtgenote dat haar man jarenlang koster is geweest en tot voor kort nog hielp op de begraafplaats. Het aansluiten van de infusen duurt langer dan verwacht. De geestelijk verzorger loopt daarom terug naar de intensivist en stelt voor dat zij eerst het gesprek zullen voeren. De intensivist: “Ik heb de chirurg net weggestuurd. Neem vooral je tijd.” Dan komt een reumatoloog binnen. De geestelijk verzorger kijkt verbaasd. “Het is een patiënt van me”, zegt de reumatoloog. Ze slaat een arm om de echtgenote heen. Dan zegt de echtgenote, terwijl ze naar de geestelijk verzorger kijkt: “Dat is de pastor.” “Ja,” zegt de reumatoloog, “die ken ik wel.” De reumatoloog stelt zich voor aan de zoon en de dochter. De echtgenote zegt tegen de reumatoloog: “Nu zien we elkaar niet meer, denk ik.” “Als u nog een keer een afspraak wil maken, dan kan dat.” Vervolgens neemt ze afscheid.

### **Ziekenzegen en verdere verloop**

Als de verpleegkundige klaar is zegt hij tegen de familie: “Ik trek me terug dan heeft u wat privacy.” De geestelijk verzorger verzorgt dan samen met de familie het ritueel van de ziekenzegen. De geestelijk verzorger geeft hen de teksten op papier en de familie neemt actief deel aan het ritueel. Ook de kinderen bidden mee en ze leggen om beurten de handen op het voorhoofd van de man, haar man, hun vader, haar schoonvader. Eerst de geestelijk verzorger, dan de echtgenote, de kinderen en de schoondochter. Tot slot spreekt de geestelijk verzorger een zegen uit en besluit met een kruisteken. Alle aanwezigen maken zelf ook een kruisteken.

Na de zegen vraagt de echtgenote: “Zijn hier ook nog kosten aan verbonden?” De geestelijk verzorger schudt van nee. “Dit hoort bij de zorg van het ziekenhuis.” De geestelijk verzorger wenst hen sterkte en zal de dokter zeggen dat de ziekenzegen heeft plaatsgevonden en dat zij als familieleden klaar zijn voor het gesprek. Tegen de intensivist zegt hij dat de familie de ernst van de situatie beseft. Als hij van de afdeling afloopt, komt hij de chirurg tegen. Deze was verbaasd dat de geestelijk verzorger er zo snel bij was. Deze legt uit dat de echtgenote het initiatief heeft genomen.

De volgende ochtend gaat de geestelijk verzorger naar de ICU. De verpleging zegt dat de heer V. stervende is. Als hij de kamer binnenkomt ziet hij de echtgenote, de zoon en dochter en de echtgenoot van de dochter. De echtgenote vertelt dat ze steeds meer medicijnen aan het afbouwen zijn. “Vindt u ook niet dat hij er slechter uitziet dan gisteren?” De geestelijk verzorger beaamt dit. Dan zegt zij: “Ze zeiden tegen me dat als ik eraan toe ben, ze de beademing zullen beëindigen. Maar hoe weet ik nu of ik eraan toe ben?” Na een korte stilte zegt ze: “Het kan niet meer”, terwijl ze naar

haar man kijkt. De geestelijk verzorger: “U wilt hem niet kwijt, maar het lichaam is op.” Vervolgens vraagt zij: “Zullen we een Onze Vader en een Weesgegroet bidden?” Iedereen in de kamer maakt een kruisteken en bidt de gebeden mee. Na het Weesgegroet improviseert de geestelijk verzorger een gebed waarin hij de heer V. toevertrouwt aan God en zegen vraagt over zijn vrouw en kinderen. Er wordt afgesloten met een kruisteken.

De geestelijk verzorger wijst de verpleegkundige erop dat de echtgenote niet zelf in staat is aan te geven om de beademing te stoppen. De verpleegkundige knikt: “Ik snap het. Ik ga naar ze toe.” De geestelijk verzorger vraagt de verpleegkundige hem te bellen als de heer V. is overleden. “Het zal denk ik niet heel lang duren.” Na drie kwartier komt de geestelijk verzorger terug. De kamer is vol mensen. Hij ziet de intensivist die zich over de man heen heeft gebogen. Als deze zich opricht zegt hij: “Hij is overleden. Ik condoleer u.” De echtgenote knikt. “En wat gaat er nu gebeuren?”, vraagt ze. “Ik kom zo meteen terug”, zegt hij, “en dan zullen we alles bespreken.” Hij verlaat de kamer. De geestelijk verzorger stelt zich voor aan de mensen die hij nog niet kent. Vervolgens richt hij zich tot de echtgenote om haar te condoleren. “Het is allemaal heel onwerkelijk”, zegt ze. Er volgt een kort gesprek over de praktische gang van zaken, zoals het overbrengen naar het mortuarium en het inlichten van de begrafenisondernemer. De geestelijk verzorger benadrukt dat er allemaal geen haast bij is.

Dan stelt hij voor een Onze Vader en een Weesgegroet te bidden en sluit af met de vaste formule: “Heer geef hem de eeuwige rust.” Hij merkt op dat de echtgenote eigenlijk de enige is die duidelijk antwoord met: “en het eeuwige licht verlichte hem.” Hij besluit met: “Dat hij moge rusten in vrede.” En er wordt geantwoord met “Amen”. De geestelijk verzorger neemt afscheid door alle aanwezigen een hand te geven. Later loopt de geestelijk verzorger langs de ICU en ziet de echtgenote, haar dochter, haar zoon en haar schoondochter in de hal zitten. Hij gaat nog even bij hen zitten. De echtgenote vertelt over het leven dat ze samen hebben gehad. Het gesprek gaat ook nog even over het bezoek van de reumatoloog gisteren. Zij vertelt dat er heel veel dokters bij haar man betrokken waren en dat de reumatoloog had gezegd dat zij alles zou coördineren. Ook de afspraken met alle andere specialisten, inclusief de afspraken met de internist en over de suikerziekte. Na dit gesprek neemt de geestelijk verzorger afscheid. Als onderdeel van de casestudy vraagt de geestelijk verzorger later nog aan de reumatoloog en aan de intensivist of de religieuze achtergrond bij hen ter sprake is geweest. De reumatoloog, die de heer V. al langere tijd kent, zegt dat ze niet wist dat dat belangrijk voor hem was. De intensivist, die na het overlijden een afsluitend gesprek voerde met de nabestaanden, laat weten dat dat in zijn contacten met de familie verder niet ter sprake is geweest.

## Terugblik

Kijkend naar de geestelijke verzorging en het ritueel als onderdeel van de zorg van het ziekenhuis valt op dat de vraag om het ritueel door de artsen en verpleegkundigen in het ziekenhuis niet alleen serieus genomen wordt, maar ook wordt gezien als een integraal onderdeel van de zorg.

De verpleegkundige van de afdeling hoort de vraag. Zij weet misschien niet direct welk antwoord ze moet geven, maar ze weet wel bij wie ze moet zijn en neemt dus contact op met de geestelijke verzorging. De geestelijk verzorger vraagt aan de ICU hem te waarschuwen als de heer V. van de operatiekamer af komt. Dat gebeurt ook. De verpleegkundigen op de ICU, zowel van de familiebegeleiding als van de unit waarop de patiënt ligt, informeren de geestelijk verzorger bij zijn komst direct en kort over de situatie. De geestelijk verzorger stemt af met de intensivist, dat hij eerst de ziekenzegen zal geven en dat daarna het gesprek met de familie zal plaatsvinden. Als de chirurg komt om aan het gesprek deel te nemen, wordt echter voorrang gegeven aan de ziekenzegen. De volgende dag komt de geestelijk verzorger vlak voor dat de beademing gestopt zal worden. De echtgenote mag zeggen wanneer zij daaraan toe is, maar kan dat niet. De geestelijk verzorger geeft dat door aan de verpleegkundige, die daarop met de echtgenote gaat praten.

Voor de echtgenote is het overigens niet vanzelfsprekend dat de geestelijke verzorging onderdeel is van de zorg van het ziekenhuis. Wanneer de reumatoloog binnenkomt stelt de echtgenote de geestelijk verzorger aan de reumatoloog voor. Na de ziekenzegen vraagt de echtgenote aan de geestelijk verzorger of er nog kosten aan verbonden zijn. En de reumatoloog, die hoofdbehandelaar was en een persoonlijke betrokkenheid liet zien, wist niet dat het geloof een belangrijke rol in het leven van de man vervulde. Ook bij het nagesprek van de familie met de intensivist en de chirurg zijn het ritueel van de ziekenzegen noch het geloof ter sprake gekomen.

De beschrijving van het ritueel en de gang van zaken er omheen laat heel gewone gebeurtenissen zien. Het oogt bijzonder eenvoudig en alledaags. Zo spreken mensen onderling iets af, zo gaat het in een ziekenhuis. Tegelijk ontstaat er ruimte: ruimte voor het overlijden, het afscheid en het verlies; en daarmee ook voor het leven van de man en van zijn naasten. Het is een religieuze ruimte die in zekere zin door de functie en rol van de geestelijk verzorger wordt gerepresenteerd. De geestelijk verzorger beschouwt zichzelf als een verbindingsofficier in een dergelijke situatie. Hij heeft gaandeweg zijn loopbaan geleerd hoe belangrijk de verbindingen zijn tussen de verschillende betrokkenen bij het ritueel. Hoewel de verpleegkundigen en artsen niet rechtstreeks bij de ziekenzegen



zijn betrokken, dragen zij bij aan de ruimte die voor het ritueel wordt gecreëerd. Dat zij dat kunnen, heeft te maken met hoe de geestelijk verzorger ervoor zorgt dat iedereen op de hoogte is, dat ieder over dezelfde informatie beschikt, dat de klokken gelijk worden gezet. Het ritueel van de ziekenzegen representeert binnen de systeemwereld van het ziekenhuis (medisch-technisch handelen, protocollen, procedures) iets van de leefwereld van de patiënt en diens familie (Abma, 2010; Habermas, 1987). Door ook behandelaars en verpleegkundigen erbij te betrekken, blijken deze beide werelden niet haaks op elkaar te staan. De vraag zou wel kunnen zijn of deze betrokkenheid en de ruimte voor de leefwereld nog meer nadruk krijgt, als de geestelijk verzorger de betrokken verpleegkundigen en behandelaars zou uitnodigen om bij de ziekenzegen aanwezig te zijn en te participeren. Menselijke betrokkenheid en het waardig afronden en afscheid nemen van een mensenleven krijgen een kans. Het lijkt ook alsof op dat moment de basis van behandeling en zorg zich expliciet aandient, alsof het voor ieder duidelijk is dat kernwaarden op het spel staan. Het leven van de man, de vragen van zijn echtgenote, het gebed van de gezinsleden, het aansluiten van de infusen, het nagesprek over de operatie, en – ten slotte – het afkoppelen van de instrumenten: ze worden alle deel van hetzelfde verhaal. Inclusief de vraag van de echtgenote hoe het nu verder zal gaan. Ook deze verbindende rol hoort bij de rituele competentie.

Het competente handelen in het kader van rituelen betreft dus niet alleen de kennis omtrent rituelen, de vaardigheid om deze op een passende wijze uit te voeren en zodoende op een zorgvuldige hermeneutische manier aan te sluiten bij het geloof of de spiritualiteit van de betrokkenen, maar ook de vaardigheid om goed te communiceren en het proces van afscheid nemen goed in de gaten te houden. In de rituele competentie komen een aantal andere competenties, zoals in de Beroepsstandaard omschreven bijeen: hermeneutische, spirituele, communicatieve en procesgerichte competenties. Daarbij dient een geestelijk verzorger ook over een voldoende mate van zelfreflectie te beschikken om voortdurend zijn/haar functioneren en rol in evenwicht te houden met de verwachtingen en mogelijkheden in de desbetreffende context.



## Referenties

- Abma, T. A. (2010). *Herinneringen en dromen van zeggenschap. Cliëntenparticipatie in de ouderenzorg*. Boom Lemma.
- Codex Iuris Canonici - Wetboek van Canoniek Recht. Latijns-Nederlandse uitgave* (1987). Licap c.v. - Gooi & Sticht.
- Davies, D. J. (2012). Ritual. In M. Cobb, C. Puchalski, & B. Rumbold (Eds.), *Oxford Textbook of Spirituality in Health Care* (pp. 163-168). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199571390.003.0024>
- Habermas, J. (1987). *Lifeworld and system. A critique of functionalist reason. Volume 2: The theory of communicative action*. Polity Press.
- Körver, J. (2020). The Science of the Particular. In R. Kruizinga, J. Körver, N. den Toom, M. Walton, & M. Stoutjesdijk (Eds.), *Learning from Case Studies in Chaplaincy. Towards Practice Based Evidence & Professionalism* (pp. 71-81). Eburon.
- Körver, J., & Walton, M. (2019). Geestelijke verzorging in beeld. Onder het vergrootglas van de case study. *Handelingen*, 46(2), 17-25.
- VGVZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>

# “Ik laat je niet gaan, tenzij je me zegent” (Gen. 32)

## *Driemaal een zegen om door te gaan*

Marie-José van Bolhuis

### **Inleiding**

De auteur van dit artikel deed mee aan de ggz-onderzoeksgemeenschap van het Nederlandse Case Studies Project Geestelijke Verzorging (Walton & Körver, 2017). In het kader van dit onderzoek selecteerde zij een aantal casussen, waarvan zij er twee besprak in die onderzoeksgroep. Onderstaande casussen maakten daar geen deel van uit, maar deze kunnen goed gebruikt worden om het onderwerp rituelen bij geestelijke verzorging in de ggz te illustreren en te verhelderen. In alle drie de gevallen gaat het om een zegening. Bij de casusbeschrijvingen (de namen zijn gefingeerd) in dit artikel geeft de auteur aan hoe en waarom dit ritueel ingezet wordt, welke betekenis het kan hebben en of er iets is te zeggen over het resultaat van deze interventie.

### **De zegen van een kruis**

Deze casus speelt zich af op het landgoed, zoals het voormalig terrein van de ggz nu met een nieuwe naam genoemd wordt. Op dit landgoed bevinden zich verschillende psychiatrische klinieken en appartementen voor begeleid wonen. De geestelijk verzorgers hebben er een kantoor. Op dit terrein wordt ook gewerkt door psychiatrische patiënten en anderen, er staan wat koopwoningen, er is een gezondheidscentrum voor het dorp en er zijn mooie bomen en lelijke parkeerplaatsen. Prominent is de voormalige kapel, die nu ook een nieuwe naam en functie heeft: cultuur.

De geestelijk verzorger wandelt op een dag van de ene kliniek naar de andere en komt John tegen. Hij is een vriendelijk ogende man van rond de vijftig jaar, stoer gekleed, met flink wat tatoeages. Ze kent hem van wat korte gesprekjes, hij noemt haar ‘pater’. Daarmee toont hij zijn achtergrond. Immers, in een gevangenis wordt de katholieke geestelijk verzorger met regelmaat pater genoemd. Bij de ggz is de religieuze achtergrond van de geestelijk verzorger bij lang niet iedereen bekend. John spreekt de geestelijk verzorger aan: “Kijk, pater, ik heb dit kruisje gekocht voor mijn nichtje. Ze doet haar eerste communie, ik ben haar peetoom. Wilt u het zegenen?” De geestelijk verzorger nodigt John uit voor een kopje koffie. In haar kamer vraagt ze hem wat het nichtje voor hem betekent, wat een kruis voor hem betekent en waarom hij wil dat zij het zegent.

John vertelt dat zijn nichtje wel wat bescherming kan gebruiken. Papa is weg en in de gevangenis, en moeder redt het nauwelijks. “Een kruis kan haar beschermen, toch? En je hoort een kruis toch te zegenen anders werkt het niet.” De geestelijk verzorger probeert nog wat door te vragen, maar er komen niet veel woorden meer bij en John begint op zijn stoel te schuiven. Hoewel de geestelijk verzorger een lichte aarzeling heeft bij het magische karakter van de gevraagde zegen, herkent zij de zorg van John voor zijn nichtje en weet ze dat hij altijd een rozenkrans (ook gezegend) bij zich draagt. Voor hem is dat een teken van zijn geloof. Bovendien, waarom zou je iemand de zegen ontzeggen? Voor haar klinkt in het woord zegen altijd het Latijnse woord *benedicere* mee. Zeggen dat het goed is, vragen dat het goed mag gaan. Dit sluit naadloos aan bij de vraag van John. Ze besluit er een eenvoudig doch passend ritueel van te maken.

De geestelijk verzorger steekt een kaars aan en vraagt of god in het licht er bij mag zijn. Het ritueel van een kaars aansteken gebruikt zij om een moment te markeren in tijd en plaats. Ze gebruikt het hier ook om het gebaar wat gaat volgen iets plechtiger te maken. Ze vraagt hem het kruisje in zijn open hand te leggen en bidt: “Lieve god, wilt u dit kruisje zegenen, dat bestemd is voor X om haar te beschermen tegen alles wat niet goed voor haar is. Laat het haar goed gaan. Dat ze mag opgroeien in liefde en mag gaan op jouw weg (en ze maakt een kruisteken) in de naam van de vader, de zoon en de heilige geest, amen.” John zegt ook amen, nadat de geestelijke verzorging hem heeft toegeknikt. Hij bedankt en gaat weer weg.

### Het zegenen van een cliënt

Els is een vrouw van rond de 45 jaar. De geestelijk verzorger heeft haar een keer in de kliniek gesproken, in het voorbijgaan. Naar aanleiding van dit gesprekje heeft Els later, vanuit haar thuissituatie, contact gezocht met de geestelijk verzorger. Els worstelt met de rol van religie in haar leven. Ze vraagt zich af of het vooral met haar psychose te maken heeft. Of kan ze er ook steun aan hebben, te leven met god? Zelf denkt ze dat het laatste voor haar geldt, maar haar omgeving – die niet religieus is – associeert haar spreken over god veelal met psychotische uitingen. Els ervaart veel onzekerheid, ze vindt dat ze alles niet goed doet. Haar opname heeft er in haar gezin met jonge kinderen ingehakt. Ze wordt angstvallig in de gaten gehouden, opdat ze niet weer psychotisch wordt, ze voelt zich aan banden gelegd. Ze voelt zich zo enorm tekortschieten. Ze kan niet eens goed voor haar man en zoontjes zorgen, alles is te veel, ze moet steeds huilen, ze is niks waard, ze kan niks betekenen, ze is uitgeput. “En als ik over god wil praten,” zegt ze, “gaan alle alarmbellen rinkelen. Dat deed ik

vlak voor mijn psychose ook, iedereen houdt zijn hart vast. Bij jou kan ik er toch over praten?” “Ja”, zegt de geestelijk verzorger. Zij probeert het spreken over god te normaliseren, maar is dat eigenlijk nog normaal in een gesecculariseerde omgeving, met iemand die god vooral ontmoet in psychoses? Het gesprek gaat erover hoe Els vorm probeert te geven aan wat er in haar leeft en over het gegeven dat ze zich zo klein en mislukt voelt. Els zit in elkaar gedoken, haar tranen heeft ze net weggeveegd. De geestelijk verzorger voelt in haar eigen lijf de kleinheid die Els uitstraalt, en krijgt een verlangen om er iets tegenover te zetten, iets meer dan alleen woorden. Zij vraagt aan Els of ze met haar om zegen mag vragen.

Dit is geen vanzelfsprekende handeling voor de geestelijk verzorger; toch heeft ze het al meer gedaan. Meestal op verzoek van een cliënt, nu vanuit zichzelf. De situatie vraagt er als het ware om. De geestelijk verzorger legt uit dat zegenen zeggen is dat het goed is, vragen of het goed mag gaan, iemand in haar kracht zetten. “Ja,” zegt Els, “dat zou ik fijn vinden.” De geestelijk verzorger vraagt Els om te gaan staan, strekt haar handen boven haar uit en zeg iets in de geest van: “Wees gezegend, weet dat het goed is, dat jij goed bent, kind van god, weet je gezegend.” Na deze zegen, terwijl ze beiden nog staan, vertelt de geestelijk verzorger over een van haar basis-geloof-bijbel principes: “Ook al zie je het niet zitten, sta op en ga!” Opstaan, rijmend op de opstanding, is een eerste stap in het proces van op de weg van het herstel gaan. Els zegt de zegen fijn te vinden en verwijst er in een later gesprek nog eens naar: “Je zei, dat ik een kind van god ben, en dat het goed is. Met die zegen voelde ik dat ook echt, maar nu zakt het weer helemaal weg, ik voel me niet zo.”

In deze casus is de zegen een reactie met woord en lijf op een lichame-lijk gevoel. De geestelijk verzorger voelt de kleinheid van de cliënt. Het antwoord op dit gevoel is: opstaan, je groot maken, en met een ritueel om zegen vragen. Tegenover de zwakheid van Els, wil de geestelijk verzorger haar sterke kanten benadrukken. Ze wil het goede, het krachtige in Els benoemen en in de vorm van een ritueel, de zegen, bevestigen.

### **De zegening van een huis**

Nina probeert haar psychische problemen er soms met drank onder te krijgen. Nu heeft ze al jaren dus ook een drankprobleem. Als zij in goeden doen is, functioneert ze prima, is aardig, slim, behulpzaam en geïnteresseerd. Als ze drinkt, drinkt ze heel veel in een paar dagen. Ze raakt alles kwijt, haar sleutels, haar fiets, haar huis. De laatste keer was het kantje boord, ze mag nog blijven wonen in haar appartement, maar nog één melding, zo krijgt ze van de woningbouwvereniging te horen, en ze vliegt er weer uit.

De geestelijk verzorger kent haar al vele jaren. Op en af is Nina in de kliniek en daarnaast komt ze met regelmaat op het landgoed. Meestal hebben ze korte gesprekken over uiteenlopende onderwerpen: de kinderen, haar moeder, haar aspiratie om kunst te maken. Een enkele keer komt Nina in de kerkdienst, meestal tegen het einde van de viering om bij de koffie aan te sluiten. Het is vaak te vroeg voor haar, maar ze is geïnteresseerd in de muziek en in de uitleg.

Bij een wederom korte en min of meer toevallige ontmoeting vraagt Nina aan de geestelijk verzorger of zij haar huis wil zegenen. Toen ze dit huis kreeg, had de geestelijk verzorger het en passant aangeboden. Nina kende het ritueel uit haar geboorteland, maar het was er niet van gekomen. Nu komt ze er op terug. “Het mag dit keer niet mis gaan”, en alles wat kan helpen wil ze inzetten. “Hoe helpt het?”, vraagt de geestelijk verzorger aan haar. “Geen idee,” zegt ze, “maar mijn oma zou het geweldig gevonden hebben, dus wil je alsjeblieft komen?” Ze maken een afspraak op een avond. De geestelijk verzorger stelt voor om samen te eten, zij neemt brood en salade mee, Nina zorgt voor een soepje. Ze eten samen, praten over het wonen, over wat thuis tot thuis maakt, en dan gaan ze samen door het flatje van Nina met wat Lourdeswater en een palmpasentakje. In iedere ruimte vraagt de geestelijk verzorger aan Nina wat daar goed is, wat er blijven mag en wat er weg mag, en sprenkelt dan wat water in het rond, vragend om zegen. Samen zingen ze *Ubi caritas et amor, deus ibi est* (Waar liefde is, daar is god). Na afloop drinken ze nog een kopje thee. “Het was heel gezellig”, zegt Nina.

Pas geleden kwam de geestelijk verzorger Nina weer tegen. “Misschien moet je nog een keer komen zegenen”, vraagt ze. Ze was weer door het ijs gezakt, gelukkig niet het huis uitgezet. Zou het dan toch geholpen hebben?

## Reflectie

Drie gelegenheden waarin de geestelijk verzorger een zegen uitspreekt. Eenmaal wordt een voorwerp gezegend, eenmaal een mens, eenmaal een huis. In alle drie de gevallen gaat het niet alleen om het uitspreken van woorden (performatief spreken), maar gaat het spreken gepaard met gebaren: een kaars aansteken en een kruisteken maken, staan en de handen opheffen, rondlopen en met Lourdeswater de ruimtes besprenkelen. De keuze voor Lourdeswater was praktisch. Bovendien verwijst Lourdeswater voor Nina naar een bijzondere plek.

In de eerste en de derde casus is het ritueel een antwoord op een vraag van de cliënt: “Wil je zegenen?” Voor beiden betekent een zegening een soort van bescherming, dat het niet fout afloopt. Voor de geestelijk

verzorger is het beschermend karakter van een zegening misschien minder relevant, maar zij is zeer gesteld op het benadrukken van het goede in mensen, omstandigheden en in dingen. Zegenen is het goede benoemen dwars tegen de tendens in om overal het negatieve van te benadrukken. In het tweede geval lag het initiatief bij de geestelijk verzorger; zij wilde een lichamelijke actie tegenover de onuitgesproken lichamelijke toestand van de cliënt zetten. Tegenover de kleinheid plaatste zij het zich groot maken, tegenover het ineenkrimpen het opstaan, om weer verder te kunnen gaan. Dit alles onder gods zegen: het goede dat in en om ons is.

Het ritueel bevestigt het verlangen naar het goede, zo je wilt naar god, in omstandigheden waar machteloosheid, angst en spanning ervaren worden. Voor John is dat de zorg om en voor zijn nichtje, wetend ook dat hij er niet voor haar kan zijn. Voor Els is het het verlangen om ertoe te doen, voor haar gezin, maar ook voor zichzelf, juist omdat ze zich voelt tekortschieten. En Nina verlangt om haar huis te bewaren en zo een basis te hebben, wetend dat een nieuwe drankepisode op de loer kan liggen. In alle drie de gevallen is het resultaat dat de cliënt zich gezien, gehoord en verstevigd voelt, zeker op het moment van de zegening zelf. Er is een beleving van welbevinden en erkenning als resultaat van het benoemen van het goede en dit vorm geven in het ritueel. Het welbevinden wordt herkend in de glimlach, de zucht en het enthousiast meezingen. Bovendien geven alle drie ook in woorden aan dat ze er blij mee zijn.

Als kader kiest de geestelijk verzorger hier voor een Bijbeltekst, waarmee ze de gedane zegeningen kan duiden, namelijk Genesis 32: 23-33. In dit Bijbelverhaal keert Jacob terug naar zijn geboortestreek, die hij jaren geleden ontvlucht is omdat zijn tweelingbroer Ezau hem wilde doden, nadat hij hem bedrogen had en de zegen van zijn vader met list en bedrog heeft verkregen.

Nadat hij vrouwen en bezittingen over de **rivier** gebracht heeft, blijft Jacob alleen achter. En een man **worstelde** met hem, de hele nacht. Toen de man merkte dat hij Jacob niet kon verslaan, stootte hij hem bij de worsteling boven tegen de heup, zodat die **ontwricht** werd. Daarop zei de man: "Laat me gaan want het wordt dag." Maar hij antwoordt: "Ik laat je niet gaan, als je me niet **zegt**." Dan vraagt de man naar zijn naam en hij antwoordt: "Jacob." Toen zei hij: "Voortaan heet je geen Jacob meer, maar Israël, want je hebt met god gestreden en met mensen en je hebt hen overwonnen." De ander geeft zijn naam niet, maar geeft wel de zegen. En Jacob noemt die plaats Peniël, "want" zo zei hij, "ik heb god gezien en ben toch in leven gebleven." **En de zon ging** op en

Jacob blijft mank. Dan kijkt hij op en ziet Ezau op zich afkomen en zij verzoenen zich.

Hoewel het ritueel van de zegen hier geen letterlijk overgangsrитуeel is of rite de passage, zien we toch dat er in alle gevallen sprake is van een verandering of een beoogde verandering. Alle cliënten gaan in zekere zin een **rivier** over. John neemt zijn verantwoordelijkheid op zich als peetvader van zijn nichtje, erkent haar kwetsbaarheid, en omdat hij er ook niet voor haar kan zijn (hij is forensisch opgenomen in de kliniek), wil hij met het gezegende kruisje haar onder de hoede van god brengen. Els gaat staan en wil met de zegen die ze ontvangt er zijn voor haar gezin en uit haar lethargie komen. Nina wil met de vraag om zegen steun krijgen om voor haar huis te zorgen, opdat het huis voor haar een thuis en basis kan zijn. In de rivier **worstelt** Jacob met een man, een engel, god, of is hij het zelf? De worsteling, of lichamelijkheid, komt in het ritueel ook naar voren: handen dragen het kruisje, handen zegenen. Het gevolg van deze worsteling is een zegen, maar Jacobs heup wordt ook ontwricht. Hij gaat verder mank door het leven. De drie cliënten die zegen ontvangen, zijn niet 'genezen'. Ze blijven kwetsbaar. Het perspectief: **en de zon ging op en Jacob ging verder**. Alle drie de cliënten gaan met een positieve boost verder op hun weg, als peetoom, als moeder, als iemand die ervoor kan zorgen dat zij niet anderen tot last is en haar eigen thuis leert te behouden.

In de bovenstaande Bijbeltekst worden een aantal aspecten belicht, die ook in de drie casussen besproken worden. Daarmee wordt de Bijbeltekst een soort spiegel voor die verhalen. Net zoals de zegen ook een spiegel is voor de mensen die gezegend worden. Jacob komt in de zegen niet alleen een boodschapper tegen, maar eigenlijk ook Ezau, maar het meest nog zichzelf. In de drie casussen gebeurt er ook zo iets. De cliënten mogen even in de spiegel kijken en zien dan vooral hun eigen goede kanten. Die goede kanten worden performatief bevestigd en zo wordt er een hoopvolle opening naar de toekomst gemaakt: en de zon ging op!

Tot slot: John is uit beeld geraakt, hij ging naar een andere stad. Els is nog steeds onzeker maar gaat stap voor stap vooruit. Nina is sindsdien nog tweemaal Lazarus geweest, maar woont nog in haar huis en staat steeds weer op.

## Referenties

- Walton, M., & Körver, J. (2017). Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care. A description and theoretical explanation of the format and procedures. *Health and Social Care Chaplaincy*, 5(2), 257-280. <https://doi.org/10.1558/hssc.34302>

# Rituelen door geestelijk verzorgers: wat doen ze eigenlijk?

*Sjaak Körver & Erik Olsman*

## **Inleiding**

Dit hoofdstuk is bedoeld als een korte terugblik op de in dit eerste deel gepresenteerde voorbeelden van rituelen die in allerlei praktijken van geestelijke verzorging zijn uitgevoerd. Tegelijk is het een vooruitblik op de komende delen die betrekking hebben op onderzoek naar, onderwijs in en omschrijving van de rituele competentie van geestelijk verzorgers in relatie tot de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. In de terugblik willen wij een aantal lijnen uit de praktijkvoorbeelden aanwijzen, die relevant zijn voor de reflecties in de volgende delen van de bundel. In ieder geval blijkt dat in de onderling zeer verschillende werkvelden – detentie, defensie en veteranenzorg, palliatieve zorg, psychogeriatrische zorg in een verpleeghuis, zorg voor mensen met een verstandelijke beperking, de eerste golf in de coronacrisis thuis en in zorginstellingen, het ziekenhuis en de ggz – rituelen een rol vervullen in het werk van de geestelijk verzorger. Een aantal voorbeelden zijn afkomstig uit het Case Studies Project Geestelijke Verzorging (CSP). In dat kader bleek dat rituelen een belangrijke, soms zelfs wezenlijke rol spelen in geestelijke verzorging (Kruizinga et al., 2020). Een beperking is wel dat de gepresenteerde voorbeelden uitsluitend een christelijke, humanistische of levensbeschouwelijk ongebonden achtergrond hebben.

## **Het vuile werk**

De in dit deel beschreven rituelen vinden zonder uitzondering plaats in het kader van (aanstaande) dood, afscheid en verdriet (op de intensive care van een ziekenhuis, tijdens de coronacrisis, of in het kader van terminale zorg), of binnen groepen die doorgaans minder makkelijk aan de participatiesamenleving kunnen meedoen (gedetineerden, getraumatiseerde veteranen, mensen met dementie of met een verstandelijke beperking, mensen met blijvende psychiatrische of gedragsstoornissen). Het gaat om wat de Amerikaanse sociologe Wendy Cadge omschrijft als het *dirty work*, het vuile werk. Het is werk waarvan bijna iedereen vindt dat het moet gebeuren: er moet goede zorg zijn voor deze mensen: ze zijn immers medemensen. Maar bijna niemand wil dit werk doen, en wil er ook het liefst niet persoonlijk mee worden geconfronteerd. Het wordt ook niet als echt



werk gezien, als een echte functie. Het is prachtig als er mensen zijn die het willen uitvoeren. In ieder geval zijn de betrokkenen dankbaar, want deze zorg is onmisbaar (Cadge, 2017). Cadge beschrijft dit in het kader van haar onderzoek naar het mandaat, de inhoud en de werkwijze van geestelijk verzorgers op vliegvelden in de VS. Ook in andere werkvelden speelt dit een rol, bijvoorbeeld in ziekenhuizen, bij defensie, in havens en in de geestelijke verzorging onder studenten (Cadge, 2012; Cadge & Skaggs, 2019; zie ook Körver, 2017).

Cadge ontleent het concept 'het vuile werk' aan een artikel van de Amerikaanse socioloog Everett Hughes (1962). Hughes onderzocht hoe het komt dat er in heel verschillende samenlevingen telkens groepen mensen zijn, die een onuitsproken mandaat krijgen om het vuile werk op te knappen. Zij dienen problemen op te lossen waarvan anderen liever weggijken, maar die volgens de samenleving toch moeten worden opgelost. Hoewel dit werk bij Hughes niet automatisch tot een rechtvaardige samenleving leidt, lijkt Cadge vooral de positieve connotaties van dirty work over te nemen, namelijk om daarmee het werk van geestelijk verzorgers te typeren: omgaan met vergankelijkheid, verlies en verdriet, en met groepen waar normale mensen – *good people* in de termen van Hughes (1962) – geen raad mee weten: terminale mensen, mensen met een (cognitieve) beperking, een stoornis, een trauma (Körver, 2019). Het is werk dat vaak onder de radar blijft, niet als echt werk wordt beschouwd, geen duidelijk mandaat heeft, maar – zodra er een incident is – sterk wordt bekritiseerd (Hughes, 1962). Vaak hebben geestelijk verzorgers geen duidelijk mandaat. In crisissituaties weet het management hen wel te vinden, maar dit leidt er niet altijd toe dat zij een duidelijke plaats in de organisatiestructuur krijgen. Een bestuur weet soms niet of nauwelijks welke expertise (men met) deze geestelijk verzorger feitelijk in huis heeft.

Overigens blijkt uit hetzelfde onderzoek van Cadge onder geestelijk verzorgers op vliegvelden dat dezen zich juist in die context – het uitvoeren van het vuile werk – vaak zeer sterk identificeren met en weten te verankeren in de organisatie (Cadge, 2017). Meer dan geestelijk verzorgers zelf beseffen, en meer dan het management zich realiseert. Het lijkt erop dat geestelijk verzorgers door het vuile werk menselijke betrokkenheid, fundamentele waarden van menszijn en spiritualiteit vertegenwoordigen – als tegenwicht tegen technologische verenging, economisch winstbejag en starre *efficiency* (Seales, 2012). Deze observatie vertoont verwantschap met de taak die Frans Vosman (2012) voor de geestelijk verzorger als 'verticalist' bij uitstek weggelegd ziet: samen met de andere werknemers zoeken naar waar het een zorginstelling, een justitiële instelling of de krijgsmacht om te doen is in het beleid en de zorg voor cliënten en medewerkers.

### Andere werkelijkheid

Het door Ton Bersee beschreven ritueel van een celreiniging laat bij uitstek zien hoe rituelen uitnodigen om een ander perspectief op de werkelijkheid in te nemen.<sup>1</sup> Het gaat om het probleem van een gedetineerde die schreeuwend en doodsbang wakker wordt, omdat hij iemand heeft zien hangen in zijn cel – een cel waar zich enkele jaren eerder inderdaad iemand heeft opgehangen. In rationele zin en volgens de denkkaders van bewaarders en psycholoog is een dergelijke ervaring niet te duiden. Het wijst erop dat (diepgaande) spirituele, religieuze of bovennatuurlijke ervaringen een ontvankelijkheid voor een andere laag of dimensie van de werkelijkheid vraagt – een laag, dimensie of perspectief waar niet altijd aandacht voor is en die vaak wordt afgedaan als magisch of paranormaal (Körver et al., 2013). Het zijn ervaringen die dikwijls gemedicaliseerd of gepseudologiseerd worden – niet zelden ook door geestelijk verzorgers (Van der Velde, 2007; Schoenmakers, 2020).<sup>2</sup> Het ritueel van de celreiniging sluit bij dat andere perspectief aan. Er zijn wel woorden, maar dan in de vorm van een gebed of metafoor, evocatief en performatief. Er zijn symbolen – bloemen, kaarsen, wierook – die helpen om contact te leggen met die andere dimensie van de werkelijkheid. De ruimte en de indeling ervan, bewegingen en handelingen, het kiezen van de posities van de betrokkenen in de ruimte, de afwisseling van gebed, handeling en stilte, het onderling contact maken: al deze op elkaar afgestemde elementen roepen een sfeer op waarin ieder met zijn of haar eigen vraag of verhaal terecht kan, waarin een andere dimensie van de werkelijkheid wordt ontsloten, en waarin zodoende ruimte ontstaat voor de gemeenschappelijke existentiële dilemma's (Kwilecki, 2004; Orsi, 2007; Stringer, 2008).

Ook in de andere voorbeelden van rituelen in dit hoofdstuk is dit alternatieve perspectief te proeven. Het opnieuw gaan van een weg in het gebied van de militaire uitzending destijds, het aflopende leven plaatsen in een paradijselijke tuin of in het vertrouwde (t)huis, een wereld van vertrouwen en doorgaande generaties oproepen met een zegen of een steeds herhaald ritueel: het zijn voorbeelden waarin mensen worden uitgenodigd om het leven te vertrouwen, in een groter verband te beschouwen, vanuit een ander perspectief te leren zien. Een mens is niet overgeleverd aan de feiten van het bestaan. Het ritueel fungeert als een spel dat leert om verder dan de horizon te zien, andere mogelijkheden te herkennen,

1 Zie de bijdrage van Bersee in Deel 1.

2 Koert van der Velde heeft – naast de ruim 100 belevenissen in het boek – op zijn website nog 125 religieuze belevenissen beschreven. Zowel de ervaringen in zijn boek als die op zijn website zijn eerder verschenen in het dagblad Trouw: <https://koertvandervelde.nl/relbel/>.

om te aanvaarden dat een groot aantal gebeurtenissen en omstandigheden in het bestaan niet te veranderen zijn, om alternatieven te verkennen om ondanks én met die gebeurtenissen te leven (Droogers, 2010).

### Elementen

In de voorbeelden blijkt dat de geestelijk verzorgers de rituelen zorgvuldig hebben gekozen, in aansluiting op de vragen en behoeften van de betrokkenen. Dat blijkt uit de wijze waarop Bart Hetebrij de rituelen in Libanon en Srebrenica voor veteranen vormgeeft.<sup>3</sup> Het lopen van een weg, het plaatsen van een steen, het afleggen van een dagmars en het doorgeven van kisten: het sluit aan bij de belevingswereld van de veteranen en maakt tegelijk gebruik van oeroude symbolen. Het maakt het hen mogelijk thuis te komen, thuis te komen ook bij zichzelf. Dit laatste blijkt bijvoorbeeld ook uit het maandelijks rituele aanbod aan Cor: het ritueel sluit aan op zijn mogelijkheden en beperkingen, en maakt tegelijk gebruik van traditionele rituele elementen die Cor uit zijn verleden kent.<sup>4</sup> Dat geldt evenzeer voor het zegenen van een kruis, een cliënt en een huis bij drie mensen die lijden onder een blijvende psychiatrische stoornis.<sup>5</sup> Een zegen blijkt ook in onze tijd een bijzonder krachtig ritueel om iemand te kunnen laten ervaren dat het goed is, en tegelijk is het een van de oudste gebaren die eigen zijn aan geestelijke verzorging (Pruyser, 1969).

Bij het aanbieden en het ontwerpen van de rituelen gaan geestelijk verzorgers planmatig en doelgericht te werk. Tegelijk maken zij intuïtief – en creatief – gebruik van traditionele rituele objecten en elementen zoals die in de Westerse cultuur voorhanden zijn. Het zijn herkenbare, heel gewone objecten, zoals water, rook, steen, licht, vuur. Het gaat om eenvoudige handelingen zoals een zegengebaar, een wandeling, een handdruk, een steen plaatsen, gaan staan of juist gaan zitten, een korte tekst opschrijven, een briefje verbranden, een klankschaal aanslaan, een kaars aansteken, een bloem neerleggen of meenemen. Er wordt een korte tekst of een gebed uitgesproken, een lied gezongen. Het zijn oerelementen (vuur, aarde/steen, water, lucht), vertrouwde handelingen en bewegingen, in herkenbare volgordes of patronen. Tegelijk krijgen deze objecten, bewegingen en handelingen een andere zeggingskracht, omdat zij in een contra-intuïtief verband staan. De communie lijkt op een maaltijd, maar is toch net anders. Dat geldt ook voor het verbranden van de briefjes, het stapelen van een steen, het lopen van een bepaalde route: het contra-intuïtieve

3 Zie de bijdrage van Hetebrij in Deel 1.

4 Zie de bijdrage van Termeer in Deel 1.

5 Zie de bijdrage van Van Bolhuis in Deel 1.

karakter roept juist ruimte op voor een nieuwe betekenis en voor het eigen verhaal (Van Beek, 2007). Al met al is het lichamelijke en het zintuiglijke aspect in rituelen van groot belang. Er is sprake van beweging, mensen handelen en maken gebruik van alledaagse materialen, en er wordt gesproken, gebeden en gezongen. En dat alles in vertrouwde en tegelijk contra-intuïtieve patronen, die een andere beleving van de tijd en van het onderlinge contact bewerkstelligen: er is sprake van een liminale ruimte en van *communitas* (Turner, 2007).

### Erkende rol

Als er in de gevangenis sprake is van zo'n vreemde ervaring van een gedetineerde, zoals door Bersee beschreven, wordt – ten einde raad als laatste – de geestelijk verzorger in consult geroepen. Bewaarders en psycholoog hebben geen verklaring voor het vreemde verschijnsel: hun verklaringsmodellen schieten tekort. De geestelijk verzorger weet misschien raad. Hij/zij is toch degene die de weg weet in het geestelijke of bovennatuurlijke. Dat geldt ook in de andere beschrijvingen: deze casussen raken ook aan de grens van het leven, van het maakbare en het verklaarbare. Of anders gezegd: in al de voorbeelden wordt duidelijk dat existentiële, bovennatuurlijke ervaringen en alledaagse ervaringen niet van elkaar te scheiden zijn, dat betekenis en tragiek impliciet altijd aanwezig zijn, en dat denken en geloven door elkaar lopen (Van IJssel, 2007; Slaats, 2020). In een ritueel worden de verschillende dimensies of lagen in de werkelijkheid op elkaar betrokken. En juist op dit punt heeft de geestelijk verzorger een erkende rol. In het competentiemodel van Herman van de Spijker spelen de archetypische rol van de geestelijk verzorger en diens vertegenwoordiging van een levensbeschouwelijke of religieuze traditie een centrale rol. Deze beide aspecten maken deel uit van de bevoegdheidsdimensie van de competentie als geestelijk verzorger (Van de Spijker, 1984). En voor velen, zelfs in een gesecculariseerde samenleving, lijkt de geestelijk verzorger nog steeds een erkende rol op dit punt te hebben. Juist het ritueel lijkt de ruimte te bieden om die andere – vreemde, bovennatuurlijke, archetypische – werkelijkheden toegankelijk en reëel te maken. Het ritueel biedt bovendien voor de geestelijk verzorger een houvast om zelf die andere werkelijkheid te kunnen benaderen. In zekere zin grijpt de geestelijk verzorger steeds boven zijn/haar eigen macht. Het ritueel wordt echter de actor, het komt uiteindelijk niet aan op de authenticiteit van de geestelijk verzorger. Het spel van het ritueel helpt de geestelijk verzorger om authentiek te worden (Nauta, 2006).

## Referenties

- Beek, W. E. A. van (2007). *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone*. Universiteit van Tilburg.
- Cadge, W. (2012). *Paging God. Religion in the halls of medicine*. The University of Chicago Press.
- Cadge, W. (2017). God on the fly? The professional mandates of airport chaplains. *Sociology of Religion*, 78(4), 437-455. <https://doi.org/10.1093/socrel/srx025>
- Cadge, W., & Skaggs, M. (2019). Humanizing agents of modern capitalism? The daily work of port chaplains. *Sociology of Religion*, 80(1), 83-106. <https://doi.org/10.1093/socrel/sry020>
- Droogers, A. (2010). *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Een gids voor vrije zinzoekers*. Parthenon.
- Hughes, E. C. (1962). Good People and Dirty Work. *Social Problems*, 10(1), 3-11.
- Körver, J. (2017). Dood & Verderf? De bijdrage van geestelijke verzorging aan de beeldvorming over religie. *Religie & Samenleving*, 12(2/3), 160-181.
- Körver, J. (2019). Verdriet, verlies en vergankelijkheid. Een ander perspectief op zorg. In A. Smeets (red.), *Helende zorg. Een geïnspireerd perspectief op gezondheid en zorg* (pp. 117-128). Berne Media.
- Körver, J., Uden, M. H. F. van, & Pieper, J. Z. T. (2013). Post- or paramodern devotion in the Netherlands? In H. Westerink (Ed.), *Constructs of meaning and religious transformation. Current issues in the psychology of religion* (pp. 239-257). Vienna University Press - V&R unipress.
- Kruizinga, R., Körver, J., Toom, N. den, Walton, M., & Stoutjesdijk, M. (Eds.). (2020). *Learning from Case Studies in Chaplaincy. Towards Practice Based Evidence & Professionalism*. Eburon.
- Kwilecki, S. (2004). Religion and coping. A contribution from religious studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(4), 477-489. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00250.x>
- Nauta, R. (2006). *Paradoxaal leiderschap. Schetsen voor een psychologie van de pastor*. Valkhof Pers.
- Orsi, R. A. (2007). *Between heaven and earth. The religious worlds people make and the scholars who study them* (2nd ed.). Princeton University Press.
- Pruyser, P. W. (1969). Master hand. Psychological notes on pastoral blessing. In W. B. Oglesby Jr (Ed.), *New shape of pastoral theology. Essays in honor of Seward Hiltner* (pp. 352-365). Abingdon.
- Schoenmakers, M. (2020). 'Het is prachtig daar'. Bijzondere ervaringen rondom sterven en dood. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(97), 20-27.
- Seales, C. E. (2012). Corporate Chaplaincy and the American Workplace. *Religion Compass*, 6(3), 195-203. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00340.x>
- Slaats, J. (2020). *Religie herzien. Voorbij het wij-zij-denken van seculier versus religieus*. Davidsfonds - Standaard Uitgevers.
- Spijker, A. M. J. M. H. van de (1984). *Pastorale competentie. Mogelijkheden en moeilijkheden van het pastor-zijn*. Poimen.
- Stringer, M. D. (2008). *Contemporary Western ethnography and the definition of religion*. Continuum.
- Turner, V. (2007). Liminality and communitas. In P. Bradshaw & J. Melloh (Eds.), *Foundations in ritual studies. A reader for students of Christian worship* (pp. 73-99). Society for Promoting Christian Knowledge.
- Velde, K. van der (2007). *Religieuze belevissen. Gesprekken over het ervaren van God*. Van Genneep.

Vosman, F. (2012). Geestelijke verzorging in transitie. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 15(68), 15-22.

IJssel, S. E. van (2007). *“Daar hebben humanisten het niet zo over”. Over de rol van spiritualiteit in het leven en werk van humanistisch geestelijk raadslieden*. Eburon.

# 'Ik en de ander'

Anieljah de Kraker-Zijlstra

Mijn droom is dat geestelijk verzorgers groepsgesprekken voeren over de functie van rituelen met mensen die hier minder mee bekend zijn. Zo'n gesprek kan bijdragen aan kennis over de eigen cultuur en andere culturen, en daarbij over de verhouding tussen het 'ik' en de 'ander'. Vaak vinden mensen het interessant om na te denken over de ander, zeker als bepaald gedrag vreemd aanvoelt of botst met eigen waarden. Het nadenken over een ritueel uit een andere traditie kan een mooie brug vormen in het nadenken over hoe je je tot jezelf en de ander verhoudt en welke waarden je nastreeft.

Om het gesprek op gang te brengen is kennis nodig van een specifiek ritueel in een bepaalde context. Zo kan een geestelijk verzorger een specifiek ritueel toelichten. Bijvoorbeeld het ritueel voor volwassenwording in de joodse traditie, de Bat of Bar Mitswa, het offerfeest in de islam, of het ritueel van de mandala uit het boeddhisme. Het voorbeeld dient te worden gecontextualiseerd, dat maakt het makkelijker om verschillende perspectieven te hanteren. De verschillende functies van een ritueel kunnen vervolgens worden besproken met behulp van de functiedriehoek van Corja Menken-Bekius (Van Meurs, 2018). In de driehoek gaat het over het individu en de psychohygiënische functie, de groep met een sociale functie en het symbolische betekenisstelsel met een bezinnende en leerende functie.

Aan de hand van een ritueel kan een breder perspectief ontstaan op wat als waardevol wordt ervaren in relatie tot jezelf en de ander. Op deze manier kan verbinding worden ervaren in het zoeken naar kennis en verdieping zonder het samen eens te hoeven zijn.

## Referenties

Meurs, J. van (2018). Werken met rituelen in de geestelijke verzorging. De 'functiedriehoek' als instrument om te werken aan rituele competenties. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 12(52), 34-39.

## Deel 2 Onderzoek





# Van reciteren tot mediteren

## *Analyse van rituele handelingen in casestudy's*

*Renske Kruizinga*

### **Inleiding**

“Dan neemt meneer ineens het woord en vraagt om een gebed.” Een bijna terloopse zin in de beschrijving van een begeleiding tussen een geestelijk verzorger en cliënt kan een bijzonder moment markeren. Een moment van heiligheid en verbondenheid. Hoewel het uitvoeren van rituelen vaak niet het eerste is wat geestelijk verzorgers antwoorden op de vraag ‘wat doe je eigenlijk?’, is het wel degelijk een onderdeel van hun praktijk. Daarmee doel ik op alle geestelijk verzorgers, ook hen die met een humanistische achtergrond of zonder zending werken. In alle werkvelden van psychiatrie tot defensie, van ouderenzorg tot Intensive Care. De vraag is echter hoe deze praktijk er dan uitziet.

Dit hoofdstuk wil een overzicht bieden van de rituele praktijken die zijn beschreven in de casestudy's door geestelijk verzorgers uit verschillende werkvelden en denominaties. Deze casestudy's zijn verzameld in het kader van het Case Studies Project Geestelijke Verzorging dat door Sjaak Körver en Martin Walton in 2016 is gestart (Walton & Körver, 2017; Kruizinga et al., 2020). Het doel van dit project is om casestudy's die kunnen helpen bij het identificeren van goede praktijken in de geestelijke verzorging op te schrijven en te evalueren. Aan het project zijn zes onderzoeksgemeenschappen verbonden, die zijn onderverdeeld in de werkvelden: justitie, ziekenhuizen, ggz-instellingen, ouderenzorg, defensie en gemengd (o.a. jeugdzorg en revalidatiezorg). Een casestudy bevat de begeleiding door een geestelijk verzorger met een cliënt(en)<sup>1</sup> en is door de geestelijk verzorger zelf opgeschreven in de derde persoon, volgens een vaststaand format. Vervolgens is de casestudy besproken in de onderzoeksgemeenschap en aan de hand van die bespreking aangepast.

De casestudy's zijn niet verzameld met het oog op de beschrijving van rituele praktijken, maar met het oog op inzicht te krijgen in wat geestelijk verzorgers doen. Het uitvoeren van rituelen behoort blijkbaar tot een van de inhouden die het waard zijn om beschreven en bestudeerd te worden. Dit hoofdstuk zal een eerste blik werpen op die praktijken en ingaan op vragen als: wat waren aanleidingen om een ritueel uit te voeren, wat zijn de uitwerkingen op de cliënt en welke rol spelen werkvelden en denominaties?

1 Waar cliënt staat kan ook patiënt, gedetineerde, militair etc. worden gelezen.

Dat het nodig is om de praktijk van geestelijk verzorgers te beschrijven, blijkt uit verschillende studies die nagaan wat andere professionals denken dat geestelijk verzorgers doen. Zo vonden Annelieke Damen en collega's (2019) in een recente Amerikaanse studie naar de opvatting van artsen, verpleegkundigen en maatschappelijk werkers in de palliatieve zorg over het werk van geestelijk verzorgers een opmerkelijk resultaat. Slechts een klein deel, 7% van de 110 respondenten, noemde 'gebed en het uitvoeren van rituelen' als activiteit van geestelijk verzorgers. Een andere, Schotse studie beschreef dat geestelijk verzorgers zich bewust zijn dat de perceptie van hun rol door andere professionals niet altijd correct is. Sommige professionals voelden zich ongemakkelijk bij het concept van spiritualiteit en konden daarom de waarde van spirituele zorg niet inzien (Simpson et al., 2014). Om goed te kunnen samenwerken met andere professionals is het daarom van belang om allereerst te beschrijven wat geestelijk verzorgers precies doen. Vervolgens kan dan onderzoek gedaan worden naar het effect van wat geestelijk verzorgers doen op hen die de zorg ontvangen.

Langzamerhand komen er meer Europese studies die het effect van geestelijke verzorging onderzoeken (Gijsberts et al., 2019), maar het 'harde' bewijs is voornamelijk gering. Dat geldt helemaal voor het rituele handelen van geestelijk verzorgers: er is weinig bekend over de uitwerking die dit heeft op diegenen die geestelijke verzorging ontvangen. Een enkele studie beschrijft positieve effecten van het betrokken worden bij rituelen, bijvoorbeeld bij kinderen die hun oudere broer of zus verloren. Zij kregen door de rituele uitvoeringen de kans om 'zelf te zien', zowel om de realiteit van het verlies beter te begrijpen en te accepteren als om afscheid te nemen van hun dierbaren (Søfting et al., 2016). Ook hier geldt, de eerste stap op weg naar het inzichtelijk maken wat de rituele praktijken van geestelijk verzorgers voor effecten heeft op haar cliënten, is het beschrijven van die praktijk. Een praktijk die, zoals zal blijken, varieert van uitvoerig georganiseerde esthetische handelingen tot traditionele rituelen, zoals voorgaan in gebed.

## **Methode**

Op moment van schrijven is het Case Studies Project nog niet afgerond en worden er nog steeds casestudy's geschreven en besproken in de onderzoeksgemeenschappen. Voor de analyse in dit hoofdstuk zijn alleen de casestudy's meegenomen die volgens de onderzoeksgemeenschap afgerond zijn. Daarnaast zijn alleen de casestudy's meegenomen die een mondeling of schriftelijk informed consent van de betreffende cliënt, of in sommige gevallen de eerst aangewezen contactpersoon, bevatten. In totaal waren er 75 casestudy's die aan deze criteria voldeden en die zijn meegenomen in de analyse. Alle 75 casestudy's zijn gelezen en wanneer er

sprake is van een duidelijk beschreven ritueel of rituele handeling, is deze geselecteerd voor verdere analyse. De achtergrondkenmerken van zowel de geestelijk verzorgers als de cliënten zijn weergegeven.

Daarnaast zijn de volgende aspecten meegenomen in de analyse: aanleiding voor het contact, religieuze achtergrond van het ritueel, soort ritueel, gedeelde levensbeschouwing tussen geestelijk verzorger en cliënt, en het beschreven doel en eventueel effect van het ritueel. De casestudy's zijn geanalyseerd met behulp van het computerprogramma Atlas.ti, versie 9.

## Resultaten

Van de 75 casestudy's die geanalyseerd zijn, bevatten 33 casestudy's een rituele handeling. Deze 33 casestudy's zijn geschreven door 28 geestelijk verzorgers. Dit betekent dat een aantal geestelijk verzorgers meerdere casestudy's heeft beschreven die rituele handelingen bevatten. De casestudy's van de onderzoeksgemeenschap justitie bevatten naar verhouding de meeste rituele praktijken (67%), daarna de casestudy's in het werkveld van de ouderenzorg (59%). Het merendeel van de geestelijk verzorgers die deze casestudy's hebben beschreven is vrouw, protestants en werkt in de ouderenzorg of een ggz-instelling, zie Tabel 1.

Tabel 1. Achtergrondkenmerken geestelijk verzorgers (N = 28)

Leeftijd		Gender	
Gemiddelde	51.6	Vrouw	19
Jongst	30	Man	9
Oudst	63		
Standaardafwijking	8.0		
Denominatie		Werkveld	
Protestant	11	Ouderenzorg	8
Katholiek	6	GGZ	6
Humanist	5	Justitie	5
Niet Gezondenen (SING)	4	Ziekenhuis	5
Islamitisch	1	Defensie	2
Boeddhist	1	Gemengd	2

In de meeste gevallen beschrijft de casus een één-op-één-begeleiding tussen geestelijk verzorger en cliënt. In één geval is er sprake van de beschrijving van een samenkomst waar vier cliënten bij betrokken zijn. Het aantal cliënten dat een rituele handeling heeft ontvangen komt daarmee op 36. De gemiddelde leeftijd van de cliënten ligt iets hoger dan bij de geestelijk verzorgers, rond de 60 jaar. Het aantal mannen en vrouwen gaat bijna gelijk op en de meeste cliënten hebben een katholieke achtergrond, zie Tabel 2.

Tabel 2. Achtergrondkenmerken cliënten (N = 36)

Leeftijd		Levensbeschouwelijke achtergrond	
Gemiddelde	59.3	Katholiek	15
Jongst	15	Protestant	11
Oudst	94	Islamitisch	1
Standaardafwijking	18.1	Geen	8
Gender		Onbekend	1
Vrouw	17		
Man	19		

De aanleiding voor het contact tussen de cliënt en de geestelijk verzorger kwam tot stand zowel vanuit de cliënt zelf als via doorverwijzingen door een andere hulpverlener, zoals een verpleegkundige, palliatief team of maatschappelijk werker. De religieuze achtergronden van de rituele praktijken waren veelal christelijk, specifiek katholiek, of niet direct gelinkt aan een religie. Daarbij werden de rituele handelingen van bidden, bijbellezen en een kaars aansteken het vaakst beschreven. In ongeveer de helft van de beschreven casestudy's was er sprake van een gedeelde levensbeschouwing tussen de cliënt en de geestelijk verzorger. Het versterken van iemands persoonlijke geloof of spirituele identiteit en het creëren van ruimte werd het vaakst genoemd als reden voor het uitvoeren van de rituele handeling, zie Tabel 3.

### Gedeelde levensbeschouwing

Wanneer we deze opsommingen van rituele praktijken bekijken komt al snel de vraag op wat de rol is van religie. Wat is de invloed van een al dan niet gedeelde levensbeschouwing tussen diegene die het ritueel voltrekt en diegene die deelneemt aan het ritueel? Deze vraag is niet eenduidig en ook niet op basis van deze studie alleen te beantwoorden. Wat we wel kunnen concluderen is dat het de dagelijkse praktijk is dat geestelijk verzorgers rituelen uitvoeren die niet bij hun eigen levensbeschouwing behoren en/of niet bij de levensbeschouwelijke achtergrond van hun cliënt. Dit gegeven lijkt voor de geestelijk verzorgers geen probleem te zijn. In de evaluatie van casestudy's stelt de onderzoeksgemeenschap wel vragen over de religieuze achtergrond.

'Heeft de GV het lastig gevonden om te werken met rituelen uit een andere traditie dan de hare?' De GV heeft het niet lastig gevonden en kan in de hier genoemde rituelen begeleiding bieden. Ze tast dit altijd af en als de cliënt een GV uit de eigen traditie wil, wordt dit gerespecteerd en geregeld. (Verslag Onderzoeksgroep Gemengd)

Tabel 3. Inhoud van de rituele praktijken (N = 33)

<b>Aanleiding voor het contact</b>	
Directe vraag cliënt/partner	14
Doorverwijzing andere hulpverlener	17
Initiatief geestelijk verzorger	2
<b>Religieuze achtergrond rituele handeling</b>	
Algemeen christelijk (bidden, bijbellezen)	14
Katholiek (rozenkrans, ziekenzegen)	9
Spiritueel (symbolen, nieuwe rituelen)	6
Boeddhistisch (meditatie)	2
Islamitisch	1
Zowel christelijk als boeddhistisch	1
<b>Soort ritueel (in veel casestudy's komen meerdere rituelen voor)</b>	
Bidden	19
Kaars aansteken	11
Bijbellezen	10
Zingen / naar muziek luisteren	8
Kaart / foto's / symbolen	7
Viering / herdenking	5
Nieuwe rituelen	5
Zegenen	3
Mindfulness / meditatie	3
Gedicht lezen / voordragen	2
Ziekencommunie / zegen	2
Reciteren uit de Koran	1
<b>Gedeelde levensbeschouwing cliënt (N=36) en geestelijk verzorger (N=28)</b>	
Ja	18
Nee	18
<b>Doel van het ritueel</b>	
Versterking geloof/spiritualiteit	7
Ruimte creëren	6
Verbinden	4
Erkennen	3
Ordenen	3
Kracht geven	2
Ontspanning bieden	2
Rust creëren	2
Verwerken van verlies	2
Hoop geven	1

Dat een andere traditie geen drempels opwerpt in het uitvoeren van rituelen is niet altijd het geval. Er zijn ook voorbeelden waarin de religieuze achtergrond van de geestelijk verzorger wel degelijk invloed heeft, bijvoorbeeld in het geval van het voltrekken van islamitische rituelen.

GV wil hier het volgende mee bereiken: in een voor meneer vreemde omgeving, mogelijk maken zich thuis te voelen. Dit, middels een religieuze taal in te zetten, die gebruikt en verstaan wordt door zowel meneer als de GV. De levensbeschouwelijke identiteit van de geestelijk verzorger lijkt voor deze begeleiding belangrijk te zijn. Deze geeft herkenning, biedt geborgenheid en vertrouwen aan meneer. Maar ook de mogelijkheid om de rituelen te voltrekken. (Casestudy Ouderenzorg)

Omdat de term geestelijk verzorger erg breed is, is het niet altijd direct duidelijk voor cliënten dat geestelijk verzorgers ook een religieuze zending (kunnen) hebben. Zo beschrijft een casestudy dat het contact met een cliënt veranderde toen deze doorhad dat de geestelijk verzorger ook pastor is. “Er kwam verandering in zijn mimiek toen duidelijk voor hem werd dat de GV pastor was. Er verscheen een grote glimlach en het gesprek kreeg een lichtere, de GV zou bijna zeggen ‘blijere’ toon.” (Casestudy Ziekenhuis) Het beeld dat cliënten kunnen hebben van een geestelijk verzorger en de associaties die hierbij meekomen zijn religieuzer gekleurd wanneer het gaat om rituele behoeften: dan kan er een expliciete vraag zijn.

De mensen zijn kerk-betrokken r.-k. en zien haar als vertegenwoordiger van hun eigen geloofstraditie. In die zin zien zij haar als bemiddelaar tussen God en mensen (het wonder van het kaarsje, het voltrekken van rituelen als voorgaan in gebed, ziekcommunie). Hun begrip ‘pastor’ is gekoppeld aan verbeelding van het heilige/transcendentie, hun God (klassiek pastor-beeld). Zij vragen om GV omdat zij behoefte hebben aan een pastor. (Casestudy Ziekenhuis)

Het beeld van de geestelijk verzorger als vertegenwoordiger van een geloofstraditie zien we ook terugkomen bij rituelen die in protestantse en evangelische kring gebruikelijk zijn, zoals het samen lezen van bijbelteksten. “GV ziet Bijbellezen en gebed als putten uit de bron van meneer zijn levensbeschouwing met en voor meneer, mogelijk en effectief omdat ze die levensbeschouwing delen.”(Casestudy Justitie) Het hebben van een gedeelde levensbeschouwing hoeft niet per se over de lijnen van de denominaties te lopen, soms lijkt het belangrijker hoe iemand in zijn of

haar traditie staat. Er zijn tegenwoordig veel cliënten die uit verschillende levensbeschouwingen putten en geestelijk verzorgers die wellicht geen kerkelijke zending hebben, maar zich door hun opvoeding wel vertrouwd voelen bij een bepaalde richting.

GV en mevrouw vinden elkaar vaak in hun levensbeschouwing. GV is humanistisch -een open levenshouding- maar heeft sterke affiniteit met het katholicisme. Mevrouw is rooms-katholiek maar kan erg twifelen. Samen zoeken en ontvankelijk zijn vanuit verwondering ten aanzien van het leven. Voor mevrouw was het prettig dat GV geen kerkelijke autoriteit vertegenwoordigde. (Verslag Onderzoeksgemeenschap Ouderenzorg)

In de casestudy's kwam een heel aantal nieuwe rituelen voor of 'oude' rituelen met nieuwe componenten. Het creatieve vermogen en de praktische aard van geestelijk verzorgers valt op bij de uitvoering van rituelen. In dit geval beschrijft de geestelijk verzorger een nieuw ritueel dat ze verzorgd heeft, gericht op traumaverwerking.

De GV kiest voor een ritueel, waarbij briefjes verbrand worden. Achterliggende gedachte is dat rituelen waarbij de elementen gebruikt worden (te water laten, in de lucht laten, begraven in de aarde en verbranden in het vuur) heel sterk kunnen werken. (...) In het stiltecentrum heeft de GV van te voren een laag tafeltje met twee stoelen klaargezet, en een ovenschaal op een vuurvaste onderzetter met een deksel binnen handbereik. Een aantal waxinekaarsjes liggen klaar, en briefjes uit een kladblok met een pen. (...) Na het opschrijven van al die berichten, legt de GV uit dat ze nu de briefjes zullen verbranden. Zo kan mevrouw de boodschap daarop kwijtraken: "We brengen het bij God." Dat vindt ze meteen goed, en ze verbrandt alle briefjes zelf. Het verbranden doet ze met overtuiging. We kijken toe hoe het briefje helemaal opbrandt, voordat de volgende het vuur ingaat. (Casestudy Ouderenzorg)

De beschrijving van deze nieuwe rituelen bevatten vaak zowel religieuze als psychologische componenten. Hoewel sommige rituelen uitvoerig zijn voorbereid en beschreven, bevatten andere casestudy's rituele handelingen die terloops lijken te gebeuren. "Dan neemt meneer ineens het woord en vraagt om een gebed." (Casestudy Ouderenzorg) In veel gevallen is het gebed ook een afsluiting van een gesprek:



De afronding van de gesprekken krijgt in de loop van de tijd de vorm van een ritueel. Als een gesprek de afronding nadert, zegt meneer vrijwel altijd: "Noe bieden!" GV vraagt hem dan wat de punten zijn waarvoor hij wil bidden en sluit het bezoek vervolgens af met een gebed. (Casestudy Justitie)

### **Doel van een geestelijk verzorger met een ritueel**

De bijna therapeutische uitwerking die rituelen op cliënten kunnen hebben zien we ook terug in de beschrijvingen van geestelijk verzorgers over welke doelen zij hebben nagestreefd. "Ordenen, onder ogen zien, ruimte bieden, rust vinden." (Casestudy Ziekenhuis) In diezelfde casestudy noemt de geestelijk verzorger tevens dat het doel is om samen iets overstijgends te beleven. Anderen omschrijven het als verbinding brengen met grotere verbanden als God, voorgeschiedenis en/of familie. De doelen lijken met elkaar verstrengeld te zijn, soms meer psychologisch beschreven en op andere plaatsen meer levensbeschouwelijk. "GV's inzet en vraagstelling is gericht op schoon schip maken, eerlijkheid, acceptatie en vinden van nieuwe perspectieven voor meneer in samenhang met zijn relaties: met God, zijn partner, kinderen, familie." (Casestudy Justitiepastaat) Een andere casestudy beschrijft ook dit samengaan van psychologische en spirituele componenten waarvoor rituelen geschikt zijn.

Het doel was rust scheppen. De weg was hoop houden dat na een lang en moeizaam proces toch iets ontstaat als rust in het hoofd. (...) Het uitvoeren van het ritueel vulde een leegte op en gaf de broer postuum spirituele/religieuze waarde. Het bedenken, maken en plaatsen van het voorwerp hielp om betekenis te geven aan de broer én de onderlinge relatie tussen X en zijn broer. (Casestudy Ouderenzorg)

In andere beschrijvingen van de begeleiding tussen cliënt en geestelijk verzorger is er vooral sprake van geloofsverdieping als doel.

De engel-ervaring wordt wel bevestigd en verdiept met een Bijbelverhaal (De Jacobs ladder). Zo wordt deze ervaring ingekaderd als een authentieke religieuze ervaring en gespiegeld aan een verhaal uit de eigen traditie. Een geloofsverdieping wordt zo aangeboden door de GV. (Casestudy Justitiepastaat)

Wanneer dat geloof soms is weggezakt (b)lijkt het vaak in tijden van existentiële nood een bron waarop mensen kunnen teruggrijpen. Door voorzichtig aanvoelen kan de geestelijk verzorger tegemoetkomen aan niet

eenduidige levensbeschouwelijke vragen door rituelen op maat aan te bieden. “Er is weer iets teruggevonden van de eigen traditie, die troost en kracht kan bieden.” (Casestudy Gemengd) Veel casestudy’s over rituelen beschreven cliënten in de ouderenzorg en noemden vaak als doel: aanboren van (religieuze) krachtbronnen, zoals muziek.

De liederen zijn daarbij voor mevrouw ook zeer belangrijk, zij geeft in woorden weer wat het haar doet: ‘Ik heb genoeg en God is goed.’ (...) Het zingen van liederen sluit erg goed aan bij hetgeen mevrouw fijn vindt en wat haar rust geeft. Op de momenten dat ze zich prettig voelt begint ze ook regelmatig uit zichzelf te zingen. (...) Door het zingen van religieuze liederen werd de religieuze beleving versterkt/bevestigd. Het samen beleven helpt mevrouw haar krachtbronnen aan te boren. (Casestudy Ouderenzorg)

### **Uitwerking van het ritueel op de betrokkene(n)**

Een mooi voltrokken ritueel brengt een reactie teweeg bij de personen die het beleven. De uitwerking die het ritueel heeft op de betrokkenen is uiteindelijk het belangrijkste uitgangspunt in de zorg die geestelijk verzorgers bieden.

Even een mail om jullie te bedanken voor het feit, dat [naam] en ik gistermiddag de mindfulness als afscheid mochten bijwonen. Het was heel warm en indrukwekkend. Mooie oefeningen, mooi gedicht. Heel speciaal was de manier waarop [naam] herinneringen ophaalde en afscheid nam. (...) Het [memoriam] hoekje was een verrassing. O.a. een houten kerstboom met lieve kaartjes en mooie teksten. (Casestudy Ouderenzorg)

Verschillende casestudy’s beschrijven uitvoerig welke uitwerking het ritueel op de betrokkenen heeft, door middel van wat de geestelijk verzorger zelf waarneemt en terugkrijgt via reportage van andere hulpverleners of familie. Een casestudy, uit de onderzoeksgemeenschap van de Ouderenzorg, beschrijft hoe een man te midden van zijn familie een ziekenzegen ontvangt. De geestelijk verzorger beschrijft hoe het ritueel is ontvangen door de betrokkenen.

Hij zat naast zijn vrouw in de kring van zijn zonen, schoondochters, kleinkinderen en hun partners en genoot zichtbaar van de warme sfeer en de verbondenheid. Dat was zichtbaar in zijn ogen, in de zachtheid (en ontroering) in zijn gezicht en in zijn wijze van zitten: echt het middelpunt van de warme aanwezigheid om hem heen. (Eigen observatie GV)

Een schoondochter schrijft: 'Wij hebben de ziekenzegen positief ervaren. Vooral voor mijn schoonmoeder was het een erg belangrijk moment en het heeft haar veel rust gegeven. Ik vond het ook bijzonder om te zien hoe rustig mijn schoonvader tijdens de ziekenzegen was. (...) Het mooiste moment vond ik dat iedereen een kaarsje ging aansteken en dan iets persoonlijks tegen hem zei. Heel bijzonder dat iedereen zo zijn eigen herinnering aan hem heeft.' (E-mail betrokkene)

'Dhr. is vanavond bediend om 19.30 uur in bijzijn van zijn familie in de kapel. Dhr. en zijn echtgenote gaven beide aan het erg mooi te hebben gehad. Dhr. was zichtbaar emotioneel.' (Rapportage collega hulpverlener)

Voor GV is dit één van de parels in haar werk en ook één van de mooiste ziekenzegen. (...) Ze heeft dit zo vaker met kinderen van iemand gedaan, maar hier is het de partner zelf, die het ritueel heel goed mee voorbereidt. Mevrouw heeft veel inbreng gehad met betrekking tot de inhoud en zeker ook met betrekking tot de symbolen en rituelen. (Eigen ervaring GV)

De uitwerking of het effect van rituelen wordt, evenals de doelen die geestelijk verzorgers beschrijven, zowel psychologisch als levensbeschouwelijk geïdentificeerd. In een casus uit de onderzoeksgemeenschap ggz beschrijft de geestelijk verzorger een interventie waarbij ze het levensverhaal van de cliënt optekent. Hoewel deze specifieke interventie misschien niet direct onder het kopje ritueel is te plaatsen, raakt deze interventie in het maandelijks vertellen, optekenen en teruglezen van het levensverhaal wel aan rituele handelingen.

'Ik heb nooit, nooit aan iemand mijn hele verhaal verteld. Dat voelt goed. Ik vind het mooi dat ik mijn verhaal ooit nog eens aan mijn zoon kan laten lezen. Ik ben er blij mee, heel blij. Het heeft mij opgelucht en rust gebracht.' (Reactie cliënt)

'De interventie is absoluut waardevol geweest voor mevrouw. De keuze om een levensverhaal op te tekenen was bij mevrouw zeer passend. (...) Door de gesprekken met de geestelijk verzorger kon mevrouw haar verdriet, angsten en twijfels na de dood van haar moeder in alle rust benoemen, werd ze gehoord en dat gaf haar steun. Ze wist dat de geestelijk verzorger niet oordeelde of veroordeelde. Het gaf weer richting in haar leven. Door dit verdriet bij de geestelijk verzorger te parkeren kon ik als begeleidster me richten op de andere zaken in haar leven

waar ze ondersteuning bij nodig heeft. De afstemming tussen ons verliep prettig.' (Reactie collega hulpverlener)

Een andere casus bespreekt juist de religieuze beleving die loskomt in de begeleiding tussen een geestelijk verzorger en gedetineerde.

Het zijn intieme momenten die verbondenheid in geloof ademen. Met name het bidden emotioneert meneer regelmatig; na afloop zitten meneer en GV dan een tijdje zwijgend tegenover elkaar en nemen dan met een stevige handdruk afscheid. (Casestudy Justitie)

Een andere casestudy van de onderzoeksgemeenschap Ouderenzorg beschrijft het effect van een islamitisch ritueel op de lichaamshouding van de cliënt.

Het zichtbare effect hiervan is dat P enthousiast raakt van het gesprek en op een gegeven moment hardop begint te reciteren uit de Kor'an (tijdens de tweede ontmoeting). Wanneer GV vraagt naar wat reciteren met P doet, geeft P aan zich daarmee versterkt te voelen door in contact te zijn met Allah, in wiens handen zijn lot ligt. Aan P z'n lichaamstaal is te zien dat recitatie en gebed hem kracht geven. P lag op zijn zij, hij begon zijn armen en handen veel te gebruiken, zijn blik veranderde.

## Discussie

Rituele handelingen zijn een gebruikelijk onderdeel van de dagelijkse praktijk van geestelijk verzorgers. Ook in een levensbeschouwelijk landschap gekenmerkt door diversiteit, lijken bidden en het aansteken van een kaars vaker voorkomende rituelen. We kunnen echter geen grote conclusies trekken over het aantal rituele handelingen dat geestelijk verzorgers uitvoeren. Want wat zegt het dat 44% van de geanalyseerde casestudy's een ritueel bevat? Het kan zijn dat rituelen gemakkelijker te beschrijven zijn in casestudy's omdat ze over een concrete praktijk gaan. In elk geval kunnen we stellen dat er rituelen uitgevoerd worden binnen verschillende werkvelden door geestelijk verzorgers van verschillende levensbeschouwingen. Een gedeelde levensbeschouwing tussen cliënt en geestelijk verzorger blijkt daarbij geen voorwaarde voor het voltrekken van een ritueel. We zien dit ook terug in een studie van Anke Liefbroer en Joantine Berghuijs (2019) naar interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, waarin 96% van de ondervraagde geestelijk verzorgers aangeeft bereid te zijn en 95% zichzelf in staat ziet om interlevensbeschouwelijke zorg te verlenen. Dit lijkt echter complexer te liggen binnen de islamitische traditie, waar de rituelen nog

duidelijk religieus zijn ingekaderd (Abu-Ras & Laird, 2011). Dit bleek ook uit de casestudy van de onderzoeksgemeenschap ouderenzorg: hier werd er duidelijk een meerwaarde gevonden in het delen van dezelfde religie. De resultaten laten zien dat de rol van levensbeschouwing niet mag worden uitgevlakt, wanneer het gaat om rituele handelingen door geestelijk verzorgers.

De rol van andere professionals, in het contact leggen tussen de cliënt en de geestelijk verzorger, blijkt uit de analyse van deze casestudy's aanzienlijk te zijn. In meer dan de helft van de gevallen is er sprake van doorverwijzing via een andere hulpverlener. Juist om die reden zouden geestelijk verzorgers meer ruchtbaarheid moeten geven aan de inhoud van hun werk en het effect dat goed uitgevoerde rituelen (kunnen) hebben. Een aanbeveling aan geestelijk verzorgers zou kunnen zijn dat zij hun rituele handelingen beschrijven en terugkoppelen in rapportage- en registratiesystemen, waar andere hulpverleners toegang toe hebben. Uit de geanalyseerde casestudy's komt namelijk een beeld naar voren dat zij de uitvoering van een ritueel en het effect daarvan op de cliënt lang niet altijd in de beschikbare zorgsystemen vastleggen.

## Conclusie

Wanneer we rituelen binnen de praktijk van geestelijk verzorgers erkennen, koesteren, beschrijven en onderzoeken, kunnen we de waarde ervan vergroten. Pas dan komen we, mijns inziens, voorbij de ongemakkelijkheid, die er rondom spiritualiteit kan heersen (Simpson, 2014), en kunnen anderen begrijpen wat de specifieke waarde van rituelen kan zijn. Dit hoofdstuk hoopt een eerste aanzet te zijn naar meer gericht overzicht van en onderzoek naar rituele praktijken binnen de wereld van de geestelijke verzorging. Een beeld van interlevensbeschouwelijke ontmoetingen, waarin gebed, kaars en Bijbel nog altijd een rol spelen, tekent zich af. De vraag naar de rol die de levensbeschouwelijke achtergrond van de geestelijk verzorger bij rituelen speelt, blijft voorlopig open. Ook het doel en effect van rituele handelingen verdienen vervolgonderzoek. Het is waardevol dat er nu in verschillende casestudy's uitvoerig is geschreven over rituelen en de uitwerking hiervan op de betrokkenen: 'tranen in de ogen', 'veerkrachtiger' of een 'diep gevoelde rust'. Wanneer er daarna in dezelfde casestudy staat dat de geestelijk verzorger niets of heel summier heeft gerapporteerd in een systeem waarvan ook andere hulpverleners gebruik maken, lees ik dat als een gemiste kans. Een kans om te benadrukken wat de unieke bijdrage kan zijn van geestelijk verzorgers in het uitvoeren van rituelen, door het spreken van die spirituele taal voor het algemene welzijn van cliënten. Zodat ook in de toekomst die meneer nog vanuit zijn bed kan vragen om een bemoedigend gebed.

## Referenties

- Abu-Ras, W., & Laird, L. (2011). How Muslim and non-Muslim chaplains serve Muslim patients? Does the interfaith chaplaincy model have room for Muslims' experiences? *Journal of Religion and Health*, 50(1), 46-61. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9357-4>
- Damen, A., Labuschagne, D., Fosler, L., O'Mahony, S., Levine, S., & Fitchett, G. (2019). What do chaplains do: the views of palliative care physicians, nurses, and social workers. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*®, 36(5), 396-401. <https://doi.org/10.1177%2F1049909118807123>
- Gijsberts, M. J. H., Liefbroer, A. I., Otten, R., & Olsman, E. (2019). Spiritual care in palliative care: a systematic review of the recent European literature. *Medical Sciences*, 7(2), 25. <https://doi.org/10.3390/medsci7020025>
- Kruizinga, R., Körver, J., Toom, N. den, Walton, M., & Stoutjesdijk, M. (Eds.). (2020). *Learning from Case Studies in Chaplaincy. Towards Practice Based Evidence & Professionalism*. Eburon.
- Liefbroer, A. I., & Berghuijs, J. (2019). Spiritual care for everyone? An analysis of personal and organizational differences in perceptions of religious diversity among spiritual caregivers. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 25(3), 110-129. <https://doi.org/10.1080/08854726.2018.1556549>
- Simpson, J., Collin, M., & Okeke, C. (2014). What Do Chaplains Do Now? The Continuous Process of Adaptation. *Health and Social Care Chaplaincy*, 2(2), 213-234. <https://doi.org/10.1558/hsc.v2i2.20850>
- Softing, G. H., Dyregrov, A., & Dyregrov, K. (2016). Because I'm also part of the family. Children's participation in rituals after the loss of a parent or sibling: A qualitative study from the children's perspective. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 73(2), 141-158. <https://doi.org/10.1177%2F0030222815575898>
- Walton, M., & Körver, J. (2017). Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care. A description and theoretical explanation of the format and procedures. *Health and Social Care Chaplaincy*, 5(2), 257-280. <https://doi.org/10.1558/hsc.v5i2.20850>

# Definities, dimensies en kwaliteiten van rituelen

Martin Hoondert

Eén van de leukste en meest prikkelende studieboeken in mijn boekenkast is *Performance Studies* van Richard Schechner (2006). Het boek biedt een schat aan inzichten, onder meer door de vele afbeeldingen en de uitgebreide citaten uit studies van filosofen, kunstenaars, cultuurwetenschappers, antropologen, enzovoort. Schechner verbindt in zijn boek de concepten performance, ritueel en spel. Elke performance is een combinatie van ritueel en spel, waarbij ritueel staat voor het meer serieuze karakter van de performance, spel voor lichtheid en speelsheid. Schechner is overigens niet de eerste die ritueel en spel met elkaar verbindt. De historicus Johan Huizinga noemt in zijn beroemde boek *Homo Ludens* uit 1938 het ritueel een spel, een activiteit zonder direct doel, maar van groot belang (2019, pp. 28-29).

## Definities en categorieën

Schechner definieert performance als “ritualized behavior conditioned and/or permeated by play” (2006, p. 52). Deze definitie kunnen we ook omdraaien, waardoor duidelijk wordt dat elk ritueel een performance is, dat wil zeggen: een ritueel is een handeling, het gaat eerst en vooral om het ‘doen’. Schechner voegt hier de elementen cultuur en geheugen aan toe: “Rituals are collective memories encoded into actions.” Rituelen zijn in de cultuur opgeslagen herinneringen die steeds opnieuw geactualiseerd worden in het doen.

De definiëringen door Schechner kenmerken zich – zoals zijn hele boek – door een zekere mate van speelsheid; ze prikkelen en zetten aan tot verder denken. De omschrijving die Schechner geeft van ritueel is er één, maar eigenlijk laat dit concept zich moeilijk in één scherp omliggende definitie vastleggen. Ronald Grimes, één van de grondleggers van de zogenoemde *ritual studies*, verwijst in zijn boek *The Craft of Ritual Studies* (2014) naar de grote hoeveelheid wetenschappelijke definities van ritueel (2014, pp. 185-197). Elke discipline hanteert zijn eigen definities (meervoud!). Daar komt bij dat ritueel eerst en vooral een wetenschappelijk concept is. Wie in de realiteit van alledag mensen vraagt naar hun rituelen, zal vooral verbaasde blikken oogsten: “Rituelen? Die hebben wij niet.” Maar wie vervolgens met diezelfde mensen door hun fotoalbums bladert, komt



een veelheid aan rituelen tegen, maar dan met concrete namen: verjaardag, Sinterklaas, bezoek aan Lourdes, trouwfeest, enzovoort (Juchmans, 2008).

In plaats van een algemeen geldende definitie geeft Grimes de voorkeur aan een omschrijving van het ritueel die bestaat uit een optelsom van kenmerken. Hoe meer kenmerken een bepaalde handeling bezit, hoe sterker het rituele karakter van deze handeling. Ook Jan Snoek geeft de voorkeur aan deze inclusieve benadering boven een strikte definitie die eerst en vooral een veelheid aan handelingen uitsluit (2006).

Om enigszins grip te krijgen op wat een ritueel dan wel is, kunnen we handelingen, die we op basis van onze intuïtie en culturele kennis herkennen als ritueel, indelen in categorieën. In diverse handboeken over ritueel zien we pogingen om een classificatiesysteem op te zetten. De religiewetenschapper Catherine Bell onderscheidt in haar boek *Ritual. Perspectives and Dimensions* uit 1997 zes categorieën, die ik hieronder opsom met enkele voorbeelden erbij (pp. 93-137). De indeling van Bell is eerst en vooral gebaseerd op de functie van rituelen. De vraag: “Waarom dient dit ritueel?” is leidend.

1. Rites de passage (overgangsrituelen): rituelen die een belangrijke overgang markeren. Vaak gaat het hierbij om een overgang in sociale status. Voorbeelden zijn geboorterituelen, huwelijks- of relatierituelen en rituelen rondom de dood.
2. Kalenderrituelen: jaarlijks, maandelijks of wekelijks terugkerende rituelen. Het markeren van de tijd is bij deze rituelen het centrale element. Voorbeelden zijn Kerstmis en Bevrijdingsdag.
3. Offerrituelen: Bell spreekt van *rites of exchange and communion*. In diverse religies spelen offerrituelen een belangrijke rol, denk aan het plaatsen van bloemen en wierook voor de afbeelding van een hindoe god. Een voorbeeld uit het seculiere domein is het sturen van bloemen aan een geliefde op Valentijnsdag. *Do ut des* is de Latijnse formule die past bij offerrituelen – ik geef iets aan jou in de hoop dat ik er iets voor terugkrijg.
4. Bezweringsrituelen, ofwel, in de terminologie van Bell: rituelen van beproeving (*rites of affliction*). Hierbij gaat het om het bezweren of uitdrijven van het kwade. Voorbeelden zijn de ziekenzalving of -zegen, het gebed voor een zieke, of het sturen van een beterschapkaart.
5. Feesten, festivals en vasten: in deze categorie is het bereiken van sociale cohesie of een groepsgevoel een belangrijk element. Feesten en festivals, en de periode van vasten die vooral in religieuze tradities voorafgaat aan belangrijke feesten, versterken zowel de sociale relaties als de waarden en normen die kenmerkend zijn voor een bepaalde groep.



6. Politieke rituelen versterken en bevestigen de macht of autoriteit van politieke instituties. Voorbeelden zijn Prinsjesdag en de opening van het academisch jaar aan de universiteiten.

Een andere indeling van het brede spectrum aan rituelen is niet gebaseerd op functie, zoals bij Bell, maar op vindplaats. Hier gaat het om de vraag: in welke culturele domeinen kunnen we rituelen aantreffen? Ik kom tot zes domeinen, een overzicht dat ik samen met en geïnspireerd door collega Paul Post heb opgesteld (Hoondert & Post, 2021; Post, 2013). Ik noem de domeinen hieronder kort, ze spreken voor zich, en ik voeg er enkele voorbeelden aan toe.

1. De cyclus van het jaar en de seizoenen: Oudjaarsavond, Sinterklaas, zonnewenderituelen.
2. De cyclus van het leven: rituelen bij geboorte en dood, Sweet Sixteen-rituelen.
3. Religie: kerkbezoek, pelgrimage, stiltecentra in ziekenhuizen.
4. Herdenkingscultuur: dodenherdenking, wegkruisen bij een verkeersongeval.
5. Artistieke praktijken en erfgoed: theater, concertzalen en musea.
6. Vrijtijds cultuur: sport en toerisme.

Als ik tussentijds de balans opmaak, dan constateer ik dat een heldere definitie van ritueel niet mogelijk en ook niet gewenst is. Wel kunnen we een lijst met kenmerken opstellen (waarover hieronder meer) en kunnen we rituelen indelen op basis van functie (functionele benadering) of vindplaats in culturele domeinen (heuristische benadering).

### **Dimensies van ritueel: de ziekenzegen**

Na deze eerste verkenning van het concept ritueel zal ik de dimensies en kenmerken van rituelen aan de hand van een concreet voorbeeld beschrijven. Het betreft hier het ritueel van de ziekenzegen, een rituele handeling die geestelijk verzorgers in ziekenhuizen en andere zorginstellingen veelvuldig toepassen.<sup>1</sup> Ik presenteer de ziekenzegen aan de hand van een analyseschema dat ik ontleen aan het al genoemde boek van Grimes: *The Craft of Ritual Studies*. Voor de beschrijving en analyse van rituelen biedt Grimes een hele reeks aan aandachtspunten of vragen die gesteld kunnen

1 Ik dank Miranda Vroon-van Vugt voor de informatie die ze mij verschaftte over de ziekenzegen in haar praktijk als geestelijk verzorger in het Elisabeth-TweeSteden Ziekenhuis in Tilburg (interview d.d. 30 maart 2021). Ik neem haar praktijk als uitgangspunt voor mijn exploratie van het concept ritueel en laat overwegingen van theologische of kerkordelijke aard buiten beschouwing.

worden (2014, pp. 231-293). Ik beperk me tot de volgende vier aandachtspunten: plaats, tijd, participanten, objecten. Deze aandachtspunten kunnen we beschouwen als de formele dimensies van het ritueel, die we min of meer objectief kunnen beschrijven. De genoemde aandachtspunten of dimensies kunnen we ook aanduiden met de vier w's: waar, wanneer, wie, wat. De vijfde w die in dit rijtje vaak genoemd wordt – waarom – laat ik buiten beschouwing. Het waarom van een ritueel (waarom of waartoe doen we dit?) vraagt immers om interpretatie en is als zodanig geen formele dimensie van het ritueel.

De ziekenzegen is een ritueel dat doorgaans aan het einde van het leven wordt ingezet. De patiënt is (bijna) stervende en de familie of de patiënt zelf vraagt om een ziekenzegen, een laatste ritueel in de kring van de naaste familie. Naar aanleiding van deze vraag roept de verpleegkundige van dienst de geestelijk verzorger op die met haar 'rituelenkoffer' naar de afdeling komt. Het ritueel is afgeleid van de rooms-katholieke ziekenzalving, maar wordt ook uitgevoerd door anderen dan mensen die het priesterambt bekleden en is als zodanig flexibel en aan te passen aan de concrete situatie.

Plaats – In de situatie die ik in dit hoofdstuk beschrijf, vindt de ziekenzegen plaats in het min of meer afgesloten domein van de ziekenhuiskamer. De ogen zijn vooral gericht op het bed van de zieke. Het ziekenhuis is een instelling waar met alle mogelijke middelen het gevecht tegen ziekte wordt aangegaan. Daarbij gaat het niet zozeer om de mens als individu, maar om een patiënt met een ziekte en ontstaat het risico dat de patiënt zijn of haar uniciteit verliest: na hem komt de volgende in de rij (Klessmann, 2007). Als de geestelijk verzorger wordt opgeroepen voor een ziekenzegen, is het medisch handelen doorgaans afgerond; vaak is verdere behandeling niet meer mogelijk. Bij de ziekenzegen draait het niet zozeer om de patiënt met een ziekte, maar om deze unieke mens, in dit bed, omringd door zijn of haar naasten. Kenmerkend voor het ziekenhuis als plaats van handeling is het seculiere karakter, en wel in twee opzichten. Ten eerste is het ziekenhuis thans een seculier instituut; oude banden met religieuze congregaties die een ziekenhuis gesticht hebben en met religieuzen die er werkzaam waren, zijn in de meeste gevallen niet meer actueel. Ten tweede hebben veel van de patiënten en hun naasten weinig tot geen affiniteit met religie. En toch wordt er veelvuldig gevraagd om de ziekenzegen uit behoefte aan een ritueel op het moment dat ander, medisch, handelen, niet meer mogelijk is. Door het ritueel handelen wordt de ziekenhuiskamer, voor even, een heilige plaats – een plaats waar iets gebeurt wat uitzonderlijk en bijzonder is. Ritueel en plaats werken op elkaar in, zo lezen we ook in het boek *The Location of Religion* van Kim

Knott: "(...) ritual, as sacred-making behaviour, brings about 'sacred' space. Ritual *takes place*, and *makes place* in this sense" (2005, p. 43).

Tijd – Zoals gezegd, wordt er doorgaans pas om de ziekenzegen gevraagd op het moment dat verdere medische behandeling niet meer mogelijk is. Vaak is de patiënt niet meer bij bewustzijn en is het sterven aanstaande. In heel acute noodsituaties, als de patiënt tijdens het ritueel dreigt te sterven, kort de geestelijk verzorger de ziekenzegen in tot de meest karakteristieke handelingen: de handoplegging en de zegening met gewijd water. De ziekenzegen is een *rite de passage* en hoort thuis in het domein van de rituelen op de levens-as. Het ritueel markeert de overgang van leven naar dood en het is in sterke mate een afscheidsritueel waarin kort en krachtig stilgestaan wordt bij het geleefde leven en de betekenis van de stervende voor de kring van naasten. Het ritueel kan op alle tijdstippen van de dag plaatsvinden, als het nodig is zelfs in de nacht. De tijdsbeleving tijdens de ziekenzegen is diffuus: niet de klokkentijd geldt, maar de tijd zoals die gestructureerd wordt door het ritueel. Voor de voorganger is die structuur bekend en vertrouwd, voor de meeste andere participanten is dat niet het geval. Zij moeten zich aan die, enigszins ongewisse, structuur overgeven. Hierdoor zijn zij sterk in het 'nu', zij gaan mee met het ritueel, van moment naar moment, terwijl ze daarin begeleid worden door de voorganger.

Participanten – De participanten of actoren bij een ziekenzegen zijn er drie: de patiënt in het ziekbed, de geestelijk verzorger in de rol van voorganger in het ritueel, en de naaste familie rondom het ziekbed. De patiënt speelt geen actieve rol in het ritueel – daarvoor is hij of zij doorgaans te ziek – maar is wel zeer betrokken. De voorganger spreekt de patiënt met de voornaam aan, haar lichaam wordt aangeraakt, door zowel de voorganger als de naasten, haar lichaam wordt met gewijd water gezegend. Het lichaam vertegenwoordigt in het ritueel het geleefde leven: de mond die sprak, de ogen die hebben gezien, de handen die aanraakten, de voeten die een weg aflegden enzovoort. Het ritueel is eerst en vooral een ritueel van het lichaam. De mate waarin de naasten bij het ritueel betrokken kunnen en willen worden is iets wat de voorganger vanaf het moment dat zij binnenkomt, moet aftasten. De naasten worden door de voorganger bij het ritueel betrokken, maar tegelijkertijd is het ritueel onafhankelijk van hen. Zoals gezegd, de ziekenzegen heeft zijn oorsprong in de ziekenzalving, het is van oorsprong een rooms-katholiek ritueel. Religieuze elementen, zoals het gebruik van het woord 'God' en het bidden van het Onze Vader en een Weesgegroet, blijven gehandhaafd. Het ritueel is als zodanig onafhankelijk van de patiënt en de aanwezige familieleden, het blijft intact.

Objecten – Tijdens de ziekenzegen worden drie objecten gebruikt: een kaars, een bakje met gewijd water en een kruisje. De voorganger zet deze drie objecten op een kleedje, op het tafeltje of kastje naast het ziekenhuisbed. De kaars vervult geen directe rol tijdens het ritueel – in de ziekenhuiskamer mogen geen kaarsen aangestoken worden – maar kan wel dienen als verwijzing naar het licht van Christus. De naaste familieleden krijgen de kaars mee naar huis als stille getuige van het ritueel, of brengen de kaars na afloop naar het stiltecentrum van het ziekenhuis. Het water wordt gebruikt om het lichaam van de patiënt te zegenen, het verwijst naar de doop (indien van toepassing) en naar het leven zelf. Het kruis functioneert als symbool van lijden en opstanding. De objecten staan ten dienste van de symboolhandelingen die ermee verricht worden; ze staan niet op zichzelf, maar hebben een functie in het ritueel. Naast deze materiële objecten is er ook taal: de taal van gebeden en lezingen uit de Bijbel (vaak een psalm) en de taal waarmee het lichaam van de patiënt verbonden wordt met het geleefde leven. De taal wisselt van register: van formeel en traditioneel naar informeel en improviserend.

Wederom een tussenbalans: ik heb vier formele dimensies besproken (plaats, tijd, participanten, objecten). Daarnaast hebben we ontdekt dat het ritueel intact kan blijven, terwijl de betekenis die participanten eraan geven kan veranderen. Dit wijst enerzijds op de ‘starheid’ van het ritueel, anderzijds op de flexibiliteit van het ritueel als handeling waar mensen zowel betekenis aan geven als aan ontnemen.

### **Kwaliteiten**

Ik zet een volgende stap en ga in op de kwaliteiten of kenmerken van het ritueel. Met kwaliteiten bedoel ik: wat kwalificeert een bepaalde handeling als ritueel. In tegenstelling tot de formele dimensies vragen de kwaliteiten om interpretatie en evaluatie vanuit een specifieke culturele context. Diverse auteurs geven opsommingen van kwaliteiten van ritueel. Grimes geeft in zijn boek *Ritual Criticism* uit 1990 een uitgebreid overzicht van kenmerken, inclusief het tegendeel ervan (p. 14). Ik som er enkele op om inzicht te geven in zowel de analytisch-interpretatieve aanpak van Grimes als in die kwaliteiten die een handeling tot ritueel maken:

- performed, embodied, enacted, not merely thought or said
- formalized, stylized, not ordinary
- repetitive, rhythmic, not singular or once-for-all
- collective, institutionalized, not personal or private
- traditional, archaic, not invented or recent
- valued highly or ultimately deeply felt, meaningful, not trivial

- symbolic, referential, not merely technological or primarily means-end oriented
- dramatic, ludic, not primarily discursive or explanatory

Zoals gezegd, niet alle kenmerken uit deze opsomming komen bij elk ritueel voor. En ieder afzonderlijk kenmerk kan discussie oproepen en daagt uit tot het zoeken naar een ritueel dat juist niet aan het betreffende kenmerk voldoet. Grimes zelf zet vier kwaliteiten op de voorgrond in zijn al eerder genoemde boek uit 2014. Daarmee presenteert hij, ondanks zijn open en attenderende benadering, uiteindelijk toch een werkdefinitie van het concept ritueel, met name omdat zijn studenten er steeds naar bleven vragen: “Ritual is embodied, condensed and prescribed enactment” (p. 195). Grimes’ definitie beperkt zich tot vier kenmerken: het lichaam speelt een rol, taal en handeling zijn verdicht, het gaat om voorgeschreven handelen (door een traditie, of door culturele inbedding), en tot slot: het gaat om handelen, ‘doen’. De vier kenmerken herkennen we in de hierboven beschreven ziekenzegen. Hierbij gaat het inderdaad om handelen: de geestelijk verzorger handelt als voorganger in het ritueel en de naaste familieleden doen in meer of mindere mate mee. Het lichaam staat centraal in de ziekenzegen: het lichaam van de patiënt wordt gezegend en aangeraakt door zowel de voorganger als de naaste. Het ritueel volgt een vaste volgorde, waaruit, afhankelijk van de situatie, onderdelen weggelaten kunnen worden (bijvoorbeeld de lezing uit de Bijbel). De volgorde, de handelingen en ten dele ook het woordgebruik zijn ontleend aan het ritueel van de ziekenzalving. “Prescribed” betekent hier eerst en vooral dat het ritueel in een traditie staat, de voorganger vertegenwoordigt deze traditie en door die verankering krijgt het ritueel een zekere ‘stevigheid’; zoals gezegd: het blijft intact ondanks toenemende secularisering en het ontbreken van kennis van en vertrouwdheid met religieuze rituelen. Tot slot is de ziekenzegen “condensed”, hetgeen duidt op verdicht handelen en verdichte taal. Weliswaar staat het lichaam centraal en dat lichaam is vertrouwd en in zekere zin gewoon, maar er worden woorden gesproken in relatie tot het lichaam van de patiënt die niet gewoon zijn. Grimes zegt het zo: “Although ritualization is rooted in ordinary human interaction, ritual is not ordinary action (...) it is, we might say, extraordinary ordinarieness” (2014, p. 195).

Deze vier kenmerken lijken fundamenteel voor de (werk)definitie van het ritueel, maar toch roepen ook deze vier discussie op. Is een ritueel altijd “prescribed”? In welke mate moet een handeling een voorgeschreven script volgen om als ritueel erkend te worden? Zijn nieuwe rituelen dan niet mogelijk, of veronderstelt de werkdefinitie dat nieuwe rituelen altijd

gebruik maken van reeds bestaande elementen? Hetzelfde geldt voor “embodied”: is het online aansteken van een kaarsje voor een overledene op een website een ritueel? En “condensed”: is het voorlezen van de namen van de 102.000 Joden, Sinti en Roma die in de Tweede Wereldoorlog vanuit Nederland zijn gedeporteerd en vermoord – een ritueel van ruim 115 uur – een “condensed” ritueel?

Een bespreking van kwaliteiten of kenmerken van het ritueel vinden we ook bij Gerard Lukken in zijn boek *Rituelen in overvloed* (1999, pp. 58-70).<sup>2</sup> Lukken maakt in zijn bespreking geen onderscheid tussen kwaliteiten (in de betekenis van kenmerken) en functies van het ritueel. Als ik de functies die hij noemt achterwege laat, blijven de volgende vier kwaliteiten over. Ook nu pas ik de kwaliteiten toe op het ritueel van de ziekenzegen:

1. Een kenmerk van rituelen is dat ze op een scharnierpunt staan tussen verleden en toekomst. Rituelen gaan aan ons vooraf en maken de overgang naar een nieuwe toekomst mogelijk. De ziekenzegen is geworteld in de traditie van de katholieke kerk en zal door veel van de participanten als een voorgegeven handelingspatroon worden ervaren. Juist vanwege die voorgegevenheid biedt de ziekenzegen een houvast, de traditionele woorden en gebaren helpen de patiënt en de naasten in het heden, in dit moment van afscheid en loslaten te zijn, en richten tegelijkertijd de blik op de toekomst van het sterven dat zich onvermijdelijk aandient.
2. Rituelen zijn geformaliseerd: “Woorden en handelingen worden als het ware ingekort en tot wezenlijke elementen teruggebracht” (p. 59). Bij de ziekenzegen zien we dit onder meer in de manier waarop de kaars gebruikt wordt. De kaars, zelfs als die niet mag branden, roept licht op (levenslicht, troostend licht, verwarmend licht). Lukken schrijft: “(Rituelen) gebruiken slechts een beperkt en nauwkeurig georganiseerd geheel aan dingen, woorden, uitdrukkingen en gebaren. Heel weinig kan ineens heel veel oproepen” (p. 59).
3. Een derde kwaliteit is verdichting. Deze kwaliteit hangt nauw samen met de voorgaande, maar vestigt de aandacht op het symboolgebruik van de woorden, voorwerpen en gebaren. Lukken zegt het zo: “Het ritueel vestigt als het ware op bijzondere wijze de aandacht op zichzelf, om daarin en daardoor verder te kunnen reiken naar de ondefinieerbare werkelijkheid die het wil oproepen” (p. 59). Bij de ziekenzegen zien we dit gebeuren, als de geestelijk verzorger bij aanvang van het

2 Lukken spreekt van ‘dimensies’.

ritueel een kruisteken maakt. Door die handeling staat alles wat daarna gezegd en gedaan wordt in een religieus betekenis kader.

4. Rituelen zijn expressief, en zijn op die manier een uitdrukking van onszelf en van wat ons bezighoudt. Dit geldt ook voor rituelen die letterlijk hernomen worden volgens een script. “(...) het feit dat het ritueel ook uitdrukking is van degenen die het voltrekken, brengt als vanzelf met zich mee dat binnen het ritueel varianten optreden” (p. 64). De voorganger bij de ziekenzegen past het ritueel aan aan de situatie van de patiënt (is deze bij kennis of niet?), de relaties van de naasten tot de patiënt (is er een partner bij, kinderen of kleinkinderen?) en de mate van betrokkenheid van de naaste familieleden bij het ritueel zelf (wel of geen vertrouwdheid met kerkelijke rituelen).

Wat de benadering van het concept ritueel aan de hand van kenmerken of kwaliteiten ons leert, is, ten eerste, dat ritueel een dialogisch en niet onomstreden concept is. Wat een ritueel is, vraagt analyse, interpretatie en evaluatie. Wat in een bepaalde groep of cultuur als ritueel erkend wordt, is groep- of cultuurspecifiek. Met andere woorden: ritueel is een concept dat cultureel ingebed is. Ten tweede leren we dat een handeling meer of minder ritueel kan zijn; anders gezegd: we kunnen een handeling ritualiseren. Door – bewust of onbewust – kenmerken van het ritueel aan ons handelen toe te voegen, maken we het handelen meer ritueel. Grimes spreekt van “degrees of ritualization” en stelt dat handelingen niet ofwel ritueel, ofwel niet-ritueel zijn, maar dat handelingen op een continuüm staan van weinig tot veel rituele kenmerken, van minder tot meer geritualiseerd (2014, p. 193). Goedroen Juchtmans komt in haar onderzoek naar rituelen in de thuissituatie tot eenzelfde conclusie: “Een alledaagse handeling wordt een ritueel als deze handeling speciaal wordt gemaakt of tot verbijzondering leidt” (2008, p. 46). Juist als het gaat over rituele competentie is dit een belangrijk inzicht, want het geeft aan dat elke zorghandeling in meer of mindere mate geritualiseerd kan worden. Wellicht ligt hier ook een taak voor geestelijk verzorgers: om zorgmedewerkers gevoelig te maken voor de rituele dimensie van de (vaak dagelijkse) zorghandelingen.

### Tot slot

In dit hoofdstuk heb ik met name gekeken naar de formele dimensies en kwaliteiten van het ritueel. Het zijn juist deze dimensies en kwaliteiten die bepalen wat een ritueel is, ze definiëren het ritueel. In mindere mate heb ik aandacht besteed aan de functies van rituelen, eigenlijk ten onrechte, want ook de (mogelijke) functies bepalen de definitie. Tot slot geef ik daarom een definitie waarin zowel de formele kenmerken als de



functies van het ritueel samengebracht worden. Ik ontleen deze definitie aan Paul Post. Hij omschrijft een ritueel als:

een minder of meer herhaalbare handeling, of beter: sequentie van handelingselementen, die van een louter functionele een symbooldimensie krijgt door formalisering, stilering en situering in plaats en tijd. Enerzijds brengen individuen en groepen daarmee hun ideeën en idealen, identiteiten en mentaliteiten tot expressie, anderzijds worden die daardoor gevormd, gevoed en onderhouden. (2010, p. 24)

### Referenties

- Bell, C. (1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Grimes, R. L. (1990). *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory*. University of South Carolina Press.
- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Hooindert, M., & Post, P. (2021). Introduction to Special Issue: Exploring Ritual Fields Today. *Religions*, 12(3), 210. <https://doi.org/10.3390/rel12030210>
- Huizinga, J. (2019). *Homo ludens: proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Edition Fac Simile.
- Juchtmans, G. (2008). *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal: een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof*. Instituut voor Liturgiewetenschap, Rijksuniversiteit Groningen / Liturgisch Instituut, Universiteit van Tilburg.
- Klessmann, M. (2007). Krankenhaus. In G. Fermor, G. Schäfer, H. Schroeter-Wittke, & S. Wolf-Withöft (Eds.), *Gottesdienst-Orte. Handbuch Liturgische Topologie* (pp. 238-241). Evangelische Verlagsanstalt.
- Knott, K. (2005). *The location of religion: a spatial analysis*. Equinox.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi & Sticht.
- Post, P. (2010). *Voorbij het kerkgebouw: de speelruimte van een ander sacraal domein*. Abdij van Berne.
- Post, P. (2013). From identity to accent: The ritual studies perspective of fields of the sacred. *Pastoraltheologische Informationen*, 33(1), 149-158.
- Schechner, R. (2006). *Performance studies: an introduction* (2nd ed.). Routledge.
- Snoek, J. A. M. (2006). Defining rituals. In J. Kreinath, J. A. M. Snoek, & M. Stausberg (Eds.), *Theorizing rituals* (pp. 3-14). Brill.



# Leren ritualiseren

## *Hoe (her)ontwerp je rituelen?*

*Joanna Wojtkowiak*

### **Introductie**

Rituelen zijn een onlosmakelijk deel van geestelijke verzorging. Onderzoek laat zien dat geestelijk verzorgers regelmatig tot zeer vaak bezinningsbijeenkomsten of erediensten begeleiden (74%) en individuele rituelen begeleiden (50%) zoals een ziekenzalving (Glasner et al., 2020). De mate waarin rituelen onderdeel zijn van de dagelijkse praktijk kunnen verschillen per werkveld en levensbeschouwing. Naast bestaande rituelen komen al langere tijd nieuwe rituelen in geestelijke verzorging voor, zoals herdenkingen voor bepaalde groepen (bijvoorbeeld overleden bewoners van instellingen), interlevensbeschouwelijke bezinningsbijeenkomsten (bijvoorbeeld op uitzending bij defensie) of individuele rituele begeleiding van cliënten (Van Loenen, 2018). Op crisismomenten, zoals rondom overlijden of tijdens de coronapandemie, ontstaan nieuwe rituelen en kan er zelfs sprake zijn van universele rituelen (Jongen et al., 2020; Wojtkowiak & Jongen, 2020). Alle geestelijk verzorgers zouden – in principe – universele rituelen kunnen begeleiden, zeker op momenten van acute crisis en tijdsdruk. Een voorbeeld is een patiënt die binnenkort komt te overlijden en familie die niet aanwezig kan zijn door alle beperkende maatregelen: hoe kan de geestelijk verzorger handelen in zo'n situatie? Hoe zouden de laatste momenten van een patiënt kunnen worden vormgegeven vanuit ritueel perspectief? Bij het ontwerp van een collectief ritueel, bijvoorbeeld na schokkende gebeurtenissen, kan een herdenking voor een bredere gemeenschap worden ontworpen waarbij er rekening gehouden moet worden met verschillende levensbeschouwingen (Dückers & Rooze, 2011). De huidige pluralistische samenleving en crisissituaties dagen geestelijk verzorgers uit om zich verder te scholen in het ontwikkelen van nieuwe rituelen.

In dit hoofdstuk wil ik ingaan op de vormgeving van nieuwe rituelen binnen het werk van geestelijke verzorging. Wat kunnen wij leren van onderzoek in het kader van de rituele studies om deze verbeeldende en creatieve aspecten van het werken met rituelen recht te doen? Hierbij zal ik voortbouwen op eerder onderzoek en dit toepassen op geestelijke verzorging (Wojtkowiak, 2018; Wojtkowiak et al., 2018). Met het oog op het invullen van de rituele competentie van geestelijk verzorgers zal ik

mij vooral richten op de verbeeldende, creatieve, innovatieve kwaliteiten van het werken met rituelen (Vandenhoeck et al., 2021; Wojtkowiak et al., 2018).

### Leren ritualiseren

In de rituele studies is er al langer aandacht voor het begrip ritualiseren. Dit begrip verwijst naar een actieve, open vorm van ritueel, waarin er sprake is van (her)ontwerpen en (her)uitvinden (Driver, 2006; Grimes, 2002, 2014). Ritualiseren gaat niet alleen over nieuw ontworpen rituelen, maar ook over het aanpassen of heruitvinden van bestaande rituelen. Ritualiseren is een intuïtief en creatief proces (Grimes, 2002). Soms veranderen rituelen spontaan. Er gebeurt iets wat aan het ritueel spontaan of intuïtief wordt toegevoegd (zoals het klappen tijdens uitvaarten). Sommige van deze veranderingen blijven hangen in rituelen. In sommige contexten is er weinig tijd om het ritueel voor te bereiden en is er behoefte aan een crisisritueel. Etnografisch onderzoek laat zien dat alle rituelen door de tijd heen veranderen (Grimes, 2002, 2014). Ondanks traditie, herhaling en rituele protocollen zien wij rituelen in de loop der tijd veranderen (Bell, 1997; Rappaport, 1999). Rituele verandering verloopt vaak zeer langzaam, over decennia en eeuwen heen, maar in de huidige gesecculariseerde contexten zien wij rituelen sneller andere vormen aannemen. Maatschappelijke of politieke druk kan daarbij een rol spelen.

Geestelijk verzorgers kunnen te maken krijgen met situaties waarin bestaande rituelen niet meer voldoen aan de behoefte van een bepaalde groep of persoon. Wanneer dit het geval is, kunnen zij bewust kijken naar manieren waarop het ritueel wel kan voldoen. Er zijn manieren om de eigen rituele creativiteit verder te ontwikkelen. Ritualiseren valt te leren.<sup>1</sup> Door bewustzijn te creëren voor ritueel (her)ontwerp kunnen geestelijk verzorger beter inspelen op nieuwe rituele behoeften.

In de komende paragrafen zal ik aan hand van een drietal begrippen het proces van ritualiseren verder uiteenzetten. Ten eerste gaat het om het identificeren van de rituele behoefte of de aanleiding. Waarom moet dit ritueel plaatsvinden? Ten tweede het daadwerkelijke ritueel (her)ontwerp: hoe gaat het ritueel eruitzien? En ten derde de uitvoering of *performance* van het ritueel. Alle drie de fases brengen eigen uitdagingen met zich mee en ik zal proberen om werkbare handvatten te formuleren. Dit hoofdstuk is geen uitputtende handreiking, maar geeft hopelijk een aantal kaders om met nieuwe rituelen te werken.

1 Zie bijvoorbeeld de recentelijk door de Universiteit van Humanistiek ontwikkelde celebrantenopleiding: [www.uvh.nl/celebrantenopleiding](http://www.uvh.nl/celebrantenopleiding).

### Rituele behoefte of aanleiding

Nieuwe rituelen hebben vaak een aanleiding. De kerntaak van geestelijke verzorging is het aandacht schenken aan zinvragen of levensvragen. Het individuele gesprek is hiervoor de meest gebruikte vorm (Glasner et al., 2020). Rituelen en groepsgesprekken komen op de tweede plaats. Ritueel is een breed begrip dat verwijst naar verschillende rituele modi (Grimes, 2014). Naast dagelijkse, kleine rituelen (zoals gebed of meditatie), kunnen ceremonies (zoals uitvaart of herdenking), vieringen (zoals lenteviering) of bezinningsmomenten deel uitmaken van het ritueel repertoire van geestelijk verzorgers. Er kunnen ook nieuwe rituele momenten worden ontdekt, zoals bij *moral injury* (Van Loenen, 2018). Hoe kunnen deze (nieuwe) rituele behoeften of aanleidingen worden geïdentificeerd?

Allereerst moet benadrukt worden dat rituelen een bepaalde manier van communiceren zijn (Lukken, 1999; Rappaport, 1999). Anders dan het individuele gesprek bieden rituelen een symbolisch, verbeeldend en esthetisch perspectief op de geleefde ervaring (Wojtkowiak, 2018). Rituelen vertragen het dagelijkse leven en schenken bewust aandacht aan bepaalde levensgebeurtenissen. Deze levensgebeurtenissen kunnen verdrietig en pijnlijk zijn, maar ook mooi en vreugdevol. Marjoleine Vosselman en Dick van Hout (2013) benadrukken dat rituelen en symbolen geschikt zijn bij de omgang met de “raadselachtigheid van het bestaan” (p. 69). Rituelen geven geen direct antwoord op zinvragen, maar spreken deze vragen en ervaringen via een omweg aan. Door gebruik van beeldtaal, symboliek en symbolische handelingen creëren rituelen bij deelnemers de ruimte om eigen interpretaties en associaties te geven. Sommige rituelen dragen wel duidelijke gedragsmatige of ethische aanwijzingen aan, zoals het naleven van een monogame relatie na het sluiten van het huwelijk. Qua structuur is een ritueel op een bepaalde manier opgebouwd en deze opbouw vergt aandacht. Vaak is er sprake van een emotioneel hoogtepunt bij ceremonies, zoals het afscheid van de kist of de kus van het nieuwe echtpaar.

Rituele behoeften of aanleidingen kunnen op verschillende niveaus in het geestelijk werk zichtbaar worden. De aanleiding kan een vraag van een individuele cliënt, de organisatie of het collectief zijn. De geestelijk verzorger neemt iets waar, iets wat wringt, onverwerkt is (zoals bijvoorbeeld een rouwervaring uit het verleden) of ziet dat er bij een specifieke gebeurtenis of overgang te weinig wordt stilgestaan. Soms blijkt dit in een gesprek. Soms kan er gericht een interview worden afgenomen om te vragen waar een groep behoefte aan heeft. Het inventariseren van rituele behoeften voor groepen kan ook via een kleine vragenlijst of open gesprekken worden gerealiseerd (bijvoorbeeld een focusgroep). Het doel van een dergelijke inventarisatie is om de gedeelde waarden of rituele identiteit

van de groep of gemeenschap beter in kaart te brengen (Gordon-Lennox, 2017). De drempel voor nieuwe rituelen moet laag zijn. Dat betekent dat het duidelijk moet zijn waarom het ritueel wordt gedaan, hoeveel tijd het kost en wat van de deelnemers wordt gevraagd. Een nieuw ritueel initiatief kan ook iets kleins zijn, een gebaar, dat wellicht verder uitgroeit.

De geestelijk verzorger kan het ritueel zelf aanbieden door te zeggen: “Zou u iets met deze gebeurtenis willen doen?” Het doen is het belangrijkste aspect van ritueel: je bent in staat om ritueel te handelen, terwijl je in werkelijkheid hiervoor geen kans hebt gehad. Zo worden rituelen bijvoorbeeld vaak in therapieën bij traumatische en complexe rouw gebruikt, zoals symbolisch afscheid nemen van een dierbare na een geweldadige dood (Wojtkowiak et al., 2021). Nieuwe rituelen hoeven niet altijd als ritueel te worden aangekondigd. Ergens bij stilstaan of ‘samenkomen om’ zijn ook termen die mensen meteen begrijpen. Niet iedereen kan immers met het begrip ritueel goed uit de voeten. Uiteindelijk gaat de rituele behoefte om het (samen) stilstaan bij iets wat ertoe doet en waar anders geen ruimte voor is. De aanwezigheid van anderen tijdens het ritueel zorgt voor een (tijdelijke) gemeenschap en voor erkenning. Deelnemers in rituelen zijn geen passief publiek; zelfs wanneer mensen zwijgen tijdens het ritueel, zijn zij actieve actoren. Dat betekent dat zij getuigen zijn van wat er gebeurt waardoor zij de ervaring erkennen die in het ritueel centraal staat. Het gemeenschapsgevoel kan zeer hecht zijn tijdens emotionele rituelen (Turner, 1969; Whitehouse & Lanman, 2014).

Een rituele behoefte is dus in eerste instantie een existentiële, spirituele of emotionele behoefte, zoals aandacht schenken aan iets waar geen aandacht voor is, afscheid nemen, herdenken of juist iets vieren. Is er behoefte aan meer gemeenschapsgevoel? Of heeft er een overgang plaatsgevonden die niet is gemarkeerd?

### **Ritueel (her)ontwerp**

Als een rituele behoefte wordt afgetast of wellicht al concreet geformuleerd is, kan de geestelijk verzorger nadenken over het soort ritueel. Deze fase van het ritualiseren gaat om het eigenlijke ritueel (her)ontwerp, maar hoeft niet altijd gescheiden te zijn van de eerste fase. De rituele behoefte of aanleiding kan ook vanuit de vorm worden ontdekt. Een nabestaande kan bijvoorbeeld zeggen: “Ik heb geen graf dat ik kan bezoeken: hoe kan ik mijn dierbare herdenken?” Op zo’n moment is het gebrek aan rituele vorm de oorzaak voor de rituele behoefte. Hoe begin je als geestelijk verzorger aan het (her)ontwerp van ritueel?

Er zijn verschillende technieken vanuit designstudies die kunnen helpen bij het versterken van creativiteit (Boeijen et al., 2014). Zo zijn er

manieren om de eigen creativiteit en inspiratie op weg te helpen, bijvoorbeeld brainstormen (een eerste fase van het ontwerp waarbij alle ideeën welkom zijn), een *mindmap* (het intuïtief linken van verschillende onderdelen van het ritueel), een probleemanalyse of een *visual story board* (waarbij alle rituele scènes worden getekend). De Zwitserse celebrant Jeltje Gordon-Lennox (2018), die al meer dan dertig jaar vormgeeft aan nieuwe rituelen, heeft hiervoor een eigen methode ontwikkeld. Zij vertrekt vanuit de vraag naar de rituele identiteit van deelnemers: welke waarden delen de betrokken personen of groepen en hoe kunnen deze leidend zijn voor het ritueel ontwerp? Past het ritueel binnen een seculiere, traditioneel-religieuze of humanistische levensvisie? Of is het een interlevensbeschouwelijk ritueel? In de praktijk zal duidelijk worden dat levensbeschouwelijke categorieën niet altijd duidelijk van elkaar te onderscheiden zijn, omdat levensbeschouwing intrinsiek pluralistisch kan zijn (Ammerman, 2010; Droogers & Harskamp, 2014). Toch kan het helpen om uit te zoeken welke waarden centraal staan in het ritueel, bijvoorbeeld authenticiteit, inclusiviteit, gastvrijheid of gelijkwaardigheid. Deze kunnen dan in een rituele vorm worden vertaald. Inclusiviteit betekent in deze context dat het ritueel verschillende groepen aanspreekt, dat deelnemers actief deel uitmaken van het ritueel en een eigen stem kunnen inbrengen.

De vraag naar geloofsopvattingen zal bij het ritualiseren, vooral rond sterven, dood en rouw, moeten worden gesteld. Welke geloofsvoorstellingen over een leven na de dood heeft de cliënt of de groep? De gebruikte teksten en symbolen moeten zorgvuldig worden gekozen. Wat betreft inclusiviteit als waarde is het bijvoorbeeld van groot belang om na te denken over gebruik en betekenis van taal. Het (her)ontwerp van een ritueel is een complexe afweging tussen iedereen willen bedienen met het ritueel, en het gevaar van een bepaalde rituele afvlakking wanneer alle mogelijke variaties van een geloofsbeeld benoemd worden. Dit laatste kan juist weer afleiden van het zintuiglijke en simpele taalgebruik, dat in rituelen juist belangrijk is voor een goede werking (Alexander, 2006). Als het ritueel te open wordt en in principe alles mogelijk is, verliest het zijn betekenis. Er is een kern in het ritueel die helder en duidelijk moet zijn.

Het zoeken naar inspiratiebronnen, in beeld of geluid, kan ook helpen bij ritueel ontwerp. Het is ook aan te raden om de eigen inspiratiebronnen te blijven verzamelen, met mooie en inspirerende muziek, teksten en rituele draaiboeken. Er komen ook meer praktische vragen aan bod in deze fase van ritueel ontwerp: Is de ruimte geschikt? Hoeveel mensen kunnen worden toegelaten? Wat is het tijdschema? Bij ritueel ontwerp moet worden nagedacht hoe de aandacht van mensen kan worden vastgehouden tijdens het ritueel. Het afwisselen van verschillende elementen

(muziek, tekst en stilte bijvoorbeeld) is daarom belangrijk. De meeste rituelen bouwen op naar een emotioneel hoogtepunt (Wojtkowiak, 2018). De emotionele spanningsboog moet goed worden doordacht. Het kan voor geestelijk verzorgers misschien niet vanzelfsprekend zijn om zo technisch over rituelen na te denken, maar dit nadenken gebeurt vaak intuïtief en gevoelsmatig. Wat voelt goed om voor deze persoon of groep te doen? Welke rituele handeling is hier nodig? Het kan helpen te denken aan rituele *werkwoorden*<sup>2</sup> zoals iets erkennen, loslaten, koesteren, iemand iets schenken. Tijdens het uiteindelijke ritueel zal het geheel natuurlijk aanvoelen, zeker wanneer alle onderdelen vloeibaar in elkaar overlopen.

De uitkomsten van deze fase van ritueel ontwerp zijn een ritueel draaiboek, en een zelfontworpen ritueel of een bestaand ritueel dat is aangepast. De Amerikaanse socioloog Jeffrey Alexander (2006) benadrukt het gebruik van eenvoudige taal in rituelen. Alle taal die te wetenschappelijk of te moeilijk is, zoals vergadertaal of andere rationele formuleringen moeten worden geschrapt. Niet elk gesproken woord in rituelen is symbooltaal, maar over het algemeen gaat de voorkeur uit naar simpele taal. Hier zou ik aan willen toevoegen als tip voor geestelijk verzorgers: ga nieuwe rituelen niet overmatig verbaliseren of alles uitleggen wat er gaat gebeuren! Dit is de meest voorkomende valkuil die ik bij nieuwe rituelen tegenkom. *Wel* is van belang bij een nieuw ritueel dat de deelnemers weten waarom ze ergens zijn. De functie of aanleiding van het ritueel moet duidelijk zijn, zowel in de aankondiging of uitnodiging, maar ook in de eerste paar openingszinnen. “Wij zijn hier samengekomen om...” is bijna essentieel voor een nieuw ritueel.

### Rituele performance

Als het ritueel draaiboek klaar is en het ritueel daadwerkelijk gaat plaatsvinden zal de geestelijk verzorger het ritueel waarschijnlijk begeleiden. *Rituele opvoering* is geen mooi woord (zie Grimes, 2014, p. 196: *enactment*), maar rituele uitvoering klopt ook niet helemaal. Het ritueel is uiteindelijk een *performance*, het moet aandachtig, waarachtig en authentiek worden uitgevoerd (Alexander, 2006; Lukken, 1999; Wojtkowiak, 2018). De ritueelbegeleider of celebrant moet zelf in het ritueel geloven. Anders geloven anderen er ook niet in. Het gevoel moet oprecht zijn, ook van degene die het ritueel begeleidt. De teksten en handelingen worden op een natuurlijke manier gepresenteerd. In ritueel is er de tijd om iets met aandacht te doen, niet te haasten of af te raffelen. De ritueelbegeleider

2 Kunstenaar Ida van der Lee gebruikt dit begrip tijdens haar gastles bij de celebrantenopleiding aan de Universiteit voor Humanistiek.

moet het ritueel aanvoelen en tegelijkertijd de eigen emoties tijdens het ritueel onder controle houden. Een uitvaartondernemster gaf ooit een heel goede tip: als een muziekstuk je bijvoorbeeld teveel raakt (omdat het doet denken aan een overleden dierbare), luister het vooraf zo vaak dat je tijdens het ritueel niet meer in tranen uitbarst. Ontroering is niet verkeerd in een ritueel, ook niet bij de ritueelbegeleider, maar de emoties van de deelnemers moeten centraal staan. Empathie gaat over het centraal stellen van de ander in haar eigen beleving, niet over de eigen emoties (Nussbaum, 2013).

De rituele performance vraagt om bepaalde vaardigheden, zoals podiumpresentatie, stemgebruik en kleding. De celebrant of ritueelbegeleider moet de groep op een natuurlijke manier kunnen leiden. Dat wil ook zeggen, op momenten zich kunnen terugtrekken wanneer de centrale actoren iets doen, en op een ander moment juist de leiding nemen. Een goede celebrant kan intuïtief schakelen tussen zichtbaar en onzichtbaar zijn. Een geestelijk verzorger staat nooit zelf centraal in het ritueel, maar de voorgedragen inhoud moet natuurlijk wel overeenstemmen met de eigen levensvisie. Dus vooral bij interlevensbeschouwelijke rituelen moet men zich zorgvuldig verhouden tot het gebruikte materiaal: voel ik mij vertrouwd met deze symbooltaal en kan ik dit waarachtig vertegenwoordigen? Vanuit die houding begeleiden, in sommige interreligieuze contexten, representanten van verschillende levensbeschouwingen het ritueel (Moyaert & Geldhof, 2015).

Een goede performance is in overeenstemming met de eigen waarden. Pas dan wordt het ritueel coherent en overtuigend, en worden mensen meegenomen en geraakt (Alexander, 2006; Wojtkowiak, 2018). Alexander (2006) schrijft over het belang van authenticiteit in (rituele) performances. Volgens hem betekent authenticiteit in de context van performance dat de deelnemers met oprechte intenties participeren aan het ritueel. Oprechte intenties vertonen verwantschap met de eerder beschreven waarden van Gordon-Lennox (2017): er liggen waarden ten grondslag aan het deelnemen aan rituelen. Deze waarden zijn normatief volgens Alexander. Als je niet oprecht deelneemt aan het ritueel, of erger nog, het ritueel onoprecht voordraagt, dan zullen deelnemers dit voelen en zich ook niet aan het ritueel kunnen overgeven. Een onoprechte toespraak, waarin er wel bepaalde woorden worden gezegd, maar de toon en intonatie van de stem en wellicht lichaamstaal niet overeenkomen met de tekst, zijn een voorbeeld hiervan. In het begin kan men soms wat ongemak voelen bij het leiden van rituelen. Dit zal in de loop van de tijd steeds natuurlijker verlopen. Een goede voorbereiding en organisatie zijn hierbij heel belangrijk. Alles moet klaar staan en van tevoren zijn geoefend. Hoe beter de



voorbereiding, des te makkelijker het ritueel zal verlopen. Het inwerken van vrijwilligers kan ook een onderdeel zijn van de rituele performance. Het gezamenlijk oefenen van het organiseren en uitvoeren van het ritueel kan bijdragen aan een geslaagd ritueel.

## Conclusie

In dit hoofdstuk stond de vraag centraal: hoe kunnen nieuwe rituelen worden vormgegeven in het werk van de geestelijke verzorging? Met behulp van een drietal stappen heb ik geprobeerd om het proces van ritualiseren wat concreter te beschrijven. De uitkomsten van dit hoofdstuk worden in Tabel 1 samengevat. Deze drie stappen in het ritualiseren hoeven niet altijd van elkaar gescheiden te zijn. Soms ontstaan rituelen spontaan en is er vooraf geen planning. Deze processen zijn als handvatten bedoeld om geestelijk verzorgers te helpen bij het (her)ontwikkelen van nieuwe rituelen. Het rituele thema (afscheid, viering) kan zowel de vorm voor het ritueel ontwerp als de rituele aanleiding zijn.

Tabel 1. Proces van ritualiseren

Rituele aanleiding*	Ritueel (her)ontwerp	Rituele performance
<ul style="list-style-type: none"> <li>• observatie</li> <li>• vooronderzoek</li> <li>• intake (telefonisch, op locatie)</li> <li>• interview</li> <li>• open gesprek</li> <li>• vragenlijst</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• rituele en levensbeschouwelijke identiteit</li> <li>• welke personen staan centraal in ritueel? Vanuit welke kernwaarden?</li> <li>• wat is het thema van het ritueel?</li> <li>• welke emotionele curve vindt plaats in het ritueel? (bijvoorbeeld van verdriet naar hoop)</li> <li>• inspiratiebronnen</li> <li>• creativiteit de ruimte bieden</li> <li>• verbeelding, intuïtie</li> <li>• rituele structuur, opbouw</li> <li>• tijdschema</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• natuurlijke podiumpresentatie</li> <li>• stemgebruik</li> <li>• kleding</li> <li>• zichtbaar/onzichtbaar zijn tijdens ritueel</li> <li>• improvisatievermogen</li> <li>• organisatievermogen (alles vooraf klaarleggen voor ritueel)</li> <li>• van tevoren oefenen</li> <li>• vrijwilligers inwerken</li> </ul>

\*of rituele behoefte (existentieel, spiritueel, sociaalpsychologisch, maatschappelijk, politiek)

Het proces van ritualiseren verloopt niet altijd vlekkeloos of zonder moeilijkheden. Nieuwe rituelen zijn soms geïnspireerd door bestaande rituelen. In onze geglobaliseerde en digitale wereld hebben wij kennis en toegang tot andere culturele en levensbeschouwelijke contexten. Dit kan een inspiratiebron zijn voor nieuwe rituelen, maar hier liggen tegelijk ook gevaren. Zo kunnen groepen of personen van wie het ritueel in een andere context wordt gebruikt, zich ongemakkelijk of gekwetst voelen over de manier waarop hun vertrouwde ritueel wordt hergebruikt of geherinterpreteerd. Het werken met nieuwe rituelen, zeker wanneer er



sprake is van religieuze wortels van het ritueel, vraagt om grote sensitiviteit, die in een later hoofdstuk ook besproken zal worden (zie ook Boeijen & Zijlstra, 2020; Wojtkowiak et al., 2018; Wojtkowiak, 2020). Bestaande rituelen kunnen als inspiratiebron dienen, maar het knippen en plakken van elementen uit bestaande rituelen, zeker wanneer het om rituelen gaat die niet bij de eigen levensbeschouwelijke achtergrond horen, wordt niet aanbevolen. Eerder moeten geestelijk verzorgers de kern van de rituele intentie vertalen naar een nieuwe vorm. In een later hoofdstuk zal ik hier verder op ingaan.<sup>3</sup>

## Referenties

- Alexander, J. C. (2006). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In J. C. Alexander, B. Giesen, & J. L. Mast (Eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (pp. 29-90). Cambridge University Press.
- Ammerman, N. T. (2010). The challenges of pluralism: Locating religion in a world of diversity. *Social Compass*, 57(2), 154-167. <https://doi.org/10.1177/0037768610362406>
- Boeijen, A. van, Daalhuizen, J., & Zijlstra, J. (2014). *Delft Design Guide. Perspectives - Models - Approaches - Methods*. BIS Publishers.
- Boeijen, A. van, & Zijlstra, Y. (2020). *Culture sensitive design: A guide to culture in practice*. BIS Publishers.
- Driver, T. F. (2006). *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Booksurge.
- Droogers, A., & Harskamp, A. van. (2014). *Methods for Religious Change. From Religious Studies to Worldview Studies*. Equinox.
- Dückers, M., & Rooze, M. (2011). *Rampenspirit: zorg voor de geest*. Impact, partner in Arq.
- Glasner, T., Schuhmann, C., Vaart, W. van der, & Jacobs, G. (2020). Levensbeschouwing, samenwerking en profilering. Onderzoek naar de beroepsidentiteit van geestelijk verzorgers bij de VGVZ. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(99), 10-20.
- Gordon-Lennox, J. (2017). *Crafting secular ritual: A practical guide*. Jessica Kingsley Publishers.
- Grimes, R. L. (2002). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. University of California Press.
- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Jongen, E., Haerkens, K., & Wojtkowiak, J. (2020). Afscheidsrituelen. Een handreiking voor geestelijk verzorgers en zorgverleners in tijden van COVID-19. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2020/07/050720-Afscheidsrituelen-definitieve-versie.pdf>
- Loenen, G. van (2018). 'Zolang ik zweeg teerden mijn botten weg'. Culturele en morele aspecten in een casus geestelijke verzorging. In R. van Uden & L. Vergouwen (red.), *Weerloos - weerbaar. Culturele en morele aspecten van verlies* (pp. 40-54). KSGV.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed - Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi en Sticht.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions. Why love matters for justice*. Harvard University Press.

3 Zie de bijdrage van Wojtkowiak in Deel 3.

- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and the religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process*. Aldine Transaction.
- Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion, and identification. *Current Anthropology*, 55(6), 674-695. <https://doi.org/10.1086/678698>
- Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework of ritual transformation in a globalising world. *Culture and Psychology*, 24(4), 460-476. <https://doi.org/10.1177/1354067X18763797>
- Wojtkowiak, J., Knibbe, R., & Goossensen, A. (2018). Emerging ritual practices in pluralistic society: A comparison of six non-religious European celebrant training programmes. *Journal for the Study of Spirituality*, 8(10), 77-90. <https://doi.org/10.1080/20440243.2018.1431287>
- Wojtkowiak, J. (2020). Ritualizing pregnancy and childbirth in secular societies: Exploring embodied spirituality at the start of life. *Religions*, 11(9), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel11090458>
- Wojtkowiak, J., & Jongen, E. (2020). Afscheidsrituelen in tijden van corona. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(98), 8-13.
- Wojtkowiak, J., Lind, J., & Smid, G. E. (2021). Ritual in Therapy for Prolonged Grief: A Scoping Review of Ritual Elements in Evidence-Informed Grief Interventions. *Frontiers in Psychiatry*, 11(February), 1-13. <https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.623835>

# De Rituele Rijkdom van het hindoeïsme

*Deborah de Koning*

Na mijn studie Religiewetenschappen en Theologie aan de Universiteit van Utrecht, volgde ik ook nog een master Religie en Ritueel aan de Universiteit van Tilburg. Hoewel in die laatste master de focus lag op de toerusting van studenten om ritueel specialist te worden, miste ik daar – net als in Utrecht – het kennismaken van en uitvoeren van rituelen in de praktijk. Maar dat is niet waar ik op wil focussen in deze tekst. Binnen de zojuist genoemde opleidingen heb ik mij namelijk gespecialiseerd in de studie van hindoeïsme en boeddhisme. Voor mijn huidige promotie-onderzoek (dat ik in het najaar van 2021 hoop te verdedigen) heb ik verschillende opkomende boeddhistische rituelen in Sri Lanka onderzocht. Voorafgaand aan dit onderzoek lag mijn interesse vooral op het gebied van Nederlands hindoeïsme. Het is dit laatste waar ik van droom dat geestelijk verzorgers en andere beroepsgroepen met een religieuze component in Nederland meer kennis van nemen.

Het hindoeïsme kent een zeer rijk ritueel repertoire. Naast terugkerende grootse rituele feesten, kent het hindoeïsme zestien *sanskaars*, oftewel: rituelen verbonden aan de verschillende fases van het mensenleven. Naast rituelen rond geboorte, huwelijk, en het einde van het leven, zijn er rituelen zoals de naamgeving van een kind, het nuttigen van het eerste hapje vast voedsel, en verschillende rituelen die betrekking hebben op onderwijs. De *sanskaars* markeren de overgang van de ene fase naar een andere fase van het leven. Het markeren van een volgende fase in een mensenleven vind ik persoonlijk een mooie gewoonte die nuttig is om de veranderende verhouding van kind/ouder te markeren. Daarnaast vormen veel van deze rituelen een moment van bezinning en dankbaarheid dat gedeeld kan worden met anderen: wederom is er een stap gezet in een mensenleven.

Met maar liefst 120.000 hindoes in ons land en postacademische ambtsopleiding tot Hindoe Geestelijk Verzorger aan de Vrije Universiteit Amsterdam, is een kennismaking met een van de *sanskaars* tijdens een opleiding geestelijke verzorging eenvoudig te initiëren alsook een wenselijke aangelegenheid aangezien je in de beroepspraktijk zomaar een hindoe kunt treffen.<sup>1</sup> Het bijwonen van een *sanskaar* zou wat mij betreft de ri-

1 Zie voor diverse stromingen van hindoeïsme in Nederland: *Hindus in the Netherlands* (Bakker, 2018, p. 17).

tuele competenties van de geestelijk verzorger (in opleiding) kunnen verrijken: wat leert een dergelijke sanskaar ons over de veranderende relatie ouder/kind en zouden we met name de grote stappen in de ontwikkeling die kinderen en jongeren in de eerste 20 jaar van hun leven doormaken niet veel uitgebreider mogen/moeten markeren en vieren?

### **Referenties**

Bakker, F. L. (2018). *Hindus in the Netherlands*. LIT Verlag.

# Rituele spiritualiteit in de geestelijke verzorging

## *Dimensies, repertoires, rollen*

*Thomas Quartier*

Waar mensen zich niet zomaar een houding weten te geven en woorden tekortschieten, biedt het ritueel structuur en betekenis. Die structuur geeft mensen ook in ontregelde situaties een inbedding, en die betekenis brengt ook op schijnbaar zinloze momenten openheid teweeg (Quartier, 2021, pp. 20-22). Binnen rituelen gaat het niet zozeer om een kwestie van kennis of doelgerichte ordeningsprincipes, maar om een existentiële beleving die een ontvankelijkheid voor het eigen zelf, de significante anderen en een ultieme zinhorizon opent (Quartier, 2017). Cliënten in diverse contexten op ritueel-spirituele wijze te begeleiden, hoort bij de kerntaken van geestelijk verzorgers. Ritueel staat daarbij voor de handelingsdimensie, en spiritueel voor de existentiële dimensie van de handeling binnen een spirituele betekenis horizon. Maar wat is een ritueel precies dat door diverse groepen cliënten spiritueel beleefd kan worden? Uit welke bronnen kan worden geput om structuur en betekenis te verlenen aan schijnbaar zinloze situaties? En wat is de rol van de geestelijk verzorger zelf die persoonlijk betrokken is bij die spirituele beleving maar tegelijk ook professional is?

Bij geen andere van zijn taken wordt de geestelijk verzorger zo intens met dit soort vragen geconfronteerd als bij het ritueel. Dat heeft ermee te maken dat een ritueel een concrete handeling is. De voorbereiding, het ontwerp en de reflectie erop zijn belangrijk, maar secundair ten opzichte van het handelingsmoment zelf. Daardoor leeft het ritueel van het moment. De spirituele beleving is nu of nooit, en vaak niet over te doen vanwege het performatieve karakter van het ritueel (Rappaport, 1999, pp. 37-38). Heilige teksten, gedichten, gebeden of gebaren zijn een basis voor ritueel handelen, maar ze worden pas beleefd wanneer ze daadwerkelijk in concrete situaties vorm krijgen, en dat is nooit helemaal voorspelbaar. Juist in de vaak onwennige context van de zorg waarin cliënten hun vanzelfsprekende dagelijkse ritualiseringen maar moeilijk kunnen handhaven en ook hun sociale interactierituelen niet op gewone tijden en plaatsen kunnen doorgaan, moet de vraag naar momenten van spirituele beleving steeds opnieuw gesteld worden, en er dient vooral gehandeld te worden: door cliënten, hun significante anderen en door professionals (Quartier, 2021, p. 59).

Een van de belangrijkste situaties waarin rituele beleving centraal staat, is het levenseinde. Geconfronteerd met een sterfproces, bieden rituelen de mogelijkheid om een moment te hebben waarin het naderende afscheid samen beleefd kan worden (Quartier, 2010). Kees Waaijman beschrijft de spirituele dimensie daarvan in een seculiere omgeving: “Het is de ervaring van velen die stervenden begeleiden, dat juist de laatste dagen overweldigend rijk kunnen zijn, doordat de naderende dood open tegemoet wordt getreden. Tussen het moment van de noodlottige diagnose en het feitelijke sterven kan een hele wereld opengaan” (2000, pp. 109-110). Rituelen horen bij die begeleiding. In het spirituele perspectief van Waaijman voltrekt zich een transformatie in betrokkenheid op het onvoorwaardelijke waar religieuze tradities het woordje God voor gebruiken. De wereld die daarbij open kan gaan heeft betrekking op drie niveaus: het individu dat de begrenzing van de aardse identiteit leert te aanvaarden en daardoor te overstijgen; de groep om een sterfbed heen die samen de overgang moet voltrekken; en tenslotte een ultiem doel van het leven dat tastbaar wordt door praktijken van spiritualiteit (Meier et al., pp. 45-46). Rituelen scheppen in spirituele zin een open ruimte voor transformatie met betrekking tot het zelf en de groep in het licht van een ultieme betekenis horizon.

In deze bijdrage zal ik drie centrale stappen nader bekijken die voor de rituele competentie van geestelijk verzorgers behulpzaam kunnen zijn. Ten eerste, de *rituele diagnostiek* waarin aan de hand van dimensies van ritueel gekeken wordt naar de uitgangspositie van de cliënten en hun significante anderen. Ten tweede, de rituele *enscenering* waarin een verkenning plaatsvindt van mogelijke repertoires van traditionele of persoonlijke aard. Ten derde, de rituele reflectie, waarin de geestelijk verzorger zijn of haar eigen rol in wisselwerking met die van de deelnemers afbakent aan de hand van de eigen ritueel spirituele houding. Theoretische concepten vanuit de rituele studies kunnen op deze wijze een bijdrage leveren aan het versterken van de rituele competentie van geestelijk verzorgers met betrekking tot de belevingsdimensie van het ritueel handelen bij cliënten, significante anderen en henzelf. Op het einde, ten vierde, staan we kort stil bij het begrip rituele competentie.

### **Diagnostiek: dimensies van ritueel**

Het is moeilijk om af te bakenen hoe ritueel handelen binnen de geestelijke verzorging een plek kan hebben als deze niet evident is, dat wil zeggen niet door gebruik of traditie voorgegeven wordt. Verder is het in de praktijk vaak lastig een goede manier te vinden om een ritueel ter sprake te brengen. Het performatieve moment van ritueel handelen kende in het

verleden een vanzelfsprekendheid die in onze seculiere samenleving voor de meerderheid van de cliënten verdwenen is. Wanneer iemand bijvoorbeeld met de dood geconfronteerd wordt, is het niet meer vanzelfsprekend dat de mogelijke behoefte aan een ritueel moment geëxpliciteerd kan worden. Voorgegeven rituele ordes helpen binnen religieuze tradities om deze behoefte te articuleren. Zonder die voorgegeven orde dient er een rituele diagnostiek plaats te vinden die de uitgangspositie voor rituele beleving afbakt. Een geestelijk verzorger vertelde daarover in een workshop: “Wanneer ik tegenwoordig bij een sterfbed kom, is het soms ongemakkelijk om over rituelen te spreken. De een geeft meteen aan ‘niet van de kerk’ te zijn, en de ander vindt het begrip nogal vaag. Ik probeer het dan door te zeggen: ‘Zou het niet goed zijn als u een moment had...’”

Om een moment voor rituele spiritualiteit mogelijk te maken, moet de geestelijk verzorger vaak in een kort tijdsbestek verkennen wat de uitgangspositie van de betrokkenen is. Voor dit afbakingsproces zijn handvaten nodig die eigenschappen van ritueel concreet operationaliseren (Quartier, 2010). Er bestaan veel verschillende opvattingen over welke eigenschappen een ritueel heeft. Diverse definities leggen alle hun eigen accenten (Bell, 1997, pp. 138-170). Een vaste checklijst is daarom moeilijk op te stellen. Wel is het vanuit die diversiteit mogelijk om een heuristisch model te ontwerpen dat juist ruimte laat voor de diversiteit die onder cliënten mogelijk is. Het is namelijk ook in een kleine groep vaak heel verschillend welke rituele socialisatie mensen hebben gehad. Denk aan het verschil tussen grootouders, ouders en kinderen: de een is soms nog wel in een religieuze traditie opgegroeid, de ander niet meer. Samen vormen ze een groep die ritueel handelt.

Een mogelijke basis voor een heuristisch model is de onderscheiding tussen *structuur* en *betekenis* van het rituele handelen. Vanaf het begin is er in de rituele studies aandacht voor de structuur van het handelen, en wel in tweevoudig opzicht: ten eerste heeft het ritueel een structuur die in meer of mindere mate vaststaat. Ten tweede geeft het ritueel structuur door een meer of minder vaste ordening in de tijd (temporeel) en de groep van deelnemers (sociaal) aan te brengen (Quartier, 2011, p. 148). Wanneer we een klassiek voorbeeld uit de christelijke traditie als de ziekenzalving bekijken, dan kent dit ritueel een vaste orde. Daar wordt tegenwoordig vaak creatief mee omgegaan, maar desalniettemin is de volgorde van handoplegging, zalving en gebed voorgegeven. We noemen dit de *interne* structuur van het ritueel. Vanuit deze rituele handeling ontstaat er voor de deelnemers een nieuwe ordening in de tijd: het rituele moment ordent de chaos door een nieuwe dimensie aan het afscheid te geven. Ook al is de ziekenzalving in theologische zin niet primair een stervensritueel,

krijgt zij in de praktijk door het gebruik als overgangsrite toch vaak die functie (Van Gennep, 2019). Die gezamenlijke overgang schept een band tussen de aanwezigen. Deze gemeenschapservaring (*communitas*) is eigen aan veel overgangsriten (Turner, 1967). De structuur die het ritueel aanbrengt noemen we de *externe* structuur.

In de praktijk zijn zowel de interne als ook de externe structuur relevant. Waar bevinden zich de cliënten en hun significante anderen binnen het proces dat ze samen moeten doorlopen? Gaat het om een proces dat urgent handelen vraagt of niet? Is er een lange voorbereiding geweest of niet? Vormen zij een hechte groep of niet? Is er wellicht sprake van interne spanningen, van *unfinished business*? Deze factoren bepalen mede of ze een vaste structuur van het ritueel nodig hebben om houvast te vinden of juist een losse structuur om vrijheid te ervaren.

Vanuit de structuur komt als vanzelf de vraag naar betekenis aan de orde. Rituelen kunnen namelijk niet tot hun structuurdimensie gereduceerd worden. Het onderscheid tussen een gewoonte of een techniek enerzijds en een ritueel anderzijds is de symbolische betekenis. De betekenis van rituelen is niet functioneel maar stijgt boven de alledaagse betekenis van een handeling, een object of een tekst uit. We zalven mensen ritueel niet om een fysieke wond te verzorgen. Symbolen breken met het alledaagse door hun symbolische breuk. Deze heeft door zijn meta-rationele betekenis vaak een sacrale dimensie (Chauvet, 1995, p. 330). Catherine Bell spreekt daarom van sacraal symbolisme (1997, pp. 155-158) dat religieus en ook algemeen menselijk kan zijn. Nu bestaan er in alle religieuze tradities betekenisystemen die deze sacrale dimensie articuleren. De vraag is alleen of deze articulatie herkenbaar is voor deelnemers aan huidige rituelen in de geestelijke verzorging. Velen zijn niet meer vertrouwd met klassieke betekenissen en herkennen daardoor de symbolische breuk niet die in rituele elementen zit. Wanneer je nooit van de ziekenzalving hebt gehoord, is de olie die in het ritueel wordt gebruikt, geen vanzelfsprekende betekenisdrager. Dan ontbreekt wat we de interne betekenis noemen. Deze interne betekenis is een voorwaarde voor de sacrale betekenis, dat het ritueel namelijk naar een ultieme betekenis verwijst. Dat is de externe betekenis.

Het vraagt in de praktijk veel invoelingsvermogen van de geestelijk verzorger om af te tasten in hoeverre cliënten en hun significante anderen de interne betekenis herkennen en open zijn voor de externe betekenis. Is in de spirituele biografie van de betrokkenen een herkenningspunt te vinden? Geldt dat voor alle betrokkenen of niet? Staan ze open voor een sacrale betekenis en waar zijn mogelijke referentiepunten in hun leven? Zijn deze eerder traditioneel of persoonlijk van aard?



Door het afbakenen van deze dimensies kan de geestelijk verzorger een rituele diagnostiek uitvoeren en aanknopingspunten voor de volgende stappen verzamelen, namelijk het afbakenen van een ritueel repertoire en zijn of haar eigen rol in interactie met de deelnemers. In het volgende schema vatten we de vier dimensies met reflectievragen voor de praktijk samen:

Dimensie	Reflectievragen
Interne structuur: geordend	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke rituele ordening is behulpzaam voor de cliënten?</li> <li>• Hoe vast of los zou deze ordening moeten zijn?</li> </ul>
Externe structuur: ordenend	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aan welke ordening van de tijd hebben de cliënten behoefte?</li> <li>• Welke sociale ordening kan voor cliënten ontstaan?</li> </ul>
Interne betekenis: herkenbaar	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke symbolische elementen zijn voor de cliënten herkenbaar?</li> <li>• Wat is de relatie van persoonlijke en religieuze betekenis?</li> </ul>
Externe betekenis: verwijzend	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Voor welke ultieme betekenis horizon staan de cliënten open?</li> <li>• Hoe is een articulatie van de verwijzende betekenis mogelijk?</li> </ul>

### Enscenering: rituele repertoires

Veel traditionele rituele repertoires staan tegenwoordig binnen de geestelijke verzorging ter discussie. Dat betreft zowel collectieve rituelen, zoals de wekelijkse viering, als ook persoonlijke rituelen, zoals de ziekenzalving. Zou een pluriform team geestelijk verzorgers nog wel één vaste vorm van viering moeten aanbieden, zeker als de deelname, bijvoorbeeld aan de zondagse viering, minder wordt? Is het passend om een ritueel aan een sterfbed aan te bieden dat uit één traditie komt, vaak de ziekenzalving, als de meerderheid van de patiënten daar geen aansluiting bij heeft? En hoe kun je dit blijven doen als lang niet iedere collega meer vertrouwd is met deze vormen, laat staan gelegitimeerd vanuit de religieuze traditie? Aan dit soort vragen ligt natuurlijk een praktische overweging ten grondslag, namelijk de haalbaarheid en de uitstraling van de dienst geestelijke verzorging. Nog belangrijker is echter of de gekozen rituele vorm recht doet aan de spirituele beleving van de cliënt en op een authentieke wijze kan worden aangeboden door de geestelijk verzorger.

De keuze van een geschikt repertoire was lang beperkt tot wat in de rituologie een rite genoemd wordt. Ronald Grimes beschrijft deze als volgt: “Een rite is een specifieke enscenering op concrete momenten en plaatsen die door rituele experts uitgevoerd wordt en door leden van een cultuur breed herkend wordt” (2014, p. 192). Geen van de elementen in deze omschrijving is tegenwoordig meer vanzelfsprekend. Tijden en plaatsen staan ter discussie wat betreft het beleid van de instelling: denk aan de vraag of er wel een weekendviering nodig is en of er een aparte rituele

ruimte ter beschikking staat. Wanneer we het model van Grimes volgen, is dit noodzakelijk om de meest expliciete vorm van ritueel handelen te kunnen ensceneren: “Riten zijn ‘anders’ dan gewone handelingen doordat ze ruimtelijk en temporeel apart gezet zijn” (2014, p. 192). Die andersheid van de rite draagt bij aan de spirituele beleving van deelnemers. Daarvoor is het wel van belang dat ze ruimte en tijd kunnen herkennen, voordat een symbolische betekenislaag bereikt wordt. Verder is het ook van belang dat er een expert ter beschikking staat die de nodige kennis voor de enscenering van de rite meebrengt. Ook dient hij of zij de spirituele achtergrond te hebben voor een authentieke rol binnen het handelen.

Naast de rite zijn er tegenwoordig ook veel handelingen die minder traditioneel maar eerder creatief ingevuld zijn. Daarvoor gebruikt Grimes het werkwoord ritualiseren: “Hierbij gaat het om het proces van opkomende ritens die vaak in de marge ontstaan en creatief geënceneerd worden”. Vaak worden ze niet meteen “sociaal erkend” (2014, p. 193). In de geestelijke verzorging staan velen voor de uitdaging om een nieuw ritueel te ensceneren wanneer de sociale erkenning geen direct handelingsmodel mogelijk maakt. Men kan daarbij denken aan alternatieve bijeenkomsten die buiten het patroon van de rite voor een bepaalde groep cliënten, maar ook onder familieleden of personeel passend zijn. Ook kan gedacht worden aan persoonlijke rituelen rond een sterfbed. De constructie van dit soort ritueel handelen hangt af van de persoonlijke achtergrond van de betrokkenen. Vanuit persoonlijke symbolen ontstaan betekenisvolle momenten en plaatsen. Ook is het mogelijk dat door een affiniteit met een bepaalde spirituele stroming, bijvoorbeeld meditatie, een element hiervan in een ritualisering een plek gaat krijgen. Juist wanneer er geen ritens ter beschikking staan waar mensen persoonlijk bij betrokken zijn, kan ritualisering een spirituele beleving mogelijk maken. Maar ook binnen vaste patronen kan zij voor meer openheid zorgen.

Ten slotte zijn er ook handelingen met structuur en betekenis die formeel gezien niet een ritueel genoemd zullen worden, maar die wel een impliciete symbolische betekenis kunnen hebben en een spirituele beleving mogelijk maken. Volgens Grimes zijn dit alledaagse handelingen: “Doordat het leven van alledag geritualiseerd is kunnen deelnemers in de gelegenheid gesteld worden om ensceneringen te kiezen, uit te lichten en te arrangeren die we dan ‘ritueel’ of – als ze religieus zijn – ‘liturgisch’ kunnen noemen” (2014, p. 193). Daarvoor gebruikt hij de term ritualisatie. Juist doordat het alledaagse leven in de context van de geestelijke verzorging vaak zijn herkenbare structuur en betekenis heeft verloren, biedt een rituele enscenering ervan veel mogelijkheden om met behulp van een ritueel spirituele beleving binnen de normale interactie tussen

cliënten, hun significante anderen en de geestelijk verzorger mogelijk te maken. In de praktijk is het namelijk vaak alleen maar mogelijk om rituele ensceneringen te ontwikkelen die niet te sterk onderscheiden zijn van het gewone doen en laten – of juist datgene wat men in de zorg aan alledaagse patronen van het persoonlijke en sociale leven is kwijtgeraakt. Het meest sprekende voorbeeld zijn hier cyclische ritualisaties binnen de structuur van de dag: je zogenoemde ochtend- of avondrituelen (Quartier & Geldhof, 2016, p. 23-24).

De drie vormen van ritueel handelen – rite, ritualisering en ritualisatie – vormen een continuüm van praktijken die vaak niet strikt gescheiden zijn, maar allemaal een bijdrage kunnen leveren aan een ritueel spirituele beleving binnen de geestelijke verzorging. Afhankelijk van de uitgangspositie van de cliënten en hun significante anderen staat de geestelijk verzorger voor de uitdaging om de juiste elementen vanuit de persoonlijke achtergrond van de betrokkenen en mogelijke rituele tradities te kiezen en aan te reiken. Daarbij kan ook zijn of haar eigen ritueel-spirituele identiteit een rol spelen, omdat juist de communicatie omtrent een rituele enscenering een wezenlijk dialogisch proces is. In het volgende schema vatten we de drie repertoires met reflectievragen samen:

Repertoire	Reflectievragen
Rite	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke traditionele rituele vormen passen bij de cliënten?</li> <li>• Hoe kunnen deze op herkenbare wijze geënceneerd worden?</li> </ul>
Ritualiseren	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke persoonlijke vormen kunnen met cliënten worden ontwikkeld?</li> <li>• Hoe kunnen kaders voor creatief ritualiseren worden geschapen?</li> </ul>
Ritualisatie	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke alledaagse vormen bieden impliciete rituele mogelijkheden?</li> <li>• Hoe kan spirituele beleving aan deze handelingen worden gekoppeld?</li> </ul>

### Reflectie: rollen

De geestelijk verzorger is de expert die rituele momenten voorbereidt, faciliteert, begeleidt en tegelijk ook zelf uitvoert. Wanneer de rituele diagnostiek en de keuze voor een geschikte enscenering bij willen dragen aan de spirituele beleving van de cliënten, veronderstelt dat een grondige zelfreflectie van de geestelijk verzorger: welke rol hij of zij kan spelen, in interactie met de andere deelnemers aan het ritueel (Quartier, 2011, p. 143). Dit heeft ook met zijn of haar eigen ritueel-spirituele beleving te maken. Er dient daarvoor een onderscheid gemaakt te worden tussen verschillende rollen. Waar het in het verleden vanzelfsprekend was dat een geestelijk verzorger de *voorganger* was van een traditionele religieuze rite, is dat vandaag niet meer evident. Wanneer een religieuze rite als enscenering gekozen wordt, moet de geestelijk verzorger voor zichzelf helder hebben

of zijn eigen ritueel-spirituele achtergrond deze rol mogelijk maakt, naast de vraag of de religieuze traditie waar deze rite uit voortkomt, dit toelaat.

Indien hij of zij geen voorganger kan zijn, is de rol van *begeleider* wellicht passend. Ritueel begeleiders hebben een andere rol dan voorgangers. Ze zijn niet degenen die primair handelen, maar ze helpen een cliënt of een groep om in een ritueel te kunnen handelen. Vaak is deze rol eerder aan te treffen bij ritualisering of ritualisaties als gekozen enscenering, maar niet noodzakelijk. Ook bij rituelen is het mogelijk dat de geestelijk verzorger niet de handelende persoon is maar eerder iemand die mensen aanmoedigt om te handelen. Soms dient hij of zij ook een geschikte voorganger in te schakelen, bijvoorbeeld een priester of een imam. Een voorbeeld kan dit verduidelijken: bij een sterfbed is niet duidelijk welk repertoire gekozen moet worden, maar de familieleden weten vanuit hun religieuze opvoeding in het verleden dat er een ziekenzalving bestaat. De geestelijk verzorger is zelf niet christelijk. In gesprek met de familie wordt ten eerste gezegd dat een mogelijk ritueel handelen geen sacrament in klassieke zin kan zijn, anders zou een ambtsdrager als voorganger ingeschakeld moeten worden. Dat laatste wil de familie niet. Toch is de geestelijk verzorger vanuit haar eigen beleving niet in staat om christelijke gebeden bij de centrale gebaren van handoplegging en zalving uit te spreken. Zij zorgt ervoor dat zowel zalf als ook teksten gereed zijn en nodigt de familie uit om deze te gebruiken en uit te spreken. Zij zelf leest een gedicht van een van de favoriete dichters van de stervende dat een extra betekenis geeft. De rol van de geestelijk verzorger is hier primair begeleider. Bij de religieuze onderdelen is zij empathisch aanwezig, en zij heeft vanuit haar competentie de voorbereiding gedaan. Bij het gedicht is zij voorganger.

Een ander voorbeeld is een persoonlijke ritualisering aan een sterfbed. Er is bij de betrokkenen geen aanknopingspunt voor een rite uit een bepaalde traditie. Wel blijkt dat gemeenschappelijke reizen in het gezin meer betekenen dan alleen maar recreatie. Ze staan symbool voor de verbondenheid. De familieleden benadrukken dat ook de overgang die hen nu te wachten staat, door het overlijden van hun dierbare, voor hen als een reis voelt. Samen ensceneren ze een moment van vertrek door fotoalbums te bekijken, verhalen te delen, en ook hier opent een gedicht een betekenis horizon. Dit heeft de geestelijk verzorger uit zijn persoonlijk repertoire gekozen. Hij draagt dit voor, en de familie waardeert dit zeer. Eveneens zorgt hij ervoor dat het rituele moment door het aansteken van een kaars gemarkeerd wordt en dat de familie een aantal persoonlijke symbolen van de stervende meebrengt. Opnieuw is de geestelijk verzorger primair begeleider, en in bepaalde elementen voorganger.

In het eerste geval kan de geestelijk verzorger niet voorgaan in gebed omdat dit niet met haar eigen ritueel-spirituele beleving overeenkomt, wel kan zij aanwezig zijn. Als zij wel een christelijke achtergrond had gehad, had ze ook bij de gebeden de rol van voorganger op zich kunnen nemen, maar ook zonder die achtergrond was het gebed binnen het ritueel mogelijk. Ook de rol van begeleider is een legitieme rituele rol, en hoe meer de groep zelf kan doen des te beter. In het tweede geval had de geestelijk verzorger bij de persoonlijke elementen van de ritualisering geen voorgangersrol. Hij was wel aanwezig. Bij de inkadering had hij dat wel. Dit kan anders liggen als een langdurig begeleidingsproces aan het ritueel voorafgegaan is en de geestelijk verzorger deel uitmaakt van de persoonlijke achtergrond van de cliënten. De ritueel-spirituele beleving van de persoonlijke herinnering kan soms gedeeld worden, soms niet. Begeleider-zijn betekent dan openheid creëren voor het persoonlijke dat mensen zelf invullen.

De zelfreflectie van de geestelijk verzorger heeft dus betrekking op zijn of haar ritueel-spirituele achtergrond en op zijn of haar betrokkenheid bij de persoonlijke situatie van de cliënten. Een derde factor is de verantwoordelijkheid naar de desbetreffende rituele traditie toe. Niet alles kan zomaar met religieuze teksten, symbolen en gebaren. Binnen de driehoek van zelf, ander en traditie kan de positie variëren, wanneer er in de huidige context verschillende repertoires gekozen worden en cliënten met verschillende achtergronden deelnemen (Quartier, 2011, p. 44). Daarbij is het de taak van de reflectie door de geestelijk verzorger om naar *authenticiteit* te streven (Venbrux et al., 2008). In het spanningsveld tussen trouw aan zichzelf, de cliënten en de gebruikte traditie kunnen sommige handelingen authentiek zijn, andere niet. Zo bestaat er een wezenlijk onderscheid tussen het lezen van een tekst en het uitspreken van een gebed. De mate van een eigen spirituele beleving die bij de geestelijk verzorger nodig is, verschilt. Waar een gebed per definitie een geloof in de adressant van het gebed veronderstelt, is dat bij een gelezen tekst minder het geval en zou dit ook vanuit een agnostische houding mogelijk zijn. Algemene regels zijn daarvoor moeilijk te geven; veel hangt af van de rituele zelfreflectie van de individuele persoon.

Belangrijk is hierbij dat de spirituele reflectie de concrete context en de samenstelling van de groep deelnemers dient te verdisconteren: zij zijn altijd situationeel (Stringer, 1996). Dit geldt zowel voor de cliënt en zijn of haar significante anderen als ook voor de geestelijk verzorger. De spirituele beleving hangt niet per se af van volledig gedeelde geloofsinhouden uit een bepaalde traditie. Volgens Martin Stringer is ook “situationeel geloof” mogelijk dat niet altijd op cognitief vlak onder één noemer te brengen is:

“Geloof kan zeer verschillende vormen aannemen – verhalen of beelden zijn even waardevol als rechtstreekse geloofsuitspraken” (1996, p. 229). Uit onderzoek onder deelnemers aan dodenrituelen is bekend, dat juist rituele elementen zoals het aansteken van kaarsen, het gebruik van muziek en het lezen van gedichten het sterkst gewaardeerd worden, meer dan inhoudelijk ingevulde religieuze elementen (Quartier, 2011, p. 150).

Wanneer een geestelijk verzorger dus op zoek is naar een authentieke, ritueel-spirituele beleving samen met de deelnemers, moet hij of zij door rituele reflectie een authentieke rol als voorganger en/of begeleider innemen en ruimte laten voor diverse vormen van beleving onder de deelnemers. In het volgende schema vatten we de voor de rol belangrijke referentiepunten van deelnemers, traditie en de eigen persoon met reflectievragen samen:

Rol	Reflectievragen
Deelnemers	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hoe kunnen de deelnemers authentiek betrokken worden?</li> <li>• Waar hebben ze behoefte aan een voorganger?</li> </ul>
Traditie	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Welke rollen zijn vanuit de onderliggende traditie behulpzaam?</li> <li>• Welke traditionele voorgangersrol is voor de geestelijk verzorger mogelijk?</li> </ul>
Geestelijk verzorger	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wat kan de geestelijk verzorger begeleidend aanreiken?</li> <li>• Bij welke handelingen kan hij of zij authentiek voorganger zijn?</li> </ul>

### Rituele competentie

Door de drie stappen van diagnostiek, encenering en reflectie zijn in het voorafgaande een aantal theoretische instrumenten en praktische reflectievragen aan de orde gekomen die behulpzaam kunnen zijn om binnen de geestelijke verzorging de ritueel-spirituele beleving die geestelijk verzorger, cliënten en andere deelnemers met elkaar delen, te bevorderen. Deze handvatten bieden wellicht een mogelijkheid om de rituele competentie van de geestelijk verzorger te vergroten en aan te laten sluiten bij sterk uiteenlopende situaties in de huidige praktijk. Daar horen kennis en vaardigheden uit andere gebieden van de geestelijke verzorging bij. Voor de diagnostiek is een empathische en communicatieve competentie nodig. Voor de encenering is een goede kennis van diverse rituele tradities nodig, naast een open creatieve houding voor persoonlijke ritualiseringen. Douglas Davies gebruikt voor deze competentie het begrip theologie, dat uiteraard niet beperkt mag blijven tot één traditie wanneer in een pluriforme context gehandeld wordt (2008, p. 57). Ten slotte is voor de reflectie van de geestelijk verzorger de bereidheid noodzakelijk om op existentieel vlak te verkennen waar de eigen mogelijkheden en grenzen voor het rituele handelen binnen traditionele kaders en in interactie met

vaak heel intieme constellaties van deelnemers authentiek tot hun recht kunnen komen.

We willen op het einde van deze verkenning pleiten voor een open ritueel-spirituele houding bij de geestelijk verzorger, zowel voor hen die werken vanuit een religieuze achtergrond als ook bij hen die een andere achtergrond hebben. Om “werelden open te kunnen laten gaan”, zoals we met Waaijman aan het begin van onze verkenning hebben gezegd, is het nodig om met de mogelijkheden te beginnen, niet met de beperkingen. Vanuit een existentiële betrokkenheid staat de geestelijk verzorger dan open voor elke vorm van ritueel-spirituele beleving. Zijn competentie bestaat er dan in vanuit deze houding een ritueel te begeleiden en/of erin voor te gaan waar cliënten en hun significante anderen in een zorgbehoevende situatie vaak niet zelf toe in staat zijn. Deze rituele competentie onderscheidt de geestelijk verzorger van andere professionals en biedt mogelijkheden voor een vorm van rituele spiritualiteit die binnen de zorg anders vaak geen ruimte krijgt.

## Referenties

- Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Chauvet, L.-M. (1995). *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Liturgical Press.
- Davies, D. (2008). *The Theology of Death*. T&T Clark.
- Geldhof, J., & Quartier, T. (2016). *Getijden van het leven. Over liturgie en bidden*. Halewijn.
- Grimes, R. L. (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford University Press.
- Meier, A., O'Connor, T., & Van Katwyk, P. (2005). *Spirituality and Health. Multidisciplinary Explorations*. Wilfrid Laurier University Press.
- Quartier, T. (2010). 'Deathbed Rituals. Roles of Spiritual Caregivers in Dutch Hospitals.' *Mortality*, 15(2), pp. 107-121. <https://doi.org/10.1080/13576275.2010.482769>
- Quartier, T. (2011). *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*. LIT Verlag.
- Quartier, T. (2017). *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen voor klooster, kerk en wereld*. (2de druk). Bernemedica.
- Quartier, T. (2021). *Rituale leben. Erkundungen im Mönchtum*. Echter Verlag.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion and the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- Stringer, M. D. (1996). 'Towards a situational theory of belief'. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 27/3, 217-234.
- Turner, V. W. (1967). *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Aldine.
- Van Gennep, A. (2008). *The Rites of Passage*. The University Chicago Press.
- Venbrux, E., Heessels, M., & Bolt, S. (2008). *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*. Meinema.
- Waaijman, K. (2000). *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kok.



# De rituele driehoek

## *Hoe handelingen, voorwerpen en plaatsen helpen om te gaan met levensgebeurtenissen*

*Brenda Mathijssen*

### **Inleiding**

“Je moet het een plek geven.” Veel mensen ontvangen dit goedbedoelde advies wanneer zij te maken krijgen met trauma, verlies of een andere grote verandering in het leven. En bij velen roept deze uitdrukking de nodige irritatie op. Iets of iemand een plekje geven zou bijvoorbeeld suggereren dat je een persoon of een ervaring kunt loslaten, dat deze niet langer van invloed mag zijn op je leven, of dat je gevoelens kunt controleren en afbakenen. De werkelijkheid blijkt vaak een stuk dynamischer en weerbarstiger. Dit betekent echter niet dat iets een plekje geven per definitie zinloos of verkeerd is. Sterker nog, plaats kan juist een grote rol spelen in processen van zin- en betekenisverlening.

Dit hoofdstuk bespreekt hoe mensen, voornamelijk geestelijk verzorgers, rituelen kunnen inzetten bij het omgaan met grote veranderingen of levensgebeurtenissen zoals overlijden, ziekte, scheiding of trauma. In het bijzonder analyseer ik de rituele driehoek van handeling, voorwerp en plaats. Door ritueel te handelen met een bepaald voorwerp op een bepaalde plaats kunnen mensen gebeurtenissen en emoties een (tijdelijke) plaats geven. Tot deze plaats of tot dit plaatsen, kunnen mensen zich vervolgens steeds opnieuw verhouden. Ik beargumenteer dat het model van de rituele driehoek een bruikbare methodiek kan zijn voor geestelijk verzorgers en voor anderen die rituelen willen ontwerpen, uitvoeren of evalueren.

Om dit argument te maken, komt een aantal zaken aan bod in dit hoofdstuk. Ten eerste bespreek ik verschillende soorten en kwaliteiten van ritueel om inzicht te geven in rituelen die geestelijk verzorgers kunnen tegenkomen en kunnen inzetten in de praktijk.<sup>1</sup> Ten tweede introduceer ik de rituele driehoek: wat is de rol van rituele handelingen, voorwerpen en plaatsen in relatie tot grote veranderingen en levensgebeurtenissen? Vervolgens komen twee casussen aan bod die illustreren hoe de rituele driehoek in de praktijk werkt en hoe geestelijk verzorgers en anderen

1 De term ritueel verwijst in dit hoofdstuk naar ritueel als concept. Met rituelen, het ritueel of een ritueel verwijs ik naar concrete rituele praktijken.



deze kunnen inzetten bij het ontwerpen, uitvoeren en evalueren van rituelen. De eerste casus komt uit de praktijk van geestelijke verzorging en gaat over het omgaan met trauma. De tweede casus komt uit mijn onderzoek naar rouwrituelen en gaat over het omgaan met de overledene. Het hoofdstuk eindigt met een korte conclusie en met een uitnodiging tot reflectie op de eigen rituele praktijk.

### Soorten rituelen

Rituelen zijn er in vele soorten en maten. Om te begrijpen wat rituelen zijn en doen, is het behulpzaam ze te classificeren. Een bekende typologie is die van Catherine Bell (1997, p. 94). Zij onderscheidt zes soorten rituelen, die ook binnen de geestelijke verzorging vindbaar zijn.<sup>2</sup> Ten eerste overgangsriten die te maken hebben met de as van het leven, bijvoorbeeld rond geboorte, huwelijk of dood. Denk aan rituelen rond het levenseinde in een hospice of in een verzorgingshuis. Ten tweede kalenderrituelen, op de as van het jaar, die betrekking hebben op de seizoenen of op herdenking. Een jaarlijkse herdenkingsbijeenkomst, Eid-al-Fitr of kerstviering zijn hier voorbeelden van. Ten derde uitwisselings- en gemeenschapsriten, waarbij mensen iets offeren, vragen of uitwisselen. Denk bijvoorbeeld aan een gebed, het maken van een huisaltaar, het branden van kaarsen, of aan het offeren van voedsel aan goden, voorouders of de natuur. Ten vierde onderscheidt Bell onheilsriten, waarmee mensen een verstoorde of chaotische situatie herstellen, bijvoorbeeld door middel van genezing, bezwering, bescherming of reiniging. Gezamenlijk bidden of mediteren met het oog op genezing, of het uitvoeren van een ziekenzalving zijn hier illustratief. Ten vijfde riten van feesten, vasten en festivals die dikwijls door grote gemeenschappen worden gedeeld en uitgedragen; en waarbij er vaak een publieke manifestatie plaatsvindt. Zulke feesten en evenementen kunnen variëren van het Sinterklaasfeest tot het WK voetbal. Tot slot spreekt Bell over politieke rituelen die de macht van instituties, zoals een politieke partij of het koningshuis, vormgeven, zichtbaar maken en vergroten. Voorbeelden die we in de praktijk van de geestelijke verzorging tegenkomen, zijn het afleggen van de Nederlandse artseneed, het benoemen van een afdelingshoofd of het dragen van specifieke kostuums zoals doktersjassen.

2 De typologie van Bell laat verschillen tussen soorten rituelen zien, maar het is belangrijk op te merken dat sommige rituelen in meerdere categorieën passen. Een stervensritueel kan bijvoorbeeld kenmerken vertonen van zowel een overgangsrite als een onheilsrite.

### Kwaliteiten van ritueel

Hoewel de zes soorten rituelen in de typologie van Bell van elkaar verschillen, vertonen ze tevens een aantal overeenkomstige kwaliteiten. Deze kwaliteiten zijn van belang voor de praktijk van de geestelijke verzorging omdat ze laten zien wanneer, hoe en met welk doel rituelen ingezet kunnen worden – hoewel ritueel niet per se effectief of productief hoeft te zijn (Quack & Sax, 2010). Ik maak gebruik van de indeling van Corja Menken-Bekius (2001) om drie kwaliteiten van ritueel te onderscheiden. Ten eerste spreekt Menken-Bekius over de psychohygiënische kwaliteit van ritueel. Dit betekent dat rituelen, in zowel positieve als negatieve zin, kunnen bijdragen aan het welbevinden van het individu (Hobson et al., 2018). Rituelen doen dit op twee manieren. Om te beginnen hebben rituelen een ordenende of positionerende kwaliteit (Bell, 1997; Douglas, 1966). Rituelen bieden houvast, structuur, en helpen gebeurtenissen en ervaringen in een betekenisvol kader te plaatsen (Quartier, 2011). Door middel van rituelen kunnen mensen de weerbarstige werkelijkheid bezweren. Ritueel handelen geeft dus (een gevoel van) controle (Womack, 2005). Daarnaast hebben rituelen een expressieve of kanaliserende kwaliteit (Post, z.d.). In rituelen kunnen mensen hun emoties en gevoelens tot uitdrukking brengen en deze kanaliseren. Omdat complexe emoties tastbaar gemaakt worden in ritueel, kan ritueel ook ontlasting of geruststelling brengen. Rituelen bieden bovendien een afgebakende plek voor emoties. Daardoor kunnen zij ook een moratorium creëren, een pauze of stilte, een moment van rust.

De tweede kwaliteit van ritueel die Menken-Bekius onderscheidt, is de sociale kwaliteit (2001). Deze heeft drie aspecten. Rituelen kunnen de sociale cohesie binnen een gemeenschap bestendigen en bevorderen, en een gevoel van gemeenschappelijkheid of *communitas* oproepen (Turner, 1969). Rituelen kunnen tevens de (veranderende) sociale status van een individu binnen een groep markeren (Driver, 2006; Van Gennep, 1960). Vanwege het ja-woord in het huwelijksritueel wordt iemand bijvoorbeeld tot huwelijkspartner. Er is een ritueel nodig om die sociale transformatie te bewerkstelligen en deze kan alleen maar ongedaan worden gemaakt door meer ritueel handelen. Denk bijvoorbeeld aan een scheidings- of uitvaartritueel, waardoor men de status van weduwe/weduwenaar, gescheiden of alleenstaand krijgt. Door middel van rituelen kunnen mensen ook op een meer informeel niveau sociale relaties en banden smeden, of deze vernieuwen, versterken of verzwakken (Mathijssen, 2018). Denk bijvoorbeeld aan bidden of aan het branden van een kaars, waardoor een gevoel van nabijheid gecreëerd wordt met een ander.

De derde kwaliteit van ritueel die ik met Menken-Bekius onderscheid is de noëtische of symbolische (2001). Ritueel is een vorm van communicatie: er worden kennis en betekenissen in overgedragen (Womack, 2005). Ook dit heeft drie kenmerken. Welke kennis overgedragen wordt, en hoe deze verstaan wordt door de betrokkenen, is ten eerste situationeel. Het is afhankelijk van de concrete aanleiding voor het ritueel en van de culturele context; van de bredere tradities en kaders van waaruit het ritueel vorm krijgt (Adamson & Holloway, 2013). De communicatie die in ritueel plaatsvindt, speelt zich daarnaast veelal af op een symbolisch niveau. In ritueel wordt niet alleen verwezen naar de concrete alledaagse betekenis van een handeling, gebaar, voorwerp, persoon of plaats, maar tegelijkertijd naar de transcenderende betekenis; naar de betekenis die de handeling overstijgt (Geertz, 1973; Grimes, 2013, p. 319). Wanneer een kind gedoopt wordt of wanneer een overledene ritueel gewassen of besprenkeld wordt, gebruiken we water vanwege de alledaagse betekenis: water maakt schoon, je kunt er de afwas mee doen. In het ritueel wordt deze alledaagse betekenis naar een hoger plan getild: de ziel wordt gereinigd of de zonden worden weggewassen. Wat de communicatie in rituelen tot slot kenmerkt, is dat deze polyfoon of multivocaal is. Eén enkel symbool kan door verschillende mensen op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Zo kan één symbool verschillende mensen samenbrengen en de sociale cohesie bevorderen (Bourdieu, 1991, p. 166).

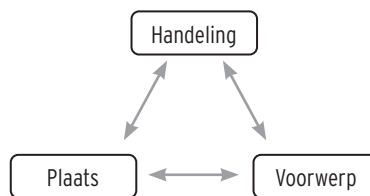
Ik heb nu verschillende soorten rituelen besproken die geestelijk verzorgers in de praktijk kunnen tegenkomen. Daarbij kunnen geestelijk verzorgers de vragen stellen: met wat voor type ritueel heb ik hier te maken? Of aan wat voor soort ritueel is er behoefte? Tevens heb ik, in navolging van Menken-Bekius, gekeken naar de psychohygiënische, sociale en noëtische kwaliteiten van ritueel. Het is behulpzaam om op deze kwaliteiten te reflecteren wanneer geestelijk verzorgers een ritueel ontwerpen of evalueren in de praktijk: hoe kan dit ritueel bijdragen aan het welbevinden van het individu? Wat wil dit ritueel bewerkstelligen met het oog op sociale cohesie, sociale status of sociale relaties? En wat kan er in dit ritueel worden gecommuniceerd? De volgende stap die een geestelijk verzorger kan zetten, is het daadwerkelijk ontwerpen, uitvoeren en evalueren van een ritueel. Maar hoe kunnen zij de abstracte kwaliteiten van ritueel vertalen naar een concrete rituele praktijk? Hierbij komt de rituele driehoek van pas.

### **De rituele driehoek: handeling, voorwerp en plaats**

De rituele driehoek is een model of een schematische weergave van ritueel. Met behulp van dit model kun je de functie en betekenis van een ritueel beschrijven op basis van drie elementen: een handeling, een voorwerp

en een plaats (Figuur 1). Deze drie elementen zijn nauw met elkaar verbonden: door middel van handelingen verplaatsen mensen voorwerpen in de ruimte.<sup>3</sup> Door de complexiteit van ritueel tot deze drie elementen te reduceren, kunnen we gemakkelijker inzicht krijgen in de kern van het ritueel, bijvoorbeeld wanneer we een ritueel evalueren. Tevens functioneren de drie elementen als bouwstenen om een ritueel te ontwerpen. Het model van de driehoek impliceert niet dat andere elementen, zoals bronnen, actoren of tijden, geen rol kunnen spelen in een ritueel of dat deze elementen per definitie minder relevant zijn (Grimes, 2013).

De drie elementen in de driehoek verdienen nadere uitleg. Ten eerste zien we dat elk ritueel uit een concrete handeling of uit een reeks handelingen bestaat. Mensen doen iets in ritueel, zoals bewegen, spreken, dansen, bidden, zingen of zwijgen. Deze handelingen zijn veelal performatief, ze dragen een bepaalde betekenis uit. Ten tweede zien we dat voorwerpen centraal staan in ritueel. Wanneer mensen handelen, doen ze vaak iets met voorwerpen of met dingen (Ingold, 2011). Bij het bidden gebruiken mensen bijvoorbeeld een foto of steken zij een kaars aan. Ook het lichaam van de betrokkenen kan een belangrijke rol vervullen in het ritueel. Zoals levenloze artefacten iets kunnen belichamen, kunnen de lichamen van de rituele deelnemers dat ook. Ten derde voltrekken rituele handelingen zich altijd op een bepaalde plaats: binnens- of buitenshuis, in het park, op een plein, in een aula of een kerk. In ritueel wordt van een bepaalde ruimte een plaats gemaakt, dat wil zeggen: een plek met een specifieke betekenis of functie (Massey, 2005; Seamon, 2014). Zo kan de plaats verbonden zijn met speciale herinneringen voor de betrokkenen of een veilige en afgebakende plek bieden aan emoties. Ook krijgen dingen vaak een plaats in ritueel, op zowel symbolische als letterlijke wijze. De handeling van het plaatsen kan dus van betekenis zijn.



**Figuur 1: De rituele driehoek van handeling, voorwerp en plaats**

- 3 Het model van de rituele driehoek is gebaseerd op mijn onderzoek naar de informele en individuele rouwrituelen van nabestaanden (Mathijssen, 2018). Dit onderzoek liet zien dat handelingen, materiële voorwerpen en concrete plaatsen een centrale plek innemen in rouwrituelen van nabestaanden (zie casus 2).

## Casussen uit de praktijk en uit onderzoek

Aan de hand van twee casussen zal ik nu illustreren hoe mensen, in het bijzonder geestelijk verzorgers, de rituele driehoek kunnen inzetten om een ritueel te ontwerpen, uit te voeren en te evalueren. De eerste casus komt uit de praktijk van geestelijke verzorging en gaat over het omgaan met trauma (Zuidema et al., 2019)<sup>4</sup>. De tweede casus komt uit mijn onderzoek naar rouwrituelen en gaat over het omgaan met de overledene (Mathijssen, 2018).

### Casus 1: Ritueel omgaan met een jeugdtrauma

In het kader van het *Case Studies Project* beschrijven Joke Zuidema, Martin Walton en Sjaak Körver (2019) hoe een ritueel kan worden ingezet voor het omgaan met een jeugdtrauma. Het beschreven ritueel werd ontworpen en uitgevoerd door Zuidema en vond plaats in het verpleeghuis waar zij als geestelijk verzorger werkzaam is. Ik beschrijf hier kort de aanleiding en het doel van het ritueel, de uitvoering van het ritueel en de afloop van het ritueel.<sup>5</sup> Daarna zal ik de aandacht vestigen op de elementen uit de rituele driehoek: handeling, voorwerp en plaats. Hoe kunnen we deze inzetten om het ritueel te evalueren? En hoe kunnen we deze gebruiken om een dergelijk ritueel te ontwerpen?

#### *Aanleiding, uitvoering en afloop van het ritueel*

Wanneer de geestelijk verzorger een bezoek brengt aan mevrouw B, een rustige vrouw met de ziekte van Alzheimer die verblijft op de psychogeriatrische afdeling van het verpleeghuis, merkt zij dat mevrouw B graag wil vertellen over haar ervaringen met huiselijk geweld en alcoholisme in haar jeugd. Telkens wanneer de geestelijk verzorger mevrouw B treft, komt dit verhaal naar voren en de geestelijk verzorger vermoedt dat er sprake is van een trauma. Na een aantal maanden besluit de geestelijk verzorger dat er “iets moet gebeuren om te proberen dit trauma een plek te geven” (Zuidema et al., 2019, p. 49). Hiermee wordt niet gesuggereerd dat mevrouw B het trauma moet loslaten, maar wordt verkend hoe zij zich op een heilzame manier tot haar trauma kan verhouden.

De geestelijk verzorger kiest ervoor om een ritueel uit te voeren waarbij briefjes verbrand worden. Mevrouw B en de geestelijk verzorger nemen plaats aan een tafel in het stiltecentrum en de geestelijk verzorger legt uit waarom ze daar zijn. Mevrouw B vertelt opnieuw over haar jeugd

4 Zie de bijdrage van Zuidema in Deel 1.

5 Mijn beschrijving is enigszins selectief en beperkt. Voor de volledige beschrijving verwijs ik naar het volledige artikel.

en de geestelijk verzorger stelt voor om voor alle betrokken gezinsleden, inclusief mevrouw B zelf, een kaarsje aan te steken en elk van hen bij naam te noemen. Daaropvolgend helpt de geestelijk verzorger mevrouw B om aan ieder gezinslid een briefje te schrijven met een korte boodschap. De geestelijk verzorger legt uit dat mevrouw B de briefjes vervolgens kan verbranden en zo “de boodschap kwijt kan raken” of “bij God [kan brengen]” (Zuidema et al., 2019, p. 50). Mevrouw B verbrandt de briefjes vol overtuiging en is betrokken bij het ritueel. Nadat de geestelijk verzorger de kaarsen dooft, verlaten zij en mevrouw B het stiltecentrum. Mevrouw B lijkt tevreden en neemt weer plaats in de huiskamer.

In de daaropvolgende weken spreekt mevrouw B niet meer over haar jeugdtrauma, maar na anderhalve maand komt het weer naar voren in het gesprek met de geestelijk verzorger. De geestelijk verzorger besluit het ritueel te herhalen, waarop het verhaal over de jeugd weer naar de achtergrond verdwijnt. Dit komen en gaan herhaalt zich in de daaropvolgende maanden en jaren, tot aan het overlijden van mevrouw.<sup>6</sup>

#### *De rituele driehoek: evaluatie en ontwerp van het ritueel*

Hoe kunnen we dit ritueel nu duiden met behulp van de beschreven rituele typologie, rituele kwaliteiten en rituele driehoek? Allereerst zien we dat de geestelijk verzorger zich bewust is van een rituele behoefte bij de ander. Op basis daarvan formuleert ze een ritueel doel, namelijk een plek geven aan het jeugdtrauma. Dit doel is nauw verbonden met de psychohygiënische en sociale kwaliteiten van ritueel. In relatie tot het doel kiest de geestelijk verzorger voor een type ritueel, namelijk een onheilsritueel waarbij een verstoorde situatie door middel van bezwering, genezing of reiniging wordt hersteld. Vervolgens geeft ze het ritueel concreet vorm: ze besluit om mevrouw B briefjes (voorwerp) te laten schrijven en te laten verbranden (handeling) aan een tafel in het stiltecentrum van het verpleeghuis (plaats). Met deze handeling geeft zij een plek (plaats) aan datgene waarnaar het ritueel verwijst: het jeugdtrauma.

De drie elementen uit de driehoek spelen elk een belangrijke rol in dit ritueel. De geestelijk verzorger gebruikt ten eerste een voorwerp: briefjes. Dit voorwerp werkt in het ritueel omdat het de symbolische betekenis van de rituele handeling kan dragen. De briefjes vertegenwoordigen de gezinsleden van mevrouw B en stellen hen present in het ritueel. Door vervolgens iets met de briefjes te doen, kan er genezing of reiniging plaatsvinden. Bij het ontwerpen of evalueren van een ritueel is het belangrijk

6 In werkelijkheid reageert mevrouw B op verschillende manieren op de herhaling van het ritueel. Voor deze details, zie het volledige artikel van Zuidema et al., 2019.

op te merken dat niet elk voorwerp een dergelijke rituele functie kan vervullen. Het voorwerp moet verbonden zijn met de betrokkene(n) – denk bijvoorbeeld aan een persoonlijke foto, een kledingstuk of een urn – of moet door middel van ritueel handelen verbonden kunnen worden met de persoonlijke biografie – zoals de briefjes in de casus.

De geestelijk verzorger richt zich vervolgens op de rituele handeling. Door een boodschap op de briefjes te schrijven, kan mevrouw B uitdrukking geven aan de relatie die ze heeft met de individuele gezinsleden en haar bijbehorende gevoelens. Door de briefjes te verbranden, kan mevrouw B die relaties en gevoelens vervolgens een andere plaats geven. De geestelijk verzorger in de casus kiest er voor om het jeugdtrauma van mevrouw B (symbolisch) te genezen door middel van verbranding. De alledaagse reinigende eigenschap van vuur wordt zo succesvol vertaald naar het symbolische niveau. Het is belangrijk op te merken dat dit reinigen ook in andere handelingen uitgedrukt had kunnen worden, bijvoorbeeld door het te benoemen, op te schrijven of te tekenen. En in plaats van verbranden, had de geestelijk verzorger het jeugdtrauma bijvoorbeeld kunnen wegspoelen met water. Rituele handelingen worden dus niet alleen ontworpen op basis van het rituele doel, maar ook op basis van de persoonlijke voorkeuren, biografie en culturele kaders van de betrokkenen. Daarnaast spelen ook praktische omstandigheden een rol. Als er bijvoorbeeld geen vuur gebruikt mag worden in een bepaalde instelling, moet er een alternatief gezocht worden.

De casus laat ook zien dat *plaats* een fundamentele rol speelt in het ritueel. Ten eerste moet het jeugdtrauma van mevrouw B een symbolische plaats krijgen: door middel van het ritueel kan ze dit “kwijtraken” of “bij God brengen”. Om dit te bewerkstelligen, moet het trauma ook een letterlijke plaats krijgen in het ritueel. Door het letterlijke verbranden van de briefjes, wordt het trauma in symbolische zin genezen of gereinigd. Ten tweede speelt de locatie van het ritueel een rol. Omdat het ritueel plaatsvindt op een afgebakende plek, aan een tafel in het stiltecentrum, kan mevrouw B het trauma op die plaats achterlaten. Na het doven van de kaarsen, wanneer ze teruggaat naar de huiskamer, hoeft ze het trauma niet met zich mee te dragen. Het helende effect van het ritueel wordt dus versterkt door de plaats van het ritueel.

Tot slot laat de casus zien dat de ervaring van mevrouw B dynamisch is: na verloop van tijd komt het trauma opnieuw ter sprake. Het jeugdtrauma verdwijnt dus niet door middel van het ritueel en het krijgt ook geen permanente plek. Het ritueel helpt mevrouw B echter wel om zich, wanneer dat nodig is, opnieuw tot haar jeugdtrauma te verhouden. Door het ritueel nogmaals uit te voeren, krijgt het trauma weer een plaats. Het



ritueel omgaan met levensgebeurtenissen en veranderingen is dus geen eenmalige activiteit, maar een continu proces.

### **Casus 2: Plaats geven aan de aan- en afwezigheid van de overledene**

Nabestaanden onderhouden vaak sociale relaties met hun overledenen (Klass & Steffen, 2018). In mijn onderzoek heb ik bestudeerd hoe nabestaanden informele rituelen gebruiken, vooral in de huiselijke sfeer, om de relatie met hun overledene te onderhouden, te versterken of juist te verzwakken (Mathijssen, 2018). Steeds kwam naar voren dat nabestaanden hun overledene present stelden door middel van materiële voorwerpen, zoals foto's, kleding of een urn, en dat zij de relatie met hun overledene vervolgens aanpasten door deze voorwerpen te verplaatsen; door ze een meer of minder prominente plek te geven in het dagelijks leven. Door dit rituele handelen probeerden nabestaanden steeds een balans te vinden tussen de aan- en afwezigheid van hun overledene.

Hier bespreek ik een concrete casus van een nabestaande, mevrouw M. De casus is een voorbeeld van een ritueel dat door een nabestaande zelf, informeel en intuïtief, is uitgevoerd. Een dergelijk ritueel kan ook bewust worden ingezet in de praktijk van de geestelijke verzorging. Verderom wordt de methodiek van de rituele driehoek toegepast om het ritueel te ontwerpen en te evalueren.

#### *Aanleiding, uitvoering en afloop van het ritueel*

Na het overlijden van haar moeder heeft mevrouw M een as-sieraad laten maken: een bedeltje met as van haar moeder. In een interview vertelt mevrouw M mij over het sieraad en over haar rituele handelingen met het sieraad:

In het begin droeg ik het bedeltje aan mijn armband. Die heb ik aangedaan en niet meer afgedaan. Toen maakte ik er een ketting van en heb ik haar om mijn nek gedaan. Toen heb ik haar [bij mijn hart] gedragen en ik dacht, dat is mooi, dan heb ik haar altijd bij me. Toen dacht ik: hoe lang is ze nu dood? Acht maanden... dus ik had het zeven maanden gedragen. En [ik had steeds gezegd] nee, ons ma gaat overal mee naar toe. Maar op een gegeven moment had [ik] er geen lekker gevoel meer bij. Ze moest eraf. Op een gegeven moment stond ik voor de spiegel en dacht: Waar ben je mee bezig?! [...] Om altijd je moeder aan te hebben. Ik heb haar afgedaan en niet meer aangedaan. [...] Ik denk dat ik het rouwen op die manier gedaan heb. Dat ik haar gewoon bij me gedragen heb. En nu heb ik zoiets van, het is klaar. Ik leg haar daar neer [wijst naar een doosje in de kast, een urn met as van haar moeder]



en het is goed. Elke week zet ik daar bloemen en ik zeg haar: ‘Nou ma, je hebt nieuwe bloemen’. Ik vergeet haar niet, maar het is goed zo.

*De rituele driehoek: evaluatie en ontwerp van het ritueel*

Ook dit ritueel kunnen we duiden met behulp van de beschreven rituele typologie, kwaliteiten en driehoek. We zouden dit ritueel kunnen interpreteren als overgangsritueel, waarbij de relatie tussen mevrouw M en haar moeder verandert. Moeder maakt de transitie van de wereld van de levenden naar de wereld van de doden, en mevrouw M transformeert in sociaal opzicht van kind naar wees en van kind naar moeder. In het verhaal van mevrouw M wordt duidelijk dat een verandering in de affectieve relatie met haar moeder steeds aanleiding is voor het uitvoeren van een rituele handeling. Het ritueel handelen heeft dus een sociaal en psychohygiënisch doel.

Om te evalueren en te begrijpen hoe mevrouw M vormgeeft aan de veranderende relatie met haar moeder, komt de rituele driehoek van pas. Mevrouw M maakt gebruik van een ritueel voorwerp: het as-sieraad. Door middel van dit sieraad wordt moeder present gesteld in het ritueel. Het sieraad bevat letterlijk een stukje van moeder, haar as, maar functioneert tevens als een symbool voor moeder. Door het as-sieraad te verplaatsen, verandert mevrouw M telkens haar relatie met haar moeder. Door het bedeltje (voorwerp) te verplaatsen (handeling) van haar armband naar de ketting om haar nek (plaats), krijgt ook moeder een andere plek: een plek dicht bij haar hart. En door het bedeltje (voorwerp) vervolgens af te doen en weg te leggen (handeling), in de kast bij de urn (plaats), neemt mevrouw M juist afstand van haar moeder. Moeder is aanwezig in het leven van mevrouw M, maar heeft een afgebakende plek in huis gekregen. Een plek die in de toekomst opnieuw kan veranderen.

Op basis van de rituele driehoek zouden we een dergelijk ritueel ook kunnen ontwerpen. Door een voorwerp te vinden dat de overledene toebehoort, of een voorwerp dat verbonden kan worden met de overledene, kan de overledene present gesteld worden in het ritueel. Op basis van de behoefte van de betrokkenen, kan er vervolgens een plek voor de overledene gevonden worden. Ervaart iemand dat de overledene te sterk aanwezig is in huis, dan kan de overledene buitenshuis een plek krijgen: bijvoorbeeld in de tuin, in een park, op de begraafplaats of op een andere favoriete plek. Een foto kan verplaatst worden van nachtkastje, naar woonkamer, naar kast. As kan uitgestrooid worden en spullen kunnen gedoneerd worden. Heeft iemand juist behoefte aan een grotere nabijheid van de overledene, dan kan men een herdenkplek inrichten, een kaars branden of een praatje maken. Het lievelingsgerecht van de

overledene kan bereid worden, of men kan een specifiek kledingstuk of sieraad dragen. Het zijn vaak kleine handelingen met alledaagse voorwerpen op concrete plaatsen die de complexiteit en dynamiek van rouw kunnen vatten en kunnen helpen bij het omgaan met het verlies van een naaste. Dit gebeurt veelal intuïtief, maar kan ook bewust worden ingezet door geestelijk verzorgers die in hun praktijk met rouw te maken hebben.

### Conclusie

Dit hoofdstuk heeft laten zien dat rituelen invloed hebben op het welzijn van het individu en op sociale relaties. Tevens is geïllustreerd dat rituelen communicatief zijn; dat ze bepaalde kennis overdragen. Vanwege deze psychohygiënische, sociale en noëtische kwaliteiten worden rituelen vaak ingezet – door geestelijk verzorgers en door mensen zelf – bij grote veranderingen of levensgebeurtenissen, zoals overlijden, ziekte, scheiding of werkloosheid. Rituelen kunnen dan ruimte bieden aan gevoelens van schuld, verlies of eenzaamheid, ze kunnen mensen (een gevoel van) controle over de werkelijkheid geven, of hen helpen om een sociale transformatie te bewerkstelligen. Dat rituelen zo een waardevol doel kunnen dienen, is veel geestelijk verzorgers bekend. Maar hoe vertaal je de vaak abstracte en complexe behoefte aan ritueel nu naar een concrete rituele praktijk?

Dit hoofdstuk heeft het model van de rituele driehoek aangedragen als methodiek om rituele praktijken te ontwerpen, uit te voeren en te evalueren. De driehoek bestaat uit drie rituele elementen die met elkaar verbonden zijn: handeling, voorwerp en plaats. Door ritueel te handelen met een bepaald voorwerp op een bepaalde plaats kunnen mensen gebeurtenissen, personen, relaties en/of emoties present stellen in het ritueel en deze een (tijdelijke) nieuwe, andere of afgebakende plaats geven. Zo kunnen mensen complexe veranderingen of grote levensgebeurtenissen letterlijk een plek geven in het dagelijks leven.

Op basis van twee casussen, één over een jeugdtrauma en één over rouw, heb ik bovendien geïllustreerd hoe de rituele driehoek gebruikt kan worden in de praktijk van de geestelijke verzorging. Door het evalueren van de handelingen, voorwerpen en plaatsen in een ritueel kunnen geestelijk verzorgers tot de kern van het ritueel komen en de functie en betekenis van het ritueel beschrijven. Tevens kunnen handelingen, voorwerpen en plaatsen gebruikt worden als bouwstenen om rituelen te ontwerpen.

## Referenties

- Adamson, S., & Holloway, M. (2013). Symbols and symbolism in the funeral today. *Journal for the Study of Spirituality*, 3(2), 140-155. <https://doi.org/10.1179/2044024313Z.00000000010>
- Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Polity Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge and Kegan Paul.
- Driver, T. (2006). *Liberating rites. Understanding the transformative power of ritual*. Booksurge.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Grimes, R. L. (2013). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2018). The psychology of rituals: An integrative review and process-based framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260-284. <https://doi.org/10.1177/1088868317734944>
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Klass, D., & Steffen, E. (2018). *Continuing bonds in bereavement. New directions for research and practice*. Routledge.
- Massey, D. (2005). *For space*. Sage.
- Mathijssen, B. (2018). Transforming bonds: Ritualising post-mortem relationships in the Netherlands. *Mortality*, 23(3), 215-230. <https://doi.org/10.1080/13576275.2017.1364228>
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Post, P. (z.d.). *Klein ritueel bestek. Inleiding in rituelen en de studie ervan*. Parthenon.
- Quack, J., & Sax, W. (2010). Introduction: The efficacy of rituals. *Journal of Ritual Studies*, 24(1), 5-12. <https://www.jstor.org/stable/44368817>
- Quartier, T. (2011). *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*. LIT Verlag.
- Seamon, D. (2014). Place attachment and phenomenology: The synergistic dynamism of place. In L. Manzo & P. Devine-Wright (Eds.), *Place attachment: Advances in theory, methods and applications* (pp. 11-22). Routledge.
- Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Aldine Transaction.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. The University of Chicago Press.
- Womack, M. (2005). *Symbols and meaning. A concise introduction*. AltaMira Press.
- Zuidema, J., Walton, M., & Körver, S. (2019). Wordt vervolgd: Een ritueel in de herhaling bij dementie. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 22(95), 48-53.

# Gods werk of mensenwerk?

## *Theologische mijmeringen bij liturgische creativiteit*

Jos Moons SJ

Van de geestelijk verzorger wordt veel rituele creativiteit en flexibiliteit verwacht. Hij of zij moet voor verschillende groepen en gelegenheden een zinvol woord kunnen spreken en er zinvolle tekens en gebaren bij maken. Het eerste deel van dit boek geeft een indruk van de diversiteit van contexten, gelegenheden, en doelgroepen waarbinnen geestelijk verzorgers creatief en flexibel moeten of kunnen zijn. Creativiteit en flexibiliteit hebben echter twee kanten. Aan de ene kant bieden ze ruimte en vrijheid: de geestelijk verzorger zit niet vast aan vormen van vroeger en regels van instituten. Maar aan de andere kant leggen ze ook veel druk op geestelijk verzorgers: zij moeten steeds weer iets passends verzinnen. In deze bijdrage wil ik die creativiteit en flexibiliteit theologisch en spiritueel tegen het licht houden. We nemen een kijkje in het katholieke denken over sacramenten, waarin soms de neiging bestaat om de inbreng van de voorganger te beperken. Dan ligt de nadruk op het voltrekken van het sacrament; sacramenten werken uit zichzelf, of in jargon *ex opere operato*. Hiermee lijken creativiteit en flexibiliteit buiten beeld te verdwijnen. Toch zal ik betogen dat dit niet het geval is. Het zal blijken dat het *ex opere operato* een gezonde tegenhanger kan zijn van de negatieve kant van creativiteit en flexibiliteit, namelijk, de druk om telkens iets passends te moeten verzinnen.

### **Werkwoord of mysterie?**

Taal zegt veel over hoe we over liturgie, sacramenten en rituelen denken.<sup>1</sup> Neem bijvoorbeeld de uitspraak: “Volgende week donderdag gaan we de viering voor de eerste communie maken.” In mijn tijd als parochiepastor in het Groene Hart kreeg ik geregeld dit soort mails. Ik werkte er in acht gemeenschappen, en er werden dan ook regelmatig eerste-communie-vieringen ‘gemaakt’ of gezins-kerstvieringen ‘in elkaar gezet’. Ik was natuurlijk welkom om mee te denken of wensen in te dienen, voegde

1 Anders dan rituelen, zijn sacramenten een kleine groep, welomschreven en sterk gereglementeerde liturgische vieringen. In een uitgebreidere bijdrage zou het goed zijn om precies te verkennen hoe deze drie begrippen samenhangen én zich van elkaar onderscheiden. Hier volstaat de algemene constatering dat beide behoren tot de brede categorie van liturgie.

de mailer er dan aan toe. Wie zo zijn woorden kiest, ziet liturgie als een werkwoord. Wij maken het. Dat schept ruimte voor creativiteit; we zitten niet vast aan regels en tradities en hoe het moet. Maar dat is niet het hele verhaal. Liturgie als werkwoord geeft ook druk. We moeten. We moeten iets verzinnen. En we moeten het waarmaken. Het is ‘onze viering’ – dat is nog zo’n uitdrukking – en dus onze verantwoordelijkheid. Als het niet aanslaat, hebben wij iets fout gedaan.

Daartegenover staat liturgie als gestolde overlevering die juist als zodanig Gods genade bemiddelt. Ooit stroomde het en probeerde men dingen uit maar die fase ligt achter ons. Rituelen moet je niet uitvinden, maar uitvoeren. Het is als een kunstwerk waar je niet eigenwijs aan moet prutsen. Beter is het om het eerbiedig en nederig te ontvangen. Je mag je eraan overgeven. Deze visie domineert op priesteropleidingen en in kathedralen; ze wordt vaak als de officiële rooms-katholieke visie op de liturgie gepresenteerd. Je hoort haar terug in uitdrukkingen als de objectiviteit van de liturgie en in het gebruik van het woord heilig: heilige eucharistieviering. Die objectiviteit sluit de creatieve subjectiviteit van de kerkganger of voorganger uit. De officiële toelichting in het rooms-katholieke Altaarmissaal schrijft dat expliciet voor: “De priester dient echter voor ogen te houden dat hij dienaar is van de heilige liturgie en dat het hem niet is toegestaan in de viering van de Mis zelfstandig iets toe te voegen, weg te laten of te veranderen” (Nederlandse Bisschoppenconferentie, 2008, nr. 24). En de verwijzing naar het heilige trekt ons naar het goddelijke, voorbij onze menselijke wensen. Opvallend is ook hoofdlettergebruik, zoals in het werkstuk van een seminarist dat ik onlangs moest evalueren en waarin voortdurend ‘Liturgie’ geschreven werd, ook als het halverwege een zin stond.

In beide visies is beleving van groot belang, maar ze wordt op heel verschillende wijze bemiddeld. In het ene geval is er ruimte voor beleving omdat wij die zelf met onze creativiteit mogelijk gemaakt hebben. In het andere geval wordt juist het omgekeerde gezegd: juist door je over te geven aan het ritueel in haar voorgeschreven vorm, ga je met verloop van tijd haar rijkdom ervaren en verstaan; dat is het mysterie van de liturgie (De Clerck, 2010).

### **Ex opere operato?**

Deze twee visies op liturgie thematiseren op een nieuwe manier een oude vraag, namelijk die naar de werkzaamheid van sacramenten, liturgie en rituelen. Werken rituelen omdat ze precies toegesneden zijn op de mensen die eraan deelnemen: hun mentale mogelijkheden, hun levenservaringen van dit moment, ...? In dat geval speelt de inbreng van de voorganger een

grote rol, want op haar of hem rust de verantwoordelijkheid om voor de werking te zorgen. In de scholastieke periode noemde men dat *ex opere operantis*, dat wil letterlijk vertaald zeggen: vanwege het werk van degene die werkt. Rituelen werken dus vanwege de inspanning van de voorganger. Of werken rituelen omdat we de voorschriften volgen, waarbij we uiteraard proberen dat zo te doen dat de geest van de voorschriften en de dynamiek van de liturgie erin tot uitdrukking komt? Dan ligt de nadruk op de kracht van het ritueel. De scholastieke term daarvoor is *ex opere operato*, letterlijk vertaald: vanwege het werk dat gewerkt is.

In het kader van theologische en spirituele reflectie is het belangrijk om een stap verder te gaan door God (of vager: het spirituele) erbij te betrekken. Dat leidt tot het volgende soort vragen: zegent God onze inspanning om er wat van te maken? Hoopt God dat wij, net als Hij, creatief zijn en zoeken hoe we mensen kunnen aanspreken, en bekrachtigt hij dat creatieve zoeken? Of kent God onze creatuurlijke beperktheid – wij zijn God niet – en wil Hij ons niet te veel belasten? En zegent Hij daarom toch wel wat er gedaan wordt? Deze vragen hebben door de tijden heen steeds opnieuw geklonken weer geklonken door de tijden heen (Martos, 2001, pp. 3-144). Of scherper gezegd: steeds weer dwongen historische ontwikkelingen de kerk om deze vragen te stellen. Het waren geen oninteressante en voor het overige wat tandeloze, salontheologische vragen, maar juist prangende vragen waarbij veel op het spel stond. Ze waren niet te ontwijken.

Bijvoorbeeld in de loop van de vierde eeuw, in de context van de gigantische transformatie van het christendom van vervolgd godsdiens tot staatsgodsdiens. De vervolgingen hadden er niet om gelogen. Sommige christenen waren bezweken voor het voorstel – en de dreiging die dat voorstel omgaf – om hun geloof af te zweren en de keizer te vereren. De indrukwekkende film *Silence* (Scorcese, 2016), die het even indrukwekkende, gelijknamige boek van de Japanse schrijver Shusaku Endo (1966) verbeeldt en dat zich afspeelt in het 17<sup>e</sup>-eeuwse Japan, geeft een inkijkje in zowel de verscheurdheid als de moed waarmee dat gepaard gegaan moet zijn. De jonge christelijke gemeenschap van de vierde eeuw kwam voor de grote vraag te staan wat deze geloofsafval betekende voor het doopsel. Stel dat iemand het overleefde en zich weer bij de kerk wilde voegen. Moest hij of zij dan opnieuw gedoopt worden? Ook priesters hadden lang niet altijd standgehouden. Wat betekende dat voor de sacramenten die ze bediend hadden tijdens hun afvallige fase? Moesten die opnieuw? Het antwoord op de eerste vraag was: nee, er was geen nieuwe doop nodig. Dat had te maken met de visie op het sacrament. Het werd geduid als een zegel, dat wil zeggen: iets wat je één keer krijgt en dat je kenmerkt, als met

een brandmerk, als horend bij God en bij de kerk. Dat zegel is sterker dan menselijke keuzes. Of theologischer gezegd: God komt niet op zijn besluit terug om ons te erkennen als zijn mensen. Dat is overigens ook de reden dat je je tegenwoordig wel kunt uitschrijven uit de kerk, maar dat ontlopen en uitschrijven uit het doopboek niet kan. Hier begint al iets duidelijk te worden over de werkzaamheid van sacramenten: ze wordt in God gelokaliseerd, en Gods ja blijft ja.

Het antwoord op de tweede vraag was opnieuw: nee, die sacramenten die bediend waren door afvallige priesters moesten niet opnieuw. Nochtans was het argument van hen die dat anders zagen sterk. “Die priesters kunnen niet geven wat zij niet hebben”, luidde hun argument. Of in de vorm van een vraag: “Als priesters niet bij de kerk horen en hun keuzes geen blijk geven van de heilige Geest, hoe kunnen ze dan in de doop de Geest schenken (of beter: doorgeven) en mensen verwelkomen in de kerk?” Deze benadering lijkt overtuigend, en is tegelijkertijd absurd. Het uitgangspunt dat je alleen kunt (door)geven wat je zelf hebt, leidt tot een onmogelijke situatie, want ook los van geloofsafval is het maar de vraag, wie er voldoende Geest heeft om te dopen en de Geest door te geven. Is er een mens die ooit kan claimen dat hij in voldoende mate de Geest bezit? De *common sense* van de meerderheid, die zei dat we beter kunnen uitgaan van Gods goedheid dan van de mens, won het, maar niet zonder hevige strijd. De grote Augustinus (354-430), topredenaar aan het keizerlijke hof en later, nadat hij christen was geworden, bisschop van Hippo, speelde een belangrijke rol in deze ontwikkeling. Concreet betekende deze uitkomst dat vooral het ritueel benadrukt werd, niet de voorganger. Die manier van denken kreeg later de naam *ex opere operato*.

## Vaticanum II

Dit idee van *ex opere operato* verhoudt zich kritisch ten opzichte van de moderne voorkeur voor creativiteit (die overigens niet alleen voorkeur maar voor een deel ook noodzaak is). Het stelt onze moderne neiging ter discussie: overschatten we onszelf niet? Heeft het ritueel niet zélf een kracht – Gods kracht, spirituele kracht – die toch haar heilzame werk wel doet? Wie zich aan deze al te drieste conclusie waagt, vergeet dat het axioma *ex opere operato* een antwoord is op een specifieke vraag over de werkzaamheid van sacramenten die ontstond in een specifieke context. Het ging eigenlijk niet over creativiteit maar over heiligheid, en met name over het gebrek daaraan. In andere contexten speelden andere vragen, en werden andere afwegingen gemaakt.

Zoals in de context van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), dat – in het spoor van de Liturgische Beweging – ernaar streefde om



kerkgangers meer bij de liturgie te betrekken. Hier was de kwestie niet heiligheid, maar de afstand tussen wat er op het priesterkoor aan het altaar gebeurde enerzijds, en wat mensen in de kerk deden anderzijds. Terwijl de priester ‘zijn ding deed’, kon je als kerkganger rustig je rozenkrans bidden of te biecht gaan bijvoorbeeld. Om dat te veranderen en gelovigen meer bij de viering te betrekken door wat “volledige, bewuste en actieve deelname” heette, stelde het Concilie meerdere maatregelen voor, met name catechese van de gelovigen en betere opleiding van voorgangers. Bovendien moest de voorgeschreven liturgie zo vereenvoudigd worden dat haar logica duidelijker werd.<sup>2</sup>

Rond de tijd van het Concilie leidde dat nieuwe accent op de daadwerkelijke deelname aan de liturgie van de kerkgangers tot een golf van creativiteit. De anekdotes uit mijn tijd als parochiepastor waarmee ik deze bijdrage begon, ademen de sfeer van die tijd. Die creativiteit was officieel niet toegelaten – de conciliaire constitutie over de liturgie *Sacrosanctum concilium* (1963) was er heel duidelijk over – maar ondertussen plukken we er nog steeds de vruchten van. De meeste Eucharistische gebeden in het officiële missaal zijn voortgekomen uit lokale initiatieven, onder andere in Nederland. Zo schreef de toentertijd jonge Augustijn Joop Smit het eucharistische gebed dat nu – met wijzigingen – als Eucharistisch gebed V deel is van het Altaarmissaal, vaak met de verwijzing naar ‘De Boskapel’.

Hier klonk de oude vraag naar de werkzaamheid van liturgie anders dan in de tijd van Augustinus. De vraag ging niet over heiligheid maar over vorming en vormgeving. Ook het antwoord klonk anders. Nu lag de nadruk wél, óók, op onze inspanning. Niet de inspanning van de heilige voorganger, maar de inspanning van de beter gevormde voorganger, en daarnaast ook de beter gevormde leek en de beter vormgegeven liturgie. De vraag of er ook theologische en spirituele grenzen zitten aan het creatieve proces – naast de grenzen die de kerkelijke leiding trekt – brengt ons terug bij de situatie en de vraag waarmee ik deze bijdrage begon.

### Terug naar nu

De sterke ontkerkelijkheid van de laatste jaren heeft de vraag naar de werkzaamheid van de liturgie opnieuw actueel gemaakt. We vragen ons als kerk af hoe we vaak half-kerkbetrokken gelovigen zinvol en vruchtbaar de sacramenten kunnen laten vieren. Bijvoorbeeld, moeten we bij

2 Zie Constitutie over de heilige liturgie *Sacrosanctum concilium* (CS). Actieve deelname wordt onder andere genoemd in SC 14, vgl. SC 11 en 48. De vorming van de voorgangers wordt besproken in SC 14-18; die van de gelovigen in 14 en 19. De vereenvoudiging: zie SC 21, waar het expliciet verbonden wordt met het vergemakkelijken van actieve deelname. Voor een goede inleiding en achtergrond, zie Ferrone, 2007.



huwelijksvieringen vasthouden aan twee bijbelse lezingen, of kunnen we ook een alternatieve eerste lezing toestaan? Het officiële antwoord luidt dat zoiets als een alternatieve lezing niet kan, maar in hun pastorale praktijk staan priesters en diakenen het vaak wel toe. Op een nog weer andere manier bovendien is de vraag naar de werkzaamheid van rituelen actueel vanwege de multireligieuze en ook niet-religieuze context waarbinnen geestelijk verzorgers vaak werken. Hoe kunnen voorgangers en geestelijk verzorgers rituelen zo vormgeven en vieren dat de aanwezigen, met al hun diversiteit, deze als zinvol en vruchtbaar beleven? Wat is op dit moment een goed antwoord op de oude vraag?

Voor mij aan een begin van een antwoord te wagen, zou ik willen onderstrepen dat we het ons moeten gunnen om te zoeken naar dat antwoord. De geschiedenis – waaruit ik slechts twee momenten gelicht heb – toonde dat de vraag naar werkzaamheid steeds weer gesteld is, in steeds wisselende omstandigheden, met steeds wisselende antwoorden. Vooruitlopend op een meer gerijpt antwoord, stel ik alvast twee gedachten voor.

Ten eerste denk ik dat we onszelf niet moeten overbelasten. We geloven in een grotere dragende en inspirerende kracht, of we die nu expliciet God: Vader, Zoon en Geest noemen, of eerder spiritueel; het goddelijke licht in de ziel van de mens, of op nog een andere wijze. Er is een grotere werkelijkheid die rituelen draagt en daarmee hangt niet alles van mensen af. Niet van onze heiligheid, zo leerde de vroege kerk, en niet van onze creativiteit, zo zou de les voor onze tijd kunnen luiden. Je kunt niet geven wat je zelf niet hebt, is maar één kant van het verhaal. Op dezelfde manier is de moderne uitspraak dat de pastor zelf zijn of haar instrument is ook maar één kant van het verhaal. Er is nog een andere kant, namelijk Gods kant. Deze andere kant zou tot enige ontspanning mogen leiden – en daarmee raak ik kort aan de spirituele implicaties van deze reflectie: geloven in God verlicht de druk op mij; naast werken is er immers ook genade.

Toch werkt volgens het christelijke denken juist genade niet alleen ondanks mij, maar ook door mij; dat is het principe van de incarnatie. (Dat kun je overigens ook zeggen in termen van de heilige Geest; dan is het het principe van inwoning.) Daarom denk ik ten tweede dat mijn en onze inspanning, bijvoorbeeld in de vorm van creativiteit, wel degelijk belangrijk is. Een voorganger die rustig spreekt en warmte uitstraalt, doet mensen meer dan iemand die kil en gehaast spreekt. Tekens die mensen verstaan, werken beter dan tekens die mensen vreemd zijn. In een multireligieuze context is de vervreemding rondom teken-taal scherper. Ook in de context van pastorale zorg voor mensen die fysiek of anderszins beperkt zijn is een aanpassing van rituelen, waarbij een priester of geestelijk verzorger

niet wordt uitgeschakeld maar ingeschakeld, deel van de weg vooruit. De persoon van de pastor doet ertoe.

In dit verband is het belangrijk de reeds aangehaalde post-conciliaire liturgische hervormingen in herinnering te roepen. Door middel van catechese, vorming en de vereenvoudiging van de rituelen werd de voor-conciliaire liturgische vervreemding bestreden. Met andere woorden: er werden inspanningen gedaan om ervoor te zorgen dat mensen beter mee konden doen. Hier blijkt juist de traditie, die vaak om *ex opere operato* draait, bezorgd om het *opus operantis*. De genade werkt mede dankzij het werk van voorganger en kerkganger.

### Conclusie

Vanuit een christelijk perspectief zijn rituelen op een dubbele wijze Gods werk: God werkt door het mensenwerk heen én God werkt ondanks het mensenwerk. Dat dubbele doet denken aan wat ik ook vanuit pastorale gesprekken ken. In mijn spirituele familie – de Ignatiaanse – ligt enerzijds grote nadruk op de begeleider. Hij of zij heeft de taak om goed te horen waar er dingen bewegen in de ziel, daar goed naar te luisteren, er goede vragen bij te stellen, en er eventueel goed advies bij te geven. Dat is een grote verantwoordelijkheid die niet licht opgenomen moet worden en die serieuze training en supervisie rechtvaardigt (of zelfs veronderstelt). Anderzijds is er in mijn traditie grote eerbied voor wat Ignatius van Loyola de directe omgang van schepper en schepsel noemt. De begeleider moet niet in de weg lopen door Gods taak over te nemen. Hij of zij faciliteert slechts die omgang. Hier past een zekere ontspanning en nederigheid. De pastor hoeft niets op te lossen en hoeft ook niet te redden (Moons, 2019).

De parallel met de werkzaamheid van rituelen is duidelijk. Ik geloof dat God ook daar werkt door de voorganger of geestelijk verzorger en door hoe zij rituelen vormgeven. Dat is een grote verantwoordelijkheid. En anderzijds ‘redt God zich wel’ en schrijft Hij recht op kromme wegen. Het ‘succes’ van een gesprek en ritueel hangt evenveel en even weinig van mij af. Wat mij betreft zijn wij Gods medewerkers, en als dat teveel gevraagd is – en dat is het altijd – vult God gracieus aan wat ons ontbreekt.

**Referenties**

- De Clerck, P. (2010). *De liturgie begrijpen*. Acco.
- Endo, S. (1966). *Silence*. Peter Owen Publishers.
- Ferrone, R. (2007). *Liturgy. Sacrosanctum Concilium (Rediscovering Vatican II)*. Paulist Press.
- Martos, J. (2001). *Doors to the Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*. Liguori Publications.
- Moons, J. (2019). *De kunst van geestelijke begeleiding. Een praktijkboek in ignatiaans perspectief*. Berneboek.
- Nederlandse Bisschoppenconferentie (2008). *Institutio Generalis Missalis Romani. Algemeen Statuut van het Romeins Missaal* (verbeterde derde druk). NRL Liturgische Documentatie.
- Scorsese, M. (2016). *Silence*. SharpSword Films.
- Tweede Vaticaans Concilie (1963). *Sacrosanctum Concilium. Over de heilige liturgie*. Gooi & Sticht.

# Ervaren van onbekende rituelen

*Iris Wierstra*

Studenten geestelijke verzorging gaan na hun studie aan het werk in een samenleving gekenmerkt door levensbeschouwelijke diversiteit. Van hen wordt verwacht dat zij enerzijds sterk geworteld zijn in hun eigen levensbeschouwelijke achtergrond en anderzijds kunnen verbinden met andere tradities. Echter is er in de maatschappij, en ik durf te zeggen ook onder veel geestelijk verzorgers, een gebrek aan interlevensbeschouwelijke geletterdheid. Dit analfabetisme kan leiden tot onbegrip, schroom en onbekwaamheid als het gaat over levensbeschouwelijke diversiteit.

Om levensbeschouwelijk analfabetisme aan te pakken is het belangrijk dat geestelijk verzorgers hun kennis over verschillende tradities en rituelen vergroten. Kennis over rituelen – betekenisvolle praktijken in levensbeschouwelijke tradities en belangrijk onderdeel van het werk van geestelijk verzorgers – wordt waardevol en bruikbaar als het verbonden is aan ervaring. Rituelen worden gedragen door herkenbaarheid; zij werken alleen als mensen met hun hoofd en gevoel begrijpen waar het over gaat. Daarom is ervaring met (en niet alleen intellectuele kennis over) rituelen essentieel voor geestelijk verzorgers. Zodoende is mijn droom dat studenten kennis opdoen over rituelen door zelf deel te nemen aan rituelen uit verschillende tradities. Zo zie ik voor me, geïnspireerd door het interlevensbeschouwelijk leiderschapsprogramma *Emoena*<sup>1</sup>, dat studenten bij verschillende levensbeschouwelijke organisaties en heilige huizen uitgenodigd worden om deel te nemen aan rituelen in voor hen vaak onbekende tradities.

Het deelnemen aan onbekende rituelen zorgt ervoor dat studenten belichaamd leren. Studenten leren hun eigen perspectief en dat van de ander beter kennen en het versterkt hun interlevensbeschouwelijke kennis en competenties. Daarbij heeft het ervaren van rituelen de potentie om de eigen levensbeschouwelijke visie en rituelen te verrijken. Studenten kunnen door (elementen van) nieuwe rituelen geïnspireerd raken en deze

1 *Emoena* is een interlevensbeschouwelijk leiderschapsprogramma verbonden aan de Faculteit Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam en heeft de steun van de Protestantse Theologische Universiteit, Tilburg School of Catholic Theology en Universiteit voor Humanistiek ([www.emoena.nl](http://www.emoena.nl)).

inspiratie gebruiken in hun eigen rituele praktijken. Tegelijkertijd kan het uitgenodigd worden om deel te nemen aan onbekende rituelen ook zorgen voor spanning. Want wil je wel altijd deelnemen aan elkaars rituelen? Zijn er grenzen, en hoe ga je daar mee om? Door het gesprek aan te gaan over de opgeroepen spanning kunnen studenten hun grenzen verleggen en worden zij tegelijkertijd bewust van dat er ruimte voor verschil mag zijn. Zo bereidt het geestelijk verzorgers in spe voor op de uitdagingen van het levensbeschouwelijk diverse werkveld dat zij tegemoet treden.

## Deel 3 Onderwijs



# Inventarisatie van onderwijs in ritueel handelen

## *Het landschap in zicht*

*Sujin Rosie*

Uit de voorgaande hoofdstukken is gebleken dat geestelijk verzorgers allerlei rituelen uitvoeren in specifieke contexten ten behoeve van cliënten en professionals. In het tweede deel van de bundel is uitgezoomd om te zien hoe rituelen aan de hand van overeenkomsten, dimensies, ontwerpen en de rituele driehoek over de werkvelden heen beschouwd kunnen worden. Rituelen lijken een gelaagd en veelzijdig fenomeen te zijn. Om die rituelen te kunnen overzien, ontwerpen en/of uit te voeren, is rituele competentie gevraagd. Geestelijk verzorgers hebben onder meer creativiteit, empathie, kennis en zorgvuldigheid nodig, maar ook communicatievaardigheden, organisatievermogen en sensitiviteit voor levensbeschouwingen, samengevat als hermeneutische en spirituele competenties.

Vanzelfsprekend komen competenties niet zomaar aanwaaien. Hoewel geestelijk verzorgers in grote mate een beroep kunnen doen op hun eigen kwaliteiten, talenten en ervaringen, vergt ritueel handelen ook oefening, studie en inzicht. De initiële en post-initiële opleidingen tot geestelijk verzorger zijn bij uitstek de context om een basis te leggen voor kennis van, oefening in en vertrouwde met ritueel handelen. Dit hoofdstuk bevat een inventarisatie van het (post-)initieel onderwijs in ritueel handelen aan hogescholen en universiteiten in Nederland die specifiek opleiden tot geestelijk verzorger. Het hoofdstuk sluit af met een aanzet tot analyse van de inventarisatie.

### **Werkwijze**

De website van de Stichting Kwaliteitsregister Geestelijk Verzorgers (SKGV) toont een lijst met 22 opleidingen die door de SKGV erkend zijn als initiële opleiding tot geestelijk verzorger (z.d.). Deze lijst bevat bachelor- en masteropleidingen op HBO-niveau (respectievelijk 7 en 2), masteropleidingen op WO-niveau (10), ambtsopleidingen (2) en een post-HBO-opleiding (1). In de inventarisatie zijn de opleidingen die niet specifiek op geestelijke verzorging zijn gericht, of die niet in Nederland zijn gevestigd, niet meegenomen.<sup>1</sup>

1 De volgende 11 instellingen komen aan bod: Christelijke Hogeschool Ede; Fontys Hogeschool; Hogeschool Viaa, Hogeschool Windesheim; Protestantse Theologische Uni-



Elke instelling is per mail benaderd met de vraag om informatie te verschaffen over hun onderwijs in rituelen. In het meegestuurd *Data Management Plan* is vastgelegd dat de verstrekte documenten worden opgeslagen in de beveiligde cloudomgeving *SURFdrive* die alleen voor de auteur toegankelijk is. De data worden verder uitsluitend voor dit hoofdstuk gebruikt, en na afronding van het hoofdstuk verwijderd. Naast de ontvangen studiehandleidingen en equivalenten daarvan, maak ik gebruik van de mailcorrespondentie met medewerkers, cursusomschrijvingen en publiek toegankelijke webpagina's.<sup>2</sup> Een van de medewerkers wist trefend op te merken dat de inventarisatie louter een papieren realiteit weerspiegelt. Het is inderdaad geen uitputtende, evenmin een volledig actuele weergave van het onderwijs in ritueel handelen. Op het moment van schrijven zijn enkele cursussen voor het volgend academisch jaar, 2021-2022, nog in ontwikkeling. Bovenal veranderen cursussen door de jaren heen, vooral wat betreft de voorgeschreven literatuur. Daarnaast zijn enkele cursussen wat onderwijsvorm en toetsing betreft gewijzigd door de coronamaatregelen.

De beperkingen nemen evenwel niet weg dat het naast elkaar zetten van de huidige cursussen een interessante doorkijk geeft in het landschap van het onderwijs in ritueel handelen binnen de opleidingen geestelijke verzorging in Nederland. Om dit landschap te schetsen geef ik een korte introductie op elke instelling, waarna ik uiteenzet welke cursussen over rituelen, liturgie en/of homiletiek worden aangeboden, hoe de cursus er globaal uitziet en wat de toetsing inhoudt. Daarna volgen schematische weergaven van de studiebelasting, onderwijsvorm en -inhoud, toetsing, de leerdoelen per cursus, de (eventuele) beoogde competenties en een selectie van de verplichte literatuur. Ten slotte geef ik een aanzet tot een analyse van de inventarisatie.

## Opleidingen

In deze paragraaf wordt het onderwijs in ritueel handelen aan de genoemde instellingen kort uiteengezet. De schematische weergaven die daarop volgen dienen als aanvullende informatie. In Tabel 1 gaat het met name om informatie die veelal publiekelijk toegankelijk is: op de websites en in de onderwijscatalogi van de instellingen.

versiteit; Radboud Universiteit; Rijksuniversiteit Groningen; Tilburg University; Universiteit voor Humanistiek; Vrije Universiteit Amsterdam; Academie voor Geesteswetenschappen. Met een enkele instelling is het helaas niet gelukt om contact te leggen.

2 Veel dank aan alle betrokkenen van de instellingen die welwillend informatie deelden en vragen beantwoordden ten behoeve van dit hoofdstuk.

In Tabel 2 gaat het om gedetailleerdere informatie die grotendeels integraal is overgenomen uit interne documenten, onderwijscatalogi en persoonlijke communicatie met betrokken docenten.<sup>3</sup> Interne documenten zijn bijvoorbeeld cursus- en studiehandleidingen, collegeplanners en mailcorrespondentie. De eindtermen, leer-, cursus-, of toetsdoelen omvatten idealiter de competenties/bekwaamheden die horen bij cursussen. Aangezien de meeste opleidingen zowel de cursusdoelen als de competenties/bekwaamheden vermelden, zijn beide in Tabel 2 opgenomen. De competenties en/of bekwaamheden bij de hogescholen zijn afgeleid van of verwijzen naar de competenties zoals vastgelegd in het document *Een professional met diepgang. Competenties voor de HBO-theoloog III* (LOO, 2017).<sup>4</sup> De vermelde literatuur betreft alleen referenties die als verplicht zijn gesteld in de cursus en een omvang hebben van minimaal 15 pagina's. Dit laatste criterium is gesteld om te voorkomen dat de weergave hier te omvangrijk wordt. De schema's spreken voor zichzelf en worden daarom niet uitgebreid besproken.

#### *Christelijke Hogeschool Ede*

De Christelijke Hogeschool Ede (CHE) is geworteld in de protestants-christelijke traditie. Naast de bachelor *Leraar Godsdienst en Levensbeschouwing 2<sup>e</sup> graad* biedt de CHE de bachelor *Theologie* aan. Voorheen heette deze bachelor *Godsdienst Pastoraal Werk*. De volgende uitstroomprofielen worden bij *Theologie* genoemd: jeugdwerker/catecheet, voorganger/pastor, geestelijk verzorger/pastoraal medewerker, diaconaal/missionair werker, zingevingscoach/ritueel begeleider, en pionier/reli-ondernemer (CHE, z.d.).

In deze bachelor wordt in het tweede jaar het basisvak *Geestelijk begeleiden* gegeven en in het derde jaar de verdiepende module *Geestelijke begeleiding*. Het basisvak wordt in 2021-2022 opnieuw aangeboden, de precieze invulling is nu nog niet bekend. Wel is bekend dat studenten theorie- en praktijklessen krijgen die zo mogelijk gekoppeld worden aan stage-ervaringen en/of -opdrachten. Studenten moeten gedurende hun stage een portfolio aanleggen waarin zij verslag doen van onder meer hun ritueel handelen. Daarbij dienen ze bij de gesprekken die ze voeren, stil te staan bij hun ritueel handelen: in totaal 20 geestelijke begeleidings-gesprekken (in een kerkelijke gemeente of dienst geestelijke verzorging), waarvan 4 gesprekken door hun stagebegeleider die studenten observeren en 16 zelfstandig gevoerde gesprekken.

3 Om de leesbaarheid te bevorderen is ervan afgezien om steeds naar een specifiek document te verwijzen. De meeste informatie is letterlijk geciteerd; aanhalingstekens worden daarom niet gebruikt.

4 Zie de bijdrage van Mulder in Deel 3 voor meer informatie over dit document.

In de verdiepende module *Geestelijke begeleiding* staan de onderwerpen levensverhaal en zingeving centraal: het begeleiden van mensen in hun levensloop rondom zingevingsvragen. Dit gebeurt aan de hand van een aantal thema's, waaronder *Rituelen en geloofshandelingen (in de kerkelijke setting én in een seculiere setting)*. Twee bijeenkomsten zijn hieraan gewijd. Met behulp van literatuur, praktijkvoorbeelden en eigen inbreng worden rituelen verkend en wordt er geleerd om tot verantwoorde rituelen en geloofshandelingen te komen.

### *Fontys Hogeschool*

Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing (FHTL) is een van de instituten van Fontys Hogescholen. De FHTL is een hogeschool voor katholieke theologie, gevestigd in Utrecht. Naast de bachelor *Leraar godsdienst levensbeschouwing* biedt de FHTL ook de bachelor *Theologie (Geestelijk begeleider)* aan. Na de opleiding *Theologie* kunnen studenten onder meer aan de slag als geestelijk begeleider, ritueelbegeleider, zingevingcoach of levenscoach (Fontys, z.d.).

Binnen de bachelor wordt de leerlijn *Vieren en Rituelen* in drie afzonderlijke collegereeksen aangeboden. Deze leerlijn is in ontwikkeling en in het nieuwe studiejaar zullen er nog verfijningen worden aangebracht. In het eerste jaar is *Vieren en Rituelen* onderdeel van het overkoepelende vak *Kennismaken met de praktijk*; met elementaire aspecten van rituelen en liturgische vieringen. Studenten worden geacht wekelijks literatuur te lezen en schriftelijke opdrachten te maken. Aan het eind van deze eerste collegereeks beschrijven studenten een zelfbedacht ritueel dat past bij een levensgebeurtenis die een nieuw begin inhoudt, inclusief symbool en symboolhandeling. Ook beschrijven ze de bijeenkomst waarin dit symbool en dit ritueel centraal staan.

In de hoofdfase, jaar 2, is *Vieren en Rituelen* onderdeel van het overkoepelende vak *Oefenen in de praktijk*, waarbij wordt uitgegaan van rituelen en vieren in de rooms-katholieke traditie. Aan de hand daarvan wordt gezocht naar basisvormen die vertaald worden naar de praktijk binnen en buiten de kerk. Onder meer de elementen taal, muziek, beweging en ruimte komen aan de orde. Studenten schrijven een afsluitend werkstuk met onder andere een ontwerp van een viering met een ritueel voor een specifieke situatie.

In het vierde jaar, de startbekwaamfase, is *Vieren en Rituelen* onderdeel van *Werken in de praktijk*. De student voert verschillende onderzoeken uit binnen de stagecontext, waarvan een op het vlak van liturgie. Studenten gaan op zoek naar verbeterpunten of een praktijkprobleem op het gebied van liturgie in de breedste zin van het woord, maken daarvan een analyse

en doen voorstellen om die verbeterpunten te realiseren of het praktijkprobleem op te lossen. Deze voorstellen verwerken studenten in een performance: op de stageplaats gaan studenten voor in een complete viering, die ten minste een Bijbeltekst, gebed, overweging/homilie, drie rituele handelingen en twee liederen omvat. In de eindopdracht, het Beroepsproduct, komen een aantal onderdelen bij elkaar: een vooronderzoek naar het aandachtsgebied van vieren en rituelen op de stageplaats, het formuleren van verbeterpunten/een praktijkprobleem, een verbetering/oplossing, de uitgewerkte viering en tot slot een evaluatie van het verbetervoorstel inclusief een reflectie op de voorgangersrol.

### *Viaa*

Hogeschool Viaa heeft een christelijke identiteit en is gevestigd in Zwolle. Naast de bachelor *Leraar voortgezet onderwijs van de tweede graad in Godsdienst*, biedt Viaa ook de bachelor *Theologie* aan. Na de opleiding Theologie kunnen studenten aan de slag als pastoraal werker, evangelisch voorganger, jeugdwerker, beleidsmaker, missionair werker, geestelijk verzorger, docent godsdienst en levensbeschouwing, aalmoezenier bij defensie, levenscoach of ritueelbegeleider (Viaa, z.d.).

In de bachelor is een onderwijseenheid *Vieren* ingebouwd rondom liturgie/rituelen. Komend collegejaar, 2021-2022, treedt het nieuw ontwikkelde curriculum in werking, met 5 ECTS (in plaats van 3 ECTS) voor *Vieren* binnen de leerlijn *Methodiek*. Studenten hebben in het tweede jaar al gewerkt aan de liturgische competentie door te werken aan een viering. In het derde jaar geven studenten zelf een viering op creatieve wijze vorm. Studenten krijgen hoorcolleges, ontwerpen en houden een meditatie, maken een ritueel en voeren dit uit. De cursus wordt afgesloten met een portfolio waarin het houden van een meditatie en het uitvoeren van (een deel van een) viering met de reflectie daarop centraal staan.

### *Windesheim*

Hogeschool Windesheim biedt op de locatie Zwolle onder meer de bachelors *HBO-theologie* en *Lerarenopleiding Godsdienst en Levensbeschouwing* aan.<sup>5</sup> Gedurende de eerste anderhalf jaar volgen de studenten van beide bachelors samen lessen, waarna ze na de tweede helft van het

5 Op het moment van schrijven loopt de aanvraag nog om SKGV-erkenning te verkrijgen voor de masteropleiding *Leraar Godsdienst 1e graad* met als afstudeervariant *Geestelijk Verzorger* aan Windesheim. Binnen deze master wordt gewerkt met leeruitkomsten, gebaseerd op de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* van de VGVZ (2015), die weer gekoppeld zijn aan vier beroepsrollen: leider, begeleider, leeractivator en innovator. De rituele bekwaamheid is gekoppeld aan de rol van begeleider.

tweede jaar verdergaan met de opleiding waarvoor ze gekozen hebben. Na de opleiding kunnen studenten aan de slag als pastoraal werker in de kerk, missionair werker in diaconale projecten, ritueelbegeleider, adviseur op het gebied van vragen over identiteit en religie, geestelijk verzorger in de zorg, en voorganger in een evangelische of baptistengemeente. (Windesheim, z.d.-a)

Een van de ambities van Windesheim is een ‘eigen leerroute’ voor iedere student. In het reguliere programma van de bachelor HBO-theologie zijn er drie arrangementen ter verwerving van de rituele competentie en een profileringsruimte waarin studenten onder meer kunnen kiezen voor twee minors die focussen op de liturgische competentie.

*Ritueellab 1* (in de propedeuse) verkennen studenten alledaagse en levensbeschouwelijke rituelen. Tijdens de zogenaamde perspectiefdag bezoeken studenten ‘religieuze plaatsen’ in Amsterdam. Het arrangement wordt afgerond met een beroepsproduct dat een presentatie van een ritueel omvat, gerelateerd aan de theorie en rekening houdend met de context en doelgroep.

Tevens wordt in de propedeuse *Rituelen* gegeven. Verschillende aspecten van en onderliggende theorieën over rituelen, de onderscheiden vormen, de betekenis en functie ervan staan centraal. Het gaat zowel om rituelen in het dagelijks leven als binnen georganiseerde levensbeschouwingen. Tijdens de perspectiefdag gaan studenten in gesprek met een ritueelbegeleider. Een kennistoets vormt de afsluiting.

Het derde arrangement, *Ritueellab 2*, behoort tot de hoofdfase van de opleiding en is gekoppeld aan de stage of werkplek. Studenten ontwerpen samen rituelen en voeren deze uit. Tijdens de perspectiefdag bezoeken studenten het uitvaartmuseum in Amsterdam. De afronding bestaat uit een beroepsproduct: een ritueel of viering passend bij de eigen leerwerkplek wordt uitgevoerd en gemaakte keuzes worden verantwoord.

In de minor *Kerk in uitvoering* staan liturgiek, homiletiek, pionieren en kerkrecht centraal (Windesheim, z.d.-c). Studenten leren onder meer om een liturgie te maken en te houden binnen verschillende tradities van het protestantisme. Tevens leren studenten een overdenking of preek te maken op een pioniersplek of gemeente. De minor wordt afgesloten met een verslag.

Afgestuurde bachelorstudenten van de *Lerarenopleiding Godsdienst en Levensbeschouwing* kunnen door middel van een schakelprogramma toegelaten worden tot de afstudeervariant *Geestelijke Verzorging* van de masteropleiding van Windesheim. In dit schakelprogramma gaan studenten onder meer aan de slag met het ontwerpen en (deels) uitvoeren van vieringen, gebruikmakend van rituelen en symbolische handelingen die passen

bij de identiteit en levensbeschouwelijke achtergronden van de stageplek en deelnemers. Vervolgens reflecteren studenten op het ontwerp en de uitvoering, verantwoorden gemaakte keuzes en onderbouwen die vanuit agogische en didactische principes. Het schakelprogramma wordt afgesloten met een portfolio.

### *Protestantse Theologische Universiteit*

De Protestantse Theologische Universiteit (PThU) is een levensbeschouwelijke universiteit voor theologie die is gevestigd in Amsterdam en Groningen. Ze richt zich in het bijzonder op de protestants-christelijke traditie. De universiteit biedt ambtsopleidingen aan tot gemeentepredikant en tot predikant geestelijk verzorger die beide door de Protestantse Kerk in Nederland erkend zijn. Ze werkt samen met de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen en de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit. De VU en de PThU bieden een *joint bachelor Theologie* aan met twee uitstroomprofielen: Klassieke theologie en Geloof en samenleving (PThU, z.d.-a). Daarnaast is er de bachelor *Theologie RUG/PThU* waarin de bachelorvakken van de RUG worden gevolgd met daarnaast een gespecialiseerd PThU-traject van 45 ECTS (PThU, z.d.-b). De master *Theologie* kent vier routes: gemeentepredikant, geestelijk verzorger, theologisch ondernemer en onderzoeker. Studenten kiezen vanaf het tweede semester in de propedeuse welke route ze willen volgen.

In de master *Predikant – geestelijk verzorger* (PThU Groningen) wordt de cursus *Methodieken geestelijke verzorging* gegeven. Hier leren studenten te werken met methodieken die ze als geestelijk verzorger in verschillende contexten kunnen gebruiken. Een van de leerdoelen is dat de student functies en inhoud van rituelen in geestelijke verzorging kan onderscheiden, toepassen en evalueren. De toetsing bestaat uit een verslag aan de hand van casussen.

De cursus *Vieren en preken* (PThU Groningen) omvat drie delen. Het eerste deel is theoretisch en gaat in op liturgiewetenschap en homiletiek. Het tweede deel is het practicum, waar het gaat om de kunst van het voorgaan. Er wordt een preek voorbereid, gepresenteerd en nabesproken. Het derde deel is gekoppeld aan de stage. Op de stageplaats gaan studenten in drie diensten voor; een van die diensten wordt tijdens college besproken. Het eindcijfer is opgebouwd op basis van de onderdelen: schriftelijk tentamen, kerkdienstportfolio en een presentatie.

Bovenstaande is gebaseerd op de master *Theologie* tot en met het studiejaar 2020-2021. Vanaf het studiejaar 2021-2022 heeft de PThU een nieuwe master met verschillende beroepsuitgangen, waarin ritueel handelen



binnen het themaveld *Begeleiden* (15 ECTS) en het themaveld *Vieren* (15 ECTS) een belangrijke plek inneemt. Er is aandacht voor empirisch en theoretisch onderzoek naar de rol van rituelen tijdens grenservaringen, zoals leven en dood of op missie gaan en de terugkomst (krijgsmacht). Studenten reflecteren eveneens op de rol van gender en lichamelijkheid in vieringen en tijdens het begeleiden van individuele rituelen.

### *Radboud Universiteit*

De Radboud Universiteit komt voort uit de katholieke emancipatiebeweging uit het begin van de twintigste eeuw en is een bijzondere universiteit (RU, z.d.). Het debat over de identiteit van de universiteit is nog gaande. Aan de faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen worden onder meer de bachelor *Theologie*, de premasters *Religiestudies* en *Theologie*, en een eenjarige master *Religiewetenschappen* met specialisatie *Geestelijke Verzorging* aangeboden. Deze master is ook deel van de master *Theologie*. Toegang tot deze masterspecialisatie is mogelijk na afronding van de bachelor *Religiewetenschappen* of *Theologie*, of via de premasters *Religiestudies* of *Theologie*.

In de bachelor *Theologie* en de premaster *Theologie* wordt de cursus *Liturgiewetenschap* gegeven. Deze cursus omvat vijf onderdelen: het conceptuele kader van ritueel, rite, symbool, liturgie en kerk; een historisch gedeelte over de ontwikkelingen van de christelijke liturgie; een rituelogisch gedeelte over liturgie en de moderne maatschappij; een deel met een thanatologisch perspectief; en tot slot een reflectie op de concepten die aan het begin van de cursus zijn gedefinieerd. De toetsing bestaat uit een schriftelijk tentamen.

In de premaster *Religiestudies* wordt de cursus *Rituele Studies* gegeven. Deze cursus omvat drie delen: allereerst de afbakening van het fenomeen ritueel en hoe de vorm van ritueel handelen verschilt in diverse contexten; ten tweede worden enkele hoofdstromingen binnen de rituelogie besproken; en tot slot komt aan de orde hoe rituelen in beeld gebracht en geanalyseerd kunnen worden aan de hand van verschillende wetenschappelijke methodes. De toetsing is schriftelijk.

De cursus *Rituele expressie* wordt gegeven in de eenjarige masterspecialisatie *Geestelijke Verzorging*. Het theoretische gedeelte beslaat zes bijeenkomsten en wordt onderverdeeld in twee gedeeltes. In het eerste deel staan theoretische concepten van het rituele handelen centraal, waarbij wordt uitgegaan van de functie en betekenis van rituelen. In het tweede deel wordt behandeld welke rituele rol de geestelijk verzorger kan spelen in verschillende werkvelden. Het praktische gedeelte beslaat eveneens zes bijeenkomsten. Studenten ontwerpen, presenteren en bespreken in

groepen een ritueel. De cursus wordt afgesloten met een schriftelijk tentamen, een presentatie en een overweging inclusief reflectie.

#### *Rijksuniversiteit Groningen*

De Rijksuniversiteit Groningen is een openbare universiteit die sinds haar oprichting in 1614 de faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap heeft (RUG, z.d.-a). De faculteit biedt onder meer de bachelor *Religiewetenschappen*, de bachelor *Theologie* en de eenjarige master *Theologie & Religiewetenschappen* aan. De bachelor *Theologie* is er in twee varianten: *Theologie*, en *Theologie met PThU-traject*. De master *Theologie & Religiewetenschappen* is opgedeeld in vier mastertracks, waarbij de specialisatie *Geestelijke Verzorging* valt onder de track *Religion, Health and Wellbeing*. Studenten met een bachelordiploma *Theologie* of *Religiewetenschappen* hebben toegang tot die track en specialisatie als ze de voorbereidende minor *Geestelijke Verzorging* hebben afgerond. Degenen zonder bacheloropleiding op het gebied van *Theologie* of *Religiewetenschappen* volgen eerst een premasterprogramma.

Binnen de bachelor *Religiewetenschappen* wordt de cursus *Rituals in Theory and Practice* gegeven. Dit is tevens een keuzevak voor de bachelorstudenten *Theologie*. Het eerste gedeelte van de cursus is gefocust op verschillende theoretische benaderingen van rituele studies. Het tweede gedeelte van de cursus bestaat uit de individuele voorbereiding en uitvoering van een klein (etnografisch) onderzoek naar een ritueel in de praktijk, een internet gerelateerd ritueel, een beschreven ritueel of een digitaal gedocumenteerd ritueel. Het derde gedeelte van de cursus bestaat uit gastcolleges waarin rituelen in de praktijk centraal staan. Studenten verzorgen een presentatie over het gekozen ritueel, met een analyse en een samenvatting van hoe het ritueel in de literatuur wordt besproken, en schrijven vervolgens een onderzoeksverslag. Het eindcijfer is opgebouwd uit het resultaat van dit onderzoeksverslag en van de groepspresentatie.

Binnen de masterspecialisatie *Geestelijke Verzorging* volgen studenten een eendaagse workshop *Rituele Studies*, die onderdeel is van het vak *Geestelijke Verzorging: Rollen & Methoden*. In de ochtend worden een aantal belangrijke theorieën uit de rituele studies besproken, waaronder het werk van Ronald Grimes, Catherine Bell, Thomas Quartier en Corja Menken-Bekius. In de middag passen studenten deze theoretische inzichten toe op casussen uit de praktijk van de geestelijke verzorging.

#### *Tilburg University*

Tilburg University werd in 1927 opgericht als de Rooms-Katholieke Handelshoogeschool (TiU, z.d.-a). De Tilburg School of Catholic Theology



(TST) is gevestigd in Utrecht en Tilburg, en is als theologische opleiding erkend door de Heilige Stoel en door de Nederlandse Bisschoppenconferentie (TiU, z.d.-b). De TST biedt onder meer een bachelor en een driejarige master Theologie aan. Binnen de masteropleiding kan de student vanaf het tweede jaar een uitstroomprofiel kiezen: parochiepastoraat of geestelijke verzorging.

In de bachelor wordt de cursus *Dogmatiek: kerk, liturgie en sacramenten* gegeven. Het tweede gedeelte richt zich op liturgie en sacramenten, waar de sacramenten in de rooms-katholieke kerk worden besproken vanuit een historische, methodische en theologische invalshoek. Daarnaast worden enkele historische bronnen die betrekking hebben op de liturgie en de sacramenten bestudeerd, evenals algemene thema's als sacramentaliteit, haar trinitaire dimensie, en het verband tussen sacramenten en het gedenken van het paasmysterie. Tevens worden verschillende orden van dienst besproken, met name die van het doopsel, vormsel, de eucharistie en het huwelijk. De cursus wordt afgesloten met twee kleine deelopdrachten: een paper en een mondeling tentamen.

In de master is de cursus *Sacramenten en riten* geprogrammeerd. Het eerste deel van de cursus focust op de algemene vragen rond rituelen en sacramenten, enerzijds vanuit het perspectief van de liturgische theologie en anderzijds ingaande op de basale elementen van rituelen en sacramenten. Het tweede deel van de cursus vertrekt vanuit enkele concrete hedendaagse liturgische praktijken die uitdagen tot theologische vragen, reflectie en discussie. Bij die praktijken (bijvoorbeeld ziekenzegeningen en eucharistische gastvrijheid) wordt aan de hand van literatuur, presentaties en discussies gezocht naar de onderliggende theologische, soms historische, overtuigingen en ontwikkelingen. Het klassieke principe van *lex orandi – lex credendi* komt hierin naar voren. Het eindcijfer is opgebouwd uit het resultaat van de presentatie, het observatieverslag en het slotwerkstuk dat een ritueel-liturgisch en liturgisch-theologisch interpretatie van een ritueel omvat.

Ook *Liturgiek en homiletiek* wordt in de master gegeven. Deze cursus loopt parallel aan de stage, waardoor studenten de praktijkervaringen uit de stage kunnen inbrengen. In het eerste gedeelte, liturgiek, staan de integrale beschrijvingen en analyses van de eigen vieringen met overweging/preek centraal; in het bijzonder het rituele handelen (*ars celebrandi*) en de soorten liturgie, de liturgische ruimte en de muzikale elementen van de viering. In het tweede gedeelte, homiletiek, worden ten minste twee eigen overwegingen/preken besproken, waar het met name gaat om de hermeneutische achtergronden van het preken, aandacht voor de hoorders, de context, opbouw, het verhaal en betoog. De cursus wordt afgesloten met

een analyse van een eigen preek en van een liturgische viering op basis van wetenschappelijke literatuur.

#### *Universiteit voor Humanistiek*

De Universiteit voor Humanistiek is een levensbeschouwelijke, onafhankelijke universiteit die is voortgekomen uit het Humanistisch Opleidingsinstituut en een bijzondere band heeft met het Humanistisch Verbond (UvH, z.d.-a). In Utrecht verzorgt ze onder meer de bachelor en driejarige master *Humanistiek*. Deze master is een ambtsopleiding tot humanistisch raadsman of -vrouw. Afgestudeerden kunnen bijvoorbeeld gaan werken als geestelijk begeleider, docent, coach, onderzoeker, adviseur of beleidsmedewerker (UvH, z.d.-b).

In het tweede jaar van de master wordt de cursus *Rituele begeleiding bij grenservaringen* gegeven. Tijdens de interactieve hoorcolleges wordt overdracht en verdieping van kennis en inzicht beoogd. De verdere verwerking en praktische toepassing van de stof, en specifiek het oefenen met rituele dimensies van zingeving, vinden plaats in de werkcolleges. Er wordt ingegaan op de elementen en functies van rituelen, rituelen bij verlieservaringen, existentiële transities, communicatie, *embodiment*, esthetiek en performance, en humanistische rituelen zoals in de gevangenis en bij de krijgsmacht. De cursus wordt afgerond met het samen schrijven en ontwerpen van een draaiboek voor een ritueel op basis van een casus (voorgescreven casus of uit de stagepraktijk) waarin sprake is van een grenservaring, en met het schrijven van een essay over de functie en betekenis van een ritueel bij grenservaringen in onze samenleving.

#### *Vrije Universiteit*

De Vrije Universiteit Amsterdam is een bijzondere universiteit die werd gesticht als protestants-christelijke universiteit. Tegenwoordig ondersteunt de VUvereniging de initiatieven die op eigentijdse wijze de bijzondere identiteit van de VU vormgeven (VU, z.d.). Aan de faculteit Religie en Theologie wordt de *joint degree* bachelor *Theologie* aangeboden, waarin de VU en PThU samenwerken. Deze opleiding kent twee richtingen: Theologie – klassiek, en Theologie – Geloof en samenleving. Verder wordt binnen de eenjarige master Theologie en Religiewetenschappen de mastertrack *Spiritual Care* aangeboden. Om toegelaten te worden tot deze mastertrack is het verplicht om de minor *Spiritual Care* en minstens 30 ECTS aan religiestudie/theologie te hebben afgerond.

In de minor *Spiritual Care* wordt de cursus *Sterven en Rouw* gegeven. Aan de hand van een hermeneutisch model wordt op theoretische en praktische wijze ingegaan op het belang van aandacht, compassie en zorg

in de stervensbegeleiding voor stervenden en hun verwanten. Het hermeneutisch model is gericht op het ontdekken wat voor mensen van ultieme waarde is en hoe ze dat met anderen kunnen delen. Ook wordt er ingegaan op de rol van ritualiteit en ritueelontwikkeling in zorg om de dood. Verder is er in de cursus aandacht voor het praktisch oefenen van professionele gespreksvaardigheden. De cursus wordt afgerond met een reflectieverslag over een zelfstandig vormgegeven ritueel rond sterven en rouw, met een reflectie op inhoud en proces in het licht van de theorie, en met een paper waarin collegestof en literatuur zijn verwerkt.

In de master *Spiritual Care* zijn er in het kader van het *Master Seminar* een aantal bijeenkomsten met het thema *Rituelen en Vieringen*. Het gaat in deze bijeenkomsten om het ontwerpen en uitvoeren van rituelen en vieringen. Studenten bereiden ieder een ritueel of viering voor en presenteren die aan hun medestudenten. De toehoorders schrijven kernachtig op wat de boodschap was van het ritueel, wat de inbrenger beoogde, wat het ritueel of de viering bij hen opriep en op welke manier dit voor hen raakte aan *interfaith spiritual care*. In het portfolio worden de voorbereiding en beschrijving van de uitvoering van het ritueel of de viering, de reflectie op de uitvoering, en de uitgewerkte reflecties op de presentaties van de medestudenten opgenomen.

### *Celebrantenopleiding*

Aan de Universiteit voor Humanistiek wordt binnen het praktijkcentrum Zingeving & Professie de eenjarige postacademische opleiding tot celebrant aangeboden. De website omschrijft de rol van celebrant als volgt:

Een celebrant is een professionele begeleider bij de viering van transitie momenten. Bij transitie momenten kunt u bijvoorbeeld denken aan een huwelijk, naamgeving, adoptie (...). Celebranten werken altijd nauw samen met klanten. De persoonlijke overtuigingen, levensbeschouwing, levensfilosofie en persoonlijkheid van de klant zijn hierin leidend. In de viering maakt de celebrant gebruik van rituelen en andere vormen van verbeelding. Zo geeft de viering uiting aan gevoelens en emoties van de betrokkenen waarvoor woorden vaak tekort schieten. (UvH, z.d.-c)

In vier modules van zes bijeenkomsten worden deelnemers opgeleid tot celebrant. De modules zijn: *Fundamenten voor de celebrant*, *Rituelen voor het vieren van relaties*, *Rituelen bij verlies*, en *Community skills en ondernemerschap* (UvH, z.d.-d). In Tabel 2 is meer informatie opgenomen over deze postacademische opleiding.

*Beroepsopleiding Geestelijke Begeleiding*

De Academie voor Geesteswetenschappen in Utrecht verzorgt (beroeps) onderwijs op post-HBO-niveau, dit onderwijs is gericht op zingeving, spiritualiteit en (complementaire) geestelijke gezondheidszorg (Academie, z.d.-a). Na de tweejarige basisopleiding *Spiritualiteit & Zingeving* kunnen studenten ervoor kiezen om de tweejarige beroepsopleiding *Geestelijke Begeleiding* te volgen. In het laatste jaar van deze beroepsopleiding wordt de module *Rituele vormgeving* gegeven. Studenten onderzoeken in deze module de betekenis van symboliek en ritueel en hoe beide zich verhouden tot iemands levensverhaal en identiteitsontwikkeling. Er wordt ontdekt hoe traditionele en nieuwe elementen samen kunnen komen in een rituele vorm, waarbij wordt uitgegaan van een vorm die uiting geeft en bijdraagt aan het moment in plaats van dat het voorschrijft (Academie, z.d.-b). Ook oefenen studenten met persoonlijke en collectieve symbool- en verhaalelementen die deel uitmaken van een ritueel. In Tabel 2 is meer informatie opgenomen over deze post-HBO-opleiding.

Tabel 1. Algemene cursusinformatie

	Christelijke Hogeschool Ede		Fontys		
<b>Cursus</b>	Geestelijk begeleiden	Geestelijke begeleiding	Vieren en Rituelen I: Kennismaken met de Praktijk Geestelijk begeleider	Vieren en Rituelen II: Oefenen in de Praktijk	Vieren en Rituelen III: Werken in de Praktijk
<b>Graad</b>	Bachelor (jaar 2)	Bachelor (jaar 3)	Bachelor (jaar 1)	Bachelor (jaar 2)	Bachelor (jaar 4)
<b>ECTS</b>	5	5	2	5	10
<b>Onderwijsvorm en -inhoud</b>	Hoor- en werkcolleges	Hoor- en werkcolleges Ritueel ontwerpen	Hoorcolleges Samenwerken in kleine groepen Symbool, symboolhandeling en ritueel bedenken	Hoorcollege Viering en ritueel bedenken	Hoor- en werkcolleges Ritueel bedenken en analyseren Overweging schetsen
<b>Toetsing</b>	Theorietoets	Portfolio	Twee literatuuropdrachten	Werkstuk (ontwerp viering)	Beroepsproduct
	Portfolio Psychologie		Werkstuk (ontwerp ritueel)		
	Portfolio Theologie				
	Portfolio Praktijk				

Tabel 1. Algemene cursusinformatie. Vervolg

	Viaa	Windesheim			
Cursus	Vieren	Ritueellab 1	Rituelen	Ritueellab 2	Kerk in uitvoering
Graad	Bachelor (jaar 3)	Bachelor (jaar 1)	Bachelor (jaar 1)	Bachelor (jaar 2)	Minor
ECTS	3	4	4	5	15
Onderwijsvorm en -inhoud	Hoor- en werkcolleges Meditatie houden en voorgeaan Ritueel maken en uitvoeren Bezoek aan oud-katholieke kerk	Hoor- en werkcolleges Ritueel vormgeven Perspectief-dag	Colleges Zelfstudie online Perspectief-dag	Hoor- en werkcolleges Ritueel maken en uitvoeren Perspectief-dag	Werkcolleges Zelfstudie Opdrachten op de stageplek
Toetsing	Portfolio	Beroeps-product	Tentamen	Beroeps-product	Verslag

Tabel 1. Algemene cursusinformatie. Vervolg

Cursus	Protestantse Theologische Universiteit		Radboud Universiteit		
	Methodieken geestelijke verzorging	Vieren en preken	Liturgie-wetenschap	Rituele Studies	Rituele expressie
Graad	Master (PThU Groningen, jaar 1)	Master (PThU Groningen, jaar 2)	Bachelor (jaar 1) Premaster	Premaster	Master
ECTS	5	9	5	5	5
Onderwijsvorm en -inhoud	Hoor- en werkcolleges	Hoor- en werkcolleges Preek schrijven en presenteren Orde van dienst vormgeven	Hoor- en responsiecolleges	Hoor- en werkcolleges	Hoorcolleges Practicum: collectief ritueel ontwerpen en uitvoeren
Toetsing	Verslag	Schriftelijk tentamen (50%)	Schriftelijk tentamen	Schriftelijk tentamen	Schriftelijk tentamen (70%)
		Kerkdienst-portfolio (40%)			Overweging en schriftelijke reflectie (30%)
		Presentatie (10%)			

Tabel 1. Algemene cursusinformatie. Vervolg

	Rijksuniversiteit Groningen	Tilburg University		
<b>Cursus</b>	Rituals in Theory and Practice	Dogmatiek: kerk, liturgie en sacramenten	Sacramenten en riten	Liturgiek en homiletiek
<b>Graad</b>	Bachelor (jaar 2)	Bachelor (jaar 2 of 3)	Master (jaar 1)	Master (jaar 2)
<b>ECTS</b>	7,5	9	6	5
<b>Onderwijsvorm en -inhoud</b>	Hoor- en werkcolleges Groepspresentatie Groepsdiscussies Schriftelijke opdrachten Onderzoeks-presentatie	Hoorcolleges Observatie-oefening	Hoor- en werkcollege Presentatie Observatie Groepsdiscussie	Werkcollege met inbreng van studenten Bespreking en analyse wetenschappelijke teksten Eigen viering met preek houden
<b>Toetsing</b>	Groepspresentatie (40%)	Twee deelopdrachten (10%)	Presentatie (30%)	Slotwerkstuk
	Schriftelijke opdrachten (pass/fail)	Paper (50%)	Observatieverslag (10%)	
	Onderzoeksverslag (60%)	Mondeling tentamen (40%)	Slotwerkstuk (60%)	



Tabel 1. Algemene cursusinformatie. Vervolg

	Universiteit voor Humanistiek	Vrije Universiteit	
<b>Cursus</b>	Rituele begeleiding bij grenservaringen	Rituelen en Vieringen	Sterven en Rouw
<b>Graad</b>	Master (jaar 2)	Master (in Master Seminar)	Minor (verplicht voor master Spiritual Care)
<b>ECTS</b>	7,5	6	6
<b>Onderwijsvorm en -inhoud</b>	Hoor- en werkcolleges Ontwerpen en uitvoeren van een ritueel	Werkgroepen Ritueel ontwerpen en uitvoeren	Hoorcolleges Werkgroepen Oefening in gespreksvaardigheden
<b>Toetsing</b>	Schrijfpdracht draaiboek ritueel (33,3%)	Portfolio	Reflectieverslag (50%)
	Schrijfpdracht essay (66,6%)		Paper (50%)

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Christelijke Hogeschool Ede)

CHRISTELIJKE HOGESCHOOL EDE		
Cursus	Geestelijk begeleiden	Geestelijke begeleiding
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- De student heeft in hoofdlijnen zicht op de pastorale theologie en psychologie.</li> <li>- De student heeft inzicht in theologische facetten van pastoraal handelen.</li> <li>- De student heeft instrumentaria aangereikt gekregen om hiermee te werken en zich hierin verder te bekwamen, mede door ook over zichzelf en het pastorale handelen te reflecteren.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- De student heeft het vermogen om mensen, individueel en groepsgewijs, in zeer uiteenlopende situaties te begeleiden en op hermeneutisch verantwoorde wijze te ondersteunen in het omgaan met religieuze vragen en levensvragen met behulp van passende rituelen en/of geloofshandelingen.</li> <li>- De student toont aan dat ze de inzet van rituelen of geloofshandelingen theologisch kan verantwoorden.</li> </ul>
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	Pastorale en agogische competentie niveau 1	
<b>Verplichte literatuur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dijkstra, J. (2007). <i>Gespreksvoering bij geestelijke verzorging: Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren</i>. Nelissen. (gedeeltelijk)</li> <li>- Ganzevoort, R., &amp; Visser, J. (2007). <i>Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding</i>. Meinema. (gedeeltelijk)</li> <li>- Menken-Bekius, C. (2001). <i>Werken met rituelen in het pastoraat</i>. Kok.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menken-Bekius, C. (2001). <i>Werken met rituelen in het pastoraat</i>. Kok. (deel 1 en 3)</li> <li>- Meurs, J. van (2018). Werken met rituelen in de geestelijke verzorging. De 'functie-driehoek' als instrument om te werken aan rituele competenties. <i>Tijdschrift Geestelijke Verzorging</i>, 12(52), 34-39.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Fontys)

FONTYS			
Cursus	Vieren en Rituelen I	Vieren en Rituelen II	Vieren en Rituelen III
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Je definieert de term symbool.</li> <li>- Je geeft een voorbeeld van symbooltaal en van een symboolhandeling.</li> <li>- Je definieert de term ritueel.</li> <li>- Je herkent rituelen op je eigen levenspad.</li> <li>- Je definieert het begrip vieren</li> <li>- Je beschrijft de relatie tussen ruimte - vieren - rituelen.</li> <li>- Je ontwerpt een bijeenkomst rond een nieuw begin, inclusief symboliek en ritueel.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- De student definieert het concept viering aan de hand van specifieke kenmerken (doel, doelgroep, vormgeving, taal, symboliek, et cetera).</li> <li>- De student definieert een ritueel, inclusief samenhang tussen symbool, verhaal en handeling.</li> <li>- De student bereidt een ritueel voor rekening houdend met de betrokken personen, de ruimte, de tijd, de specifieke levensbeschouwelijke context.</li> <li>- De student ontwerpt een viering rond een specifiek thema voor een specifieke doelgroep.</li> <li>- De student legt verband tussen liturgisch jaar, burgerlijk jaar en natuur/ kosmisch jaar.</li> <li>- De student onderscheidt vieren en rituelen in een rooms-katholieke context van andere vormen van vieren en rituelen.</li> <li>- De student reflecteert op de eigen spiritualiteit in relatie tot vormgeving daarvan via vieren en rituelen in een professionele context.</li> </ul>	<p>A.1.a. Legt op methodische wijze verbanden (theoretische en praktische) tussen de katholieke traditie en de actuele situatie.</p> <p>c. Duidt maatschappelijke en culturele processen in het licht van de katholieke traditie.</p> <p>e. Reflecteert op en legt verbinding (theoretisch en praktisch) tussen de katholieke traditie en de huidige cultuur en samenleving.</p> <p>A.2.b. Stelt evaluatiecriteria op en reflecteert regelmatig op product en proces van uitvoering, daarbij gebruik makend van de feedback van hen die begeleid worden en andere betrokkenen.</p> <p>e. Verbindt op reflectieve wijze religieuze en/of levensbeschouwelijke gemeenschappen met de ontwikkelingen in de samenleving en zet hen waar nodig aan tot actie.</p> <p>f. Gaat op een professionele en oplossingsgerichte wijze om met weerstanden; durft te confronteren en te corrigeren, verzoent en stimuleert.</p> <p>A.3.b. Is in staat kritisch te reflecteren op religieuze tradities of stromingen, bijbehorende geschriften, gebruiken en symbolen en weet die op waarde te schatten.</p> <p>c. Geeft evenwichtig en op een authentieke, integere en ethisch verantwoorde wijze vorm aan zijn professionele identiteit.</p> <p>d. Reflecteert op de eigen religieuze en spirituele ontwikkeling.</p> <p>e. Toont relativiseringsvermogen en kent zijn grenzen.</p> <p>A.4.a. Maakt gebruik van symbolen, beelden en voorbeelden om levensbeschouwelijke onderwerpen ter sprake te brengen en uit te leggen.</p> <p>b. Geeft, waar van toepassing, op een in de context passende wijze, vorm aan een viering of ritueel samen met anderen, daarbij ritueel stijlvol handelend. Luistert naar signalen van individuen, groepen en (geloofs) gemeenschappen, probeert deze te verstaan en vraagt waar nodig om verduidelijking.</p> <p>e. Formuleert passende gebeden en rituele/liturgische teksten.</p> <p>A.5.e. Heeft inzicht in menselijk gedrag, psychologische en geestelijke processen met specifieke aandacht voor de verhouding tot het transcendente.</p>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Fontys), vervolg

FONTYS VERVOLG			
Cursus	Vieren en Rituelen I	Vieren en Rituelen II	Vieren en Rituelen III
<p>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>			<p>B.2.a. Bevordert brede samenwerking, zowel met professionals als met vrijwilligers, en werkt in teamverband.</p> <p>B.3.b. Is zich bewust van de voorbeeldfunctie die een leider heeft en handelt hier ook naar.</p> <p>c. Delegeert effectief taken met daarbij behorende verantwoordelijkheden.</p> <p>B.4.a. Heeft een eigen visie op het beroep, op basis van theologische inzichten, eigen levensovertuiging en ervaringen in de beroeps-uitoefening.</p> <p>b. Onderzoekt de eigen beroepspraktijk en/of de voorwaarden voor de eigen beroepsuitoefening en vertaalt de bevindingen in consequenties voor het eigen handelen en dat van andere betrokkenen in deze beroepspraktijk. (LOO, 2017, pp. 16)</p>
<p>Verplichte literatuur</p>		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Govaart, A. (2008). <i>Veelvormig vieren</i>. Uitgeverij Berne. (pp. 49-70)</li> <li>- Joosse, K. (2007). <i>Wat is liturgie? Betekenis en achtergronden van de christelijke eredienst</i> (Vol. 2). Uitgeverij Berne. (pp. 37-62)</li> <li>- Menken-Bekius, C. (1998). <i>Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek</i>. Kok. (pp. 14; 17-37)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Govaart, A. (2008). <i>Ons brood gedoopt in licht. Inleiding in geloof, kerk en liturgie</i> (2de herz. ed.). Uitgeverij Berne.</li> <li>- Govaart, A. (2008). <i>Veelvormig vieren</i> (Liturgiecatechese 3.). Uitgeverij Berne.</li> <li>- Govaart, A. (2009). <i>Het Woord laten spreken</i>. Uitgeverij Berne.</li> <li>- Meulen, H. v. (2008). <i>Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs</i>. VBK Media.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Viaa)

VIAA	
Cursus	Vieren
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen/ toetsdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	1. De student kent de functies van vieringen in diverse contexten. 2. De student kan omgaan met vormgevers binnen vieringen: rituelen, symbolen, metaforen en specifieke (kerk)taal. 3. De student kan de grondlijnen van de liturgie in erediensten beschrijven en kan van daaruit kritisch reflecteren op een liturgische praktijk. 4. De student is in staat een tekst te maken die als 'gesproken woord' functioneert binnen een viering. 5. De student kan op passende wijze een viering vormgeven, vanuit de opgedane kennis en vaardigheden en is in staat op creatieve wijze nieuwe elementen aan te brengen in een bestaande liturgie.
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	Liturgisch en ritueel competent: het vermogen om religieuze en/of levensbeschouwelijke vieringen en rituelen van verschillende aard en doelstelling gestalte te geven en daarin (mede) voor te gaan.  a. De student geeft, op een bij de context passende wijze, vorm aan een viering of ritueel samen met anderen. b. De student maakt op een bij de context passende wijze gebruik van rituele en/of liturgische tradities. c. De student formuleert passende gebeden en liturgische teksten. d. De student handelt ritueel stijlvol en gaat op een authentieke wijze voor. (geciteerd uit intern document)
<b>Literatuur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Muth, E. (2009). <i>De rijkdom van het ritueel: naar een levende liturgie</i>. Kok. (pp. 15-30; 50-51; 64-68)</li> <li>- Tieleman, N. (2002). <i>Rituelen: speelruimte van de hoop: wat rituelen met ons doen</i>. Kok. (pp. 38-47; 53-69)</li> <li>- Weij, J. (2014). <i>Geknipt voor de liturgie</i>. Buijten &amp; Schipperheijn. (hoofdstuk 2 en 4)</li> <li>- Remmelt, M., &amp; Wierenga, P. (2020). <i>Herkerken. De toekomst van geloofsgemeenschappen</i>. Vuurbaak.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Windesheim)

WINDESHEIM				
Cursus	Ritueelab 1	Rituelen	Ritueelab 2	Kerk in uitvoering
<p><b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen / toetsdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<p>De student geeft vorm aan een ritueel in een praktijkcontext, de student:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. laat hierin zien dat hij/zij respect heeft voor bronnen en tradities</li> <li>2. laat hierin zien dat hij/zij open staat voor vernieuwing</li> <li>3. laat hierin zien dat hij/zij aan kan sluiten bij de omgeving</li> <li>4. benoemt het onderscheid tussen profane en religieuze rituelen</li> <li>5. benoemt het onderscheid tussen alledaagse en bijzondere rituelen</li> <li>6. benoemt het onderscheid tussen overgangs- en bestendigingsrituelen.</li> </ol>	<p>De student:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. kent verschillende definities van rituelen en definieert het begrip in eigen woorden</li> <li>2. kent enkele rituelen uit verschillende religieuze stromingen</li> <li>3. benoemt de structuur en betekenis van rituelen</li> <li>4. kent verschillende soorten rituelen</li> <li>5. benoemt voorbeelden van rituelen, zowel binnen het dagelijks leven van mensen als binnen verschillende religieuze stromingen.</li> </ol>	<p>De student:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. kan de visie op identiteit van de eigen leerwerkplek in eigen woorden weergeven</li> <li>2. kan de ruimte, muziek en kunst in relatie tot vieren en rituelen van de eigen leerwerkplek expliciteren</li> <li>3. geeft rituelen en vieringen vorm vanuit de identiteit van de eigen leerwerkplek</li> <li>4. geeft samen met anderen vorm aan vieringen, rituelen en symbolische handelingen, die passen bij de levensbeschouwing van de betrokkenen bij de eigen leerwerkplek</li> <li>5. kent de eigen speelruimte ten aanzien van de spanning binnen de eigen professionaliteit met betrekking tot het ontwerpen van vieringen/rituelen voor derden.</li> </ol>	<p>De student laat in de praktijk zien dat hij/zij:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. oog heeft voor pluri-formiteit in gemeente en kerk en daarmee weet om te gaan en zijn eigen positie daarin weet in te nemen;</li> <li>2. in staat is vanuit kennis van de belijdenisgeschriften van de kerk diverse vormen van geloof en leven binnen de gemeente/op de pioniersplek te duiden en te leiden;</li> <li>3. in staat is om de kerkerode met al wat daarbij hoort in de praktijk van de gemeente/pioniersplek op gepaste wijze te hanteren;</li> <li>4. een kerkelijke viering gestalte kan geven en uitvoeren (inclusief een overdenking of preek);</li> <li>5. dit vorm kan geven op een creatieve en dynamische manier binnen de levende traditie van de gemeente/pioniersplek.</li> </ol>
<p><b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Competent als ontwerper</li> <li>- Competent als uitvoerder</li> <li>- Competent in ritueel en/of liturgisch handelen</li> <li>- Competent in persoonlijke en spirituele ontwikkeling</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Competent in ritueel en/of liturgisch handelen</li> <li>- Competent in hermeneutisch handelen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Competent in agogisch handelen</li> <li>- Competent in persoonlijke en spirituele ontwikkeling</li> <li>- Competent in ritueel en/of liturgisch handelen</li> </ul>
<p><b>Literatuur</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dicou, B., Kruijff, C., &amp; Röselaers, J. (red.). (2019). <i>Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk.</i> Kok</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Barnard, M., Cilliers, J., &amp; Wepener, C. (2014). <i>Worship in the network culture: Liturgical ritual studies. Fields and methods, concepts and metaphors.</i> Peeters. (paragraaf)</li> <li>- Barnard, M., &amp; Post, P. (red.). (2001). <i>Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie.</i> Boekencentrum. (hoofdstuk)</li> <li>- Bell, C. (1997). <i>Ritual: perspectives and dimensions.</i> Oxford University Press. (gedeelte)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dicou, B., Kruijff, C., &amp; Röselaers, J. (red.). (2019). <i>Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk.</i> Kok.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Dienstboek - een proeve. Leven - Zegen - Gemeenschap.</i> (2004). Boekencentrum.</li> <li>- <i>Dienstboek - een proeve. Schrift - Maaltijd - Gebed.</i> (1998). Boekencentrum.</li> <li>- Kruis, S. van 't, Reuver, R. de, Schinkelshoek, D., &amp; Wevers, H. (red.). (2016). <i>Waar een Woord is... Het protestantisme doordacht.</i> Boekencentrum.</li> <li>- Zwanepol, K., et al. (2007). <i>Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland.</i> Boekencentrum.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Protestantse Theologische Universiteit)

PROTESTANTSE THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT		
Cursus	Methodieken geestelijke verzorging	Vieren en preken
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<p>Hoofdlerdoel: De student kan methodieken van geestelijke verzorging toepassen, legitimeren en evalueren.</p> <p>Subleerdoelen, de student kan:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. het eigen methodisch handelen als geestelijk verzorger legitimeren</li> <li>2. methoden van assessment van zingeving legitimeren, toepassen en analyseren</li> <li>3. de methode van existentiële zielzorg weergeven, toepassen en evalueren</li> <li>4. reflecteren op de waarden en centrale thema's die in een medisch-ethisch dilemma tegenover elkaar staan</li> <li>5. methoden van sensorisch werken onderscheiden, toepassen en analyseren</li> <li>6. functies en inhoud van rituelen in geestelijke verzorging onderscheiden, toepassen en evalueren</li> <li>7. kan conceptualisering van hoop toepassen en analyseren.</li> </ol>	<p>De cursus stelt studenten in staat om:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Kernconcepten in homiletiek en liturgiek uit te leggen, het stappenplan bij de voorbereiding van een kerkdienst toe te lichten en relevante visies en actuele ontwikkelingen op liturgisch en homiletisch gebied te benoemen.</li> <li>2. Te verwoorden hoe verschillende theologische disciplines in preken en het voorgaan in de kerkdienst op elkaar betrokken zijn en daarbij te laten zien hoe bepaalde taal en inhouden effect heeft op de deelnemers aan de viering.</li> <li>3. Overwogen keuzes te maken bij de vormgeving van de orde van dienst (het kiezen van passende liederen en muziek, andere vormen van expressie, het formuleren van gebeden, het maken van een preek), passend in de context van de gemeente of setting waar de viering plaatsvindt, gevoelig voor het moment en de aanwezige diversiteit.</li> <li>4. Een bijbeltekst te vertolken met het oog op de actuele situatie in de gemeente of in een werkcontext van geestelijke verzorging en daarin te laten zien hoe existentiële thema's en vragen van de hoorders met het bijbelgedeelte verbonden zijn.</li> <li>5. Een voorbereide kerkdienst te presenteren, met aandacht voor de eigen persoonlijke stijl van voorgaan.</li> <li>6. Eigen werkmateriaal te beoordelen en feedback te geven op collega-studenten te reflecteren op de eigen rol in het voorgaan en feedback van anderen constructief te verwerken.</li> <li>6. Eigen werkmateriaal te beoordelen en feedback te geven op collega-studenten te reflecteren op de eigen rol in het voorgaan en feedback van anderen constructief te verwerken.</li> </ol>
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<p>Bekwaamheden:</p> <p>Hermeneutisch</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Academisch</li> <li>- Pastoraal en personaal</li> <li>- Beroepsethisch</li> <li>- Communicatief</li> <li>- Liturgisch</li> </ul>	<p>Bekwaamheden:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Homiletisch</li> <li>- Liturgisch-ritueel</li> <li>- Communicatief</li> <li>- Representatief</li> </ul>
<b>Literatuur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Körver, J. (2016). Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation. <i>Jaarboek voor Liturgie-onderzoek</i> 32, pp. 105-123.</li> <li>- Menken-Bekius, C. (2005). <i>Werken met rituelen in het pastoraat</i> (2de ed.). Kok. (pp. 29-43; 61-81)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Barnard, M., &amp; Schuman, N. (red.). (2002). <i>Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie - een vervolg</i>. Uitgeverij Meinema.</li> <li>- <i>Dienstboek - een proeve. Schrift, maaltijd, gebed</i>. (1998). Boekencentrum</li> <li>- Earey, E. (2018). <i>Liturgical Worship. A basic introduction - revised and expanded edition</i>. Canterbury Press.</li> <li>- Imminck, F. G. (2018). <i>Over God gesproken. Preken in theorie en praktijk</i>. Boekencentrum.</li> <li>- Long, T. G. (2016). <i>The Witness of Preaching</i> (3rd ed.). Westminster John Knox Press.</li> <li>- Oskamp, P., &amp; Schuman, N. (red.). (2001). <i>De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk</i>. Uitgeverij Meinema.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Radboud Universiteit)

RADBOUD UNIVERSITEIT			
Cursus	Liturgiewetenschap	Rituele studies	Rituele expressie
<p><b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kennis van en inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de christelijke liturgie in verschillende contexten.</li> <li>- Kennis van en inzicht in het concept van religieus ritueel als maatschappelijk en contextueel verschijnsel.</li> <li>- Kennis van en inzicht in dimensies van liturgische spiritualiteit.</li> <li>- Kennis van en inzicht in kwalitatieve onderzoeksmethoden naar religieus ritueel.</li> <li>- Eigen oordeelsvorming aangaande de al dan niet voorhanden crisis van concrete liturgische handelingen in de moderne context, in het bijzonder weekendliturgie en rites de passage.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kennis van en inzicht in de ontwikkelingen van ritualiteit binnen enkele religieus-rituele tradities.</li> <li>- Kennis van en inzicht in het concept religieus ritueel binnen verschillende stromingen van de discipline rituologie.</li> <li>- Kennis van en inzicht in onderzoeksmethoden binnen de rituologie (kwalitatief en kwantitatief).</li> <li>- Eigen oordeelsvorming aangaande specifieke rituelen rondom sterven en dood in de context van de moderne maatschappij.</li> </ul>	<p>De student kan:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- de hoofdlijnen beschrijven van modellen voor ritueel handelen in verschillende contexten van de geestelijke verzorging vanuit verschillende religieuze tradities;</li> <li>- op basis van een analysemodel rituele behoeftes herkennen van verschillende groepen cliënten in de geestelijke verzorging;</li> <li>- aan de hand van een concrete casus basisvaardigheden van ritueel handelen in de geestelijke verzorging in groepsverband toepassen.</li> </ul>
<p><b>Literatuur</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pecklers SJ, K. F. (2003). <i>Worship. A Primer in Christian Ritual</i>. The Liturgical Press.</li> <li>- Quartier OSB, T. (2016). <i>Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen voor klooster, kerk en wereld</i>. Bernemedia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bell, C. (2006). <i>Ritual: Perspectives and Dimensions</i>. Oxford University Press. (gedeelten)</li> <li>- Quartier, T. (2010). Mourning rituals - Between faith and personalisation: changing ritual repertoires on All Souls Day in the Netherlands. <i>International Journal for the Study of the Christian Church</i> 10(4), 334-350.</li> <li>- Quartier, T. (2014). Practitioners of Liturgical Spirituality. Empirical Inside Perspectives in Abbey Churches. <i>Yearbook for Ritual &amp; Liturgical Studies</i> 30, 203-221.</li> <li>- Quartier, T. (2020). 'Monastic Form-of-Life Out of Place: Ritual Practices among Benedictine Oblates'. <i>Religions</i> 11(5), 1-17. <a href="https://doi.org/10.3390/rel11050248">https://doi.org/10.3390/rel11050248</a></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Chauvet, L.-M. (1995). <i>Symbol &amp; Sacrament. Sacramental Reinterpretation of Christian Existence</i>. The Liturgical Press. (hoofdstukken)</li> <li>- Grimes, R. L. (2014). <i>The Craft of Ritual Studies</i>. Oxford University Press. (hoofdstukken)</li> <li>- Guthrie, C. F. (2005). <i>From Pew to Pulpit. A Beginner's Guide to Preaching</i>. Abingdon Press. (pp. 21-85)</li> <li>- Quartier, T. (2011). <i>Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten</i>. LIT Verlag.</li> </ul>



Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Rijksuniversiteit Groningen)

RIJKSUNIVERSITEIT GRONINGEN	
Cursus	Rituals in Theory and Practice
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Students will be able to explain and identify different theoretical approaches to the study of ritual.</li> <li>- They will learn how to apply some aspects of the theoretical frameworks with reference to a case study they select.</li> <li>- In writing a report on their investigations the students will learn to systematically describe and structure their findings and also will gain first experience in analysing the data using some of the theories discussed before.</li> </ul>
<b>Literatuur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Berger, P. (2016). Liminal Bodies, Liminal Food. Hindu and Tribal Death Rituals Compared. In P. Berger &amp; J. Kroesen (Eds.), <i>Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality</i> (pp. 57-77). Berghahn.</li> <li>- Berger, P. (2020). Rupture and Resilience of Religion: Dynamics between a Hindu Reform Movement and an Indigenous Religion in Highland Odisha. In P. Berger &amp; S. Sahoo (Eds.), <i>Godroads: Modalities of Conversion in India</i> (pp. 246-271). Cambridge University Press.</li> <li>- Hardenberg, R. (2016). Three Dimensions of Liminality in the Context of Kyrgyz Death Rituals. In P. Berger &amp; J. Kroesen (Eds.), <i>Ultimate Ambiguities. Investigating death and Liminality</i> (pp. 147-186). Berghahn.</li> <li>- Hoondert, M., &amp; Beek, S. van der (2019). Introduction. In M. Hoondert &amp; S. van der Beek (Eds.), <i>Ritual in a Digital Society</i>, (pp. 1-26). Institute for Ritual and Liturgical Studies, Protestant Theological University/Centre for Religion and Heritage, University of Groningen.</li> <li>- Lambek, M. (2001). Rappaport on Religion: A Social anthropological Reading. In E. Messner &amp; M. Lambek (Eds.), <i>Anthropology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport</i> (pp. 244-273). University of Michigan Press.</li> <li>- Rappaport, R. A. (1979). The Obvious Aspects of Ritual. In <i>Ecology, Meaning, and Religion</i> (pp. 173-221). North Atlantic Books.</li> <li>- Robbins, J. (2009). Conversion, Hierarchy, and Cultural Change: Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. In K. M. Rio &amp; O. H. Smedal (Eds.), <i>Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations</i> (pp. 65-88). Berghahn.</li> <li>- Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rite de Passage. In <i>The Forest of Symbols: Aspect of Ndembu Ritual</i> (pp. 93-111). Cornell University Press.</li> <li>- Utraiainen, T. (2016). Ritually Framing Enchantment: Momentary Religion and Everyday Realities. <i>Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society</i>, 41(4), 46-61.</li> <li>- Verdery, K. (1999). <i>The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change</i>. Columbia University Press. (hoofdstuk 1 en 3)</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Tilburg University)

TILBURG UNIVERSITY			
Cursus	Dogmatiek: kerk, liturgie en sacramenten	Sacramenten en riten	Liturgie en Homiletiek
<p>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<p>De student kan:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- de belangrijkste basisideeën van de ecclesiologie uit te leggen</li> <li>- ecclesiologische vragen te verwoorden</li> <li>- en de methoden van systematische theologie hierop toe te passen.</li> <li>- de belangrijkste basisideeën van de sacramententheologie uit te leggen</li> <li>- de nauwe verbanden tussen sacramentele en liturgische theologie bespreken</li> <li>- de historische evolutie van de liturgie en de sacramententheologie te beschrijven</li> <li>- deze kennis te verbinden met hedendaagse theologische vragen, evoluties en opvattingen over liturgie en sacramenten.</li> </ul>	<p>De student kan:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- belangrijke antropologische en theologische theorieën over rituelen en sacramenten weergeven.</li> <li>- een ritueel beschrijven op basis van een eigen observatie.</li> <li>- een eigen liturgie-theologische interpretatie geven van een beschreven rituele casus.</li> <li>- een eigen systematisch-theologische interpretatie geven van een beschreven rituele casus.</li> </ul>	<p>De student kan:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. de theorie die aangereikt wordt in de colleges, in verband brengen met de eigen stage-ervaringen.</li> <li>2. een viering en een overweging op basis van liturgische en homiletische inzichten beoordelen.</li> <li>3. met wetenschappelijke modellen en criteria liturgische vieringen en preken van elkaar onderscheiden en deze interpreteren.</li> <li>4. een integrale viering ontwerpen en deze op basis van praktisch-theologische argumenten verantwoorden.</li> </ol>
Literatuur	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Irwin, K. (2016). <i>The Sacraments: Historical Foundations and Liturgical Theology</i>. Paulist Press.</li> <li>- Kasper, W. (2015). <i>The Catholic Church: Nature, Reality and Mission</i>. Bloomsbury T&amp;T Clark.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bradshaw, P. F., &amp; Harmon, K. E. (2013). Ritual. In J. Day &amp; B. Gordon-Taylor (Eds.), <i>The Study of Liturgy and Worship. An Alcuin Guide</i>. (pp. 54-74). Spck.</li> <li>- Franz, A. (2015). Begrafenisliturgie of rouwdienst. <i>Tijdschrift voor Liturgie</i>, 99, 324-341.</li> <li>- Jenson, R. (1997). The church and the sacraments. In C. E. Gunton (Ed.), <i>The Cambridge Companion to Christian Doctrine</i>. (pp. 205-225). Cambridge University Press.</li> <li>- Lukken, G. (1990). <i>Liturgie en zintuiglijkheid. Over de betekenis van lichamelijkheid in de liturgie</i>. Gooi en Sticht.</li> <li>- Lukken, G. (2007). Het christelijk dodenritueel binnen de dynamiek van het hedendaagse rituele landschap. In L. van Tongeren (red.), <i>Vaarwel. Verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaarrituelen</i> (pp. 33-53). Gooi en Sticht.</li> <li>- Power, D. (2003). Eucharist in Contemporary Catholic Tradition. In <i>New Catholic Encyclopedia</i> vol. 5 (2nd ed.). Gale.</li> <li>- Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino. Latijnsche en Nederlandsche tekst uitgegeven door een groep dominicanen. Deel XXII: Over de Sacramenten. Geloofsverdediging. (1932). Antwerpen. (pp. 1-21)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Daelemans, B. (2011). Ontroerend goed. Over onroerend goed dat niet onberoerd laat. In J. Geldhof (red.), <i>Ruimten voor heiliging. Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur</i> (pp. 44-60). Halewijn.</li> <li>- Govaart, A. (2009). <i>Het Woord laten spreken</i>. Uitgeverij Berne.</li> <li>- Oskamp, P., &amp; Geel, R. (1999). <i>Concreet en beeldend preken</i>. Uitgeverij Coutinho. (pp. 99-119; 135-177)</li> <li>- Leede, B. de &amp; Startk, C. (2017). <i>Ontvouwen. Protestantse prediking in de praktijk</i>. Boekencentrum. (pp. 141-157; 160-174; 215-231)</li> <li>- Verheul, A. (1993). <i>Het Woord Gods vieren. Liturgisch-pastorale beschouwingen</i>. (Cahiers voor levensverdieping). Altiora - KBS. (pp. 90-125)</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Universiteit voor Humanistiek)

UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK	
Cursus	Rituele begeleiding bij grenservaringen
<b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	De student leert kennis en inzicht te ontwikkelen in rituele theorie bij existentiële vragen en het toepassen van een ritueel ontwerp en het uitvoeren van een ritueel voor individuen en groepen. De student kan 1. actuele theorievorming over de functie en betekenis van rituelen in de huidige moderne samenleving en zingevingsprocessen in het bijzonder in relatie tot menselijke kwetsbaarheid, breekpunten, keerpunten of overgangen beschrijven, herkennen en uitleggen 2. existentiële processen van cliënten en groepen vertalen naar rituele vormen 3. een ritueel ontwerpen en uitvoeren dat passend is voor een bepaalde (groep) cliënten.
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Academische vaardigheden;</li> <li>- Communicatieve vaardigheden;</li> <li>- Professionele vaardigheden;</li> <li>- Leesvaardigheden;</li> <li>- Verbeeldende en esthetische competentie.</li> </ul>
<b>Literatuur</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lukken, G. (1999). <i>Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur</i>. Gooi &amp; Sticht. (pp. 15-70)</li> <li>- Grimes R. L. (2014). <i>The craft of ritual studies</i>. Oxford University Press. (pp. 185-210; 231-293)</li> <li>- Wojtkowiak, J. (2018). Rouw en ritueel in de westerse context. In R. van Uden &amp; L. Vergouwen (red.), <i>Weerloos - weerbaar. Culturele en morele aspecten van verlies</i> (pp. 79-101). KSGV.</li> <li>- Wright, M. (2008). Good for the Soul? The spiritual dimension of palliative care. In S. Payne, J. Seymour, &amp; C. Ingleton (Eds.), <i>Palliative Care Nursing: Principles and Evidence for Practice</i> (2nd ed., pp. 212-231). Open University Press.</li> <li>- Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework on ritual transformation in a globalising world. <i>Culture &amp; Psychology</i>, 24(4), 460-476.</li> <li>- Moore, S. F., &amp; Meyerhoff, B. G. (1977). Chapter 1. Introduction: Secular ritual: forms and meanings. In S. F. Moore &amp; B. G. Meyerhoff (Eds.), <i>Secular ritual</i> (pp. 3-24). Van Gorcum.</li> </ul>

**Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Vrije Universiteit)**

VRIJE UNIVERSITEIT		
Cursus	Sterven en Rouw	Rituelen en Vieringen
<p><b>Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. De student kan academisch reflecteren op sterven, dood en rouw als existentiële thema's.</li> <li>2. De student kan inzichtelijk maken waarom aandacht en compassie kernthema's zijn van zorg om de dood.</li> <li>3. De student verwerft de vaardigheid om aandacht, compassie en zorg te realiseren in begeleiding rondom sterven.</li> <li>4. De student kan academisch reflecteren op de rol van rituelen in de zorg om de dood.</li> <li>5. De student verwerft de vaardigheid om kwalitatief hoogwaardige rituelen te ontwikkelen in begeleiding rondom sterven.</li> <li>6. De student geeft er blijk van professionele gespreksvaardigheden te kunnen inzetten in begeleiding rondom sterven.</li> </ol>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- De student heeft kennis van de functie en betekenis van rituelen en vieringen als onderdeel van interfaith spiritual care.</li> <li>- De student kan een individueel en collectief passend ritueel/viering ontwerpen en uitvoeren.</li> </ul>
<p><b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reflectievaardigheden;</li> <li>- Hermeneutische competentie; betekenisverlening en perspectiefwisseling;</li> <li>- Professionele gespreksvaardigheden;</li> <li>- Communicatieve vaardigheden, non-verbaal.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Spirituele competentie: ondersteunen bij aanboren nieuwe spirituele bronnen.</li> <li>- Agogische competentie: individuen en groepen begeleiden in humaniteit en spiritualiteit.</li> <li>- Integratieve competentie: competenties, verantwoordelijkheden, rollen.</li> </ul>
<p><b>Literatuur</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Alma, H. (2020). <i>Het verlangen naar zin: De zoektocht naar resonantie in de wereld</i>. Ten Have. (hoofdstuk 1 en 2)</li> <li>- Dreifuss-Kattan, E. (2016). <i>Art and mourning: The rol of creativity in healing trauma and loss</i>. Routledge. (hoofdstuk 1)</li> <li>- Garrison, J. (2010). Compassionate, spiritual, and creative listening in teaching and learning. <i>Teachers College Record</i>, 112(11), 2763-2776.</li> <li>- Muthert, H. (Accepted/In press). Bridging inner and outer worlds: A psychodynamic approach to meaningful mourning. In P. Berger, M. Buitelaar, &amp; K. Knibbe (Eds.), <i>Religion as relation: Studying religion in context</i>. Equinox Publishing Ltd.</li> <li>- Stenner, P. (2017). <i>Liminality and Experience: A Transdisciplinary Approach to the Psychosocial</i>. Palgrave Macmillan. (hoofdstuk 2)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Körver, J. (2017). Het ritueel als een huis met vele kamers. Interreligieuze samenwerking en geestelijke verzorging. <i>Tijdschrift Geestelijke Verzorging</i>, 20(86), 24-33.</li> <li>- LBvR. (2019). Landelijk beroepsstandaard ritueel begeleider. <a href="https://usercontent.one/wp/www.lbvr.nl/wp-content/uploads/2019/06/Beroepsstandaard-Ritueelbegeleider-2019.pdf">https://usercontent.one/wp/www.lbvr.nl/wp-content/uploads/2019/06/Beroepsstandaard-Ritueelbegeleider-2019.pdf</a></li> <li>- Meurs, J. van (2018). Werken met rituelen in de geestelijke verzorging. De 'functiedriehoek' als instrument om te werken aan rituele competenties. <i>Tijdschrift Geestelijke Verzorging</i>, 12(52), 34-39.</li> </ul>

Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Universiteit voor Humanistiek)

POSTACADEMISCH	UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
<b>Titel</b>	Celebrantenopleiding
<b>Studiebelasting</b>	Per module 148 uur en eenmaal 54 uur voor de persoonlijke leerlijn
<b>Onderwijsvormen</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hoorcolleges</li> <li>- Oefeningen met casussen</li> <li>- Praktijkvoorbeelden</li> <li>- Groepsopdrachten</li> <li>- Lessen op de werkplaats van celebranten</li> </ul>
<b>SKGV punten</b>	Per module 8 punten
<b>Afronding</b>	Elke module wordt afgerond met afrondingsopdrachten: reflectie- en observatieverslagen, essays en praktijkopdrachten. In alle modules wordt gewerkt aan een persoonlijk portfolio.
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<p><b>Kennis:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. De celebrant heeft een gedegen kennis van actuele theorievorming over (de functie, betekenis, en psychologie van) rituelen in onze huidige moderne samenleving.</li> <li>2. De celebrant heeft gedegen kennis van (voor de huidige Nederlandse samenleving) relevante levensbeschouwingen en heeft zicht op daarin voorkomende tradities, rituelen en hun functie en betekenis.</li> <li>3. De celebrant heeft inzicht in de psychologie van de moderne levensloop en de betekenis van zingevingsprocessen daarbinnen in het bijzonder in relatie tot menselijke kwetsbaarheid, breekpunten, keerpunten of overgangen.</li> </ol> <p><b>Vaardigheden:</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. De celebrant beschikt over een groot empathisch vermogen en is in staat om aan te sluiten bij de emotionele en existentiële processen van cliënten.</li> <li>2. De celebrant is in staat om zich dienstbaar op te stellen aan het proces van betekenisgeving van cliënten en kan het evenwicht bewaren tussen presentie en onzichtbaar zijn.</li> <li>3. De celebrant beschikt over improvisatievermogen en creatieve denkkraft en vormgeving teneinde betekenisvolle elementen van cliënten te vertalen via beeld, symbool en klank.</li> <li>4. De celebrant beschikt over een natuurlijke podiumpresentatie en leiderschapsvaardigheden in het uitvoeren van een betekenisvolle ceremonie, zoals in stemgebruik en woordkeuze.</li> <li>5. De celebrant beschikt over organisatorische vaardigheden in het voorbereiden en uitvoeren van ritueel, zoals het bewaken van de tijd en het bewaren van overzicht tijdens het ritueel.</li> <li>6. De celebrant beschikt over een goed ontwikkeld vermogen tot reflecteren op zowel intrapersoonlijk als interpersoonlijk niveau.</li> <li>7. De celebrant beschikt over uitstekende communicatieve vaardigheden, in het bijzonder: <ol style="list-style-type: none"> <li>a. Gespreksvaardigheden (uitvragen, doorvragen en bemiddelen)</li> <li>b. Luistervaardigheden</li> <li>c. Presentatievaardigheden</li> </ol> </li> <li>8. De celebrant is op de hoogte van de vereisten van goed ondernemerschap, waaronder de ins en outs van bedrijfsvoering, effectieve PR-strategieën en het opbouwen en onderhouden van een netwerk met (potentiële) cliënten en collega's.</li> </ol>

**Tabel 2. Specifieke cursusinformatie (Academie voor Geesteswetenschappen)**

POSTACADEMISCH	ACADEMIE VOOR GEESTESWETENSCHAPPEN
<b>Titel</b>	Rituele vormgeving
<b>Studielast</b>	Per module 70 uur
<b>Onderwijsvormen</b>	- Hoor- en werkcollege - Practicum
<b>SKGV punten</b>	1,5 tot 3 punten per module
<b>Afronding</b>	Een korte presentatie (incl. schriftelijk verslag) van een in (klein) groepsverband vormgegeven ritueel.
<b>Competenties</b> (geciteerd uit interne documenten van de instellingen)	<p><b>Kennis:</b> De student verkrijgt kennis van en oefening in het werken met de persoonlijke en collectieve symbool- en verhaalelementen waar elk goed uitgebalanceerd ritueel uit bestaat, inclusief enkele voorwaarden waar ritueelbegeleiding aan dient te voldoen. Aan de hand hiervan is de student in staat een eigentijds en passend ritueel vorm te geven. De student verwerft kennis t.a.v. genoemde onderdelen aan de hand van literatuur over verbeelding, symboliek en rituele vormgeving en d.m.v. ervaringsverhalen van de docent.</p> <p><b>Vaardigheden:</b> De student leert gebruik te maken van zowel levensbeschouwelijke als seculiere bronnen en hoe deze te integreren in een gezamenlijk vorm te geven ritueel. Door wensen, grenzen en mogelijkheden daarbij op een respectvolle manier op elkaar af te stemmen, bekwaamt de student zich in een vorm van handelen waardoor belangrijke levenservaringen een plek kunnen krijgen in het levensverhaal van de betrokkene(n).</p> <p><b>Persoonlijke ontwikkeling:</b> Door middel van oefeningen en het uitwisselen van ervaringen reflecteert de student op de eigen levensbeschouwing en afstemming met anderen. Hierbij verwerft de student inzicht in de eigen affiniteit met en betekenisgeving aan symboliek en ritueel en leert zorgdragen voor de eigen rol (van begeleider, hoofdpersoon, deelnemer of aanwezige).</p>

### Aanzet tot analyse

In grote lijnen is in de voorgaande paragraaf het landschap van het onderwijs in ritueel handelen beschreven. Naar aanleiding daarvan zal in deze paragraaf een aanzet tot analyse worden gedaan van de volgende punten: de omvang en de plaats van de besproken cursussen in de opleidingen, de titels van de cursussen, opbouw van cursussen en cursusreeksen, en de verplichte literatuur.

#### *Omvang en plaats in de opleidingen*

Op het eerste gezicht lijkt de omvang van aandacht voor rituelen, liturgie en homiletiek per instelling sterk te verschillen. In Tabel 1 is te zien dat Fontys en Windesheim op meer plekken in de opleiding een cursus aanbieden, en dat meteen vanaf het eerste jaar van de opleiding. De CHE en Viaa besteden daarentegen minder ECTS aan onderwijs in ritueel handelen, maar zijn wel de enige instellingen waar studenten ook in het derde jaar van de bachelor verplicht onderwijs krijgen in vieren en rituelen. Zie Tabel 3 voor de verhouding tussen het aantal ECTS van de cursussen en de totale ECTS van de betreffende HBO-opleidingen. Hier moet een kanttekening geplaatst worden bij de gegevens van de CHE, omdat in een van de cursussen rituelen en geloofshandelingen een thema is naast drie andere thema's.

**Tabel 3. Verhouding ECTS in HBO-opleidingen**

	ECTS in cursussen	ECTS opleiding	Verhouding in %
CHE	10	240	4,1% Na kanttekening: 2,5%
Fontys	17	240	7,1%
Viaa	3	240	1,3%
Windesheim	13 (excl. minor)	240	5,4%

Aan de universiteiten loopt het aantal ECTS van de cursussen over rituelen, liturgie of homiletiek uiteen van 5 tot 9 ECTS. In de bachelor wordt of geen of één cursus (RU, RUG, TiU) over rituelen, liturgie en sacramenten gegeven. In de masters wordt in de driejarige ambtsopleidingen (PThU, TiU, UvH) meer ECTS aan ritueel handelen besteed, respectievelijk 14, 11 en 7,5 ECTS, dan in de eenjarige masters (RU, VU), waar het gaat om 5 en 6 ECTS. Dit verschil wordt echter opgeheven en zelfs omgekeerd wanneer de cursussen uit de premaster van de RU en de verplichte minor van de VU worden meegeteld, en de kanttekeningen zijn verwerkt. Dan zijn het juist de RU en de VU die met een percentage van 8,3% de meeste

aandacht aan ritueel handelen besteden. Zie Tabel 4 voor de verhouding tussen het aantal ECTS van de cursussen en de totale ECTS van de betreffende academische opleidingen. Hier moet een kanttekening geplaatst worden bij enkele gegevens. Zo zijn rituelen een van de acht thema's binnen een 5 ECTS cursus van de PThU, en is *Rituelen en Vieringen* een van de onderdelen van het Master Seminar (6 ECTS) aan de VU.

Tabel 4. Verhouding ECTS in academische opleidingen

	ECTS in cursussen	ECTS opleiding	Verhouding in %
PThU	14	180 (master)	15,6% Na kanttekening 5,3%
RU	5	180 (bachelor)	2,8%
	10 (5 premaster + 5 master)	120 (60 premaster + 60 master)	8,3%
RUG	7,5	180 (bachelor)	4,2%
TiU	9	180 (bachelor)	5%
	11	180 (master)	6,1%
UvH	7,5	180 (master)	4,2%
VU	12 (6 verplichte minor + 6 master)	90 (30 verplichte minor + 60 master)	13,3% Na kanttekening: 8,3%

### Cursussen

Wat direct opvalt, zijn de titels van de cursussen. Ze tonen overlap met elkaar maar zeker ook verschillen. Zo komen de woorden geestelijk begeleider, rituelen, vieren en liturgie herhaaldelijk voor. Dit in tegenstelling tot de woorden homiletiek, preken, sterven en rouw, grenservaringen, sacramenten, methodieken en rituele studies. Die diversiteit is opmerkelijk, het geeft iets weer van de eigen accenten van instellingen. Dit betreft bijvoorbeeld de cursussen van de ambtsopleidingen die termen als sacramenten, homiletiek en preken gebruiken.

Het is echter minder duidelijk hoe de woorden rituelen, vieren en vieringen te duiden vallen in titels als *Vieren en Rituelen*, *Vieren*, *Vieringen*, en *Rituelen en Vieringen*. Wat valt er precies onder vieren en vieringen, zijn dit zondagse vieringen? In de meeste cursussen met een dergelijke titel oefenen studenten met het schrijven van overwegingen, meditaties en preken voor levensbeschouwelijke vieringen, meestal de setting van een



kerkdienst. Of wordt hiermee een onderscheid aangebracht in rituelen en vieringen? Rituelen betreffen immers niet uitsluitend vieringen, maar vieringen zijn wel altijd een ritueel of bevatten een ritueel. In *Vieren en Rituelen III* (Fontys) onderzoeken studenten bijvoorbeeld op hun stageplek wat daar gebeurt aan vieringen en welke plaats rituelen innemen. Aan de VU worden studenten in de cursus *Rituelen en Vieringen* gevraagd om een ritueel of een viering voor te bereiden, of een ritueel in een viering. En als laatste voorbeeld: aan de UvH is er in de postacademische *Celebrantenopleiding* een module die ingaat op rituelen bij vreugdevolle gebeurtenissen: *Rituelen bij het vieren van relaties*, en een module die ingaat op rituelen bij momenten van afscheid en rouw: *Rituelen bij verlies*. De diversiteit in titels van cursussen lijkt te wijzen op zowel de diversiteit van de toekomstige werkplekken van studenten als op de identiteit van de opleidingen.

#### *Opbouw van cursussen en cursusreeksen*

Het onderwijs in ritueel handelen aan elke besproken instellingen bevat zowel een theoretisch als praktisch gedeelte. Gemiddeld omvat het geheel van theorie en praktijk steeds vier onderdelen, te weten: theorie (1), tekstontwerp (2), ritueelontwerp (3), en de uitvoering van en reflectie op de ontwerpen (4).

Uit de onderwijsvormen en -inhouden in Tabel 1 blijkt dat aan het begin van de cursus(reeks) een theoretische basis wordt gelegd met behulp van kennisoverdracht en zelfstudie: definities, structuren, ontwikkelingen en betekenisinhouden van rituelen en liturgie, al dan niet gerelateerd aan een bepaalde levensbeschouwelijke context.

De cursus(reeks) bevat daarnaast een praktisch gedeelte, waar studenten bezig gaan met de praktijk. Dit praktijkgedeelte laat zich globaal splitsen in twee vormen van practica: enerzijds het onderzoek naar en vanuit de praktijk, en anderzijds het ontwerpen en uitvoeren van rituelen en teksten in de praktijk. Deze eerste vorm van practica komt onder meer voor op de RUG, de TiU en in de masteropleiding van de UvH. Studenten doen onderzoek naar een ritueel in de praktijk door bijvoorbeeld (participerende) observaties, of worden geacht een essay te schrijven over de functie en betekenis van ritueel bij grenservaringen op basis van de verplichte literatuur. Ook valt hier de casuïstiek uit de (stage)praktijk onder, en de reflectie hierover aan de hand van de theorie.

De tweede practicumvorm neemt een prominente plaats in: tekstontwerp, ritueelontwerp, en de uitvoering van en reflectie op de ontwerpen. Allereerst het tekstontwerp, een vrij breed geformuleerd onderdeel. Aan sommige instellingen schrijven studenten overwegingen, meditaties en preken voor een specifiek kerkelijke viering, zie hiervoor de gegevens

in Tabel 2 bij *Leerdoelen / eindtermen / cursusdoelen*. Daarnaast komt het voor dat studenten gebeden formuleren of een tekst voorbereiden voor de presentatie van hun ritueel. Ten tweede het ritueelontwerp: aan de hand van aangereikte casuïstiek, casussen uit de stage of voorgeschreven opdrachten ontwerpen studenten een ritueel of viering. Over het algemeen gaat het om (rituelen in) kerkelijke vieringen, hoewel aan niet-kerkelijke rituelen en vieringen eveneens aandacht wordt besteed. In het laatste geval gaat het doorgaans om rituelen rond grenservaringen, rouw en verlies. Tot slot het laatste onderdeel: de uitvoering van en reflectie op de ontwerpen. Studenten voeren individueel of samen hun tekst, ritueel of viering uit tijdens collegebijeenkomsten of op een locatie behorend bij de stage. De reflectie op de uitvoering gebeurt zowel direct na afloop van de uitvoering als schriftelijk met het oog op de eindopdrachten van de cursussen.

### *Literatuur*

Zoals eerder vermeld, is in Tabel 2 alleen de verplichte literatuur opgenomen, en in het geval van meer dan vijf verplichte referenties alleen literatuur met een omvang van minimaal 15 pagina's. Kijkend naar de referenties bij *Literatuur* in Tabel 2 vallen een aantal zaken op. Ten eerste is er een duidelijk verschil tussen literatuur aan de hogescholen en de universiteiten. Aan de hogescholen worden overwegend Nederlandstalige referenties verplicht gesteld (22) en minder anderstalige referenties (3). Aan de universiteiten is het verschil omgekeerd, daar zijn slechts 21 Nederlandstalige referenties verplicht tegenover 37 anderstalige.

Daarnaast zijn de meeste referenties over rituelen, liturgie en vieringen geschreven of voortgekomen een bepaalde levensovertuiging of traditie. De duidelijkste voorbeelden bij *Literatuur* in Tabel 2 zijn: *Het Dienstboek* (1998, 2004); *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie* (Dicou et al., 2019); *The Sacraments: Historical Foundations and Liturgical Theology* (Irwin, 2016). Verder is het merendeel van de literatuur over liturgie en vieringen gericht op de christelijke eredienst: *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur* (Lukken, 1999); *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg* (Barnard & Schuman, 2002). Het gaat vooral om overwegend collectieve rituelen en minder om individuele rituele begeleiding.<sup>6</sup>

In de cursussen wordt weliswaar aandacht besteed aan niet-kerkelijke rituelen en vieringen en *interfaith spiritual care* (VU), maar in de literatuurlijsten is dit minder goed zichtbaar. Met uitzondering van twee referenties

6 Zie de bijdragen van Morel; Zuidema; Termeer; Van Bolhuis in Deel 1, en de bijdrage van Seijdell in Deel 4.

van Sjaak Körver (2016, 2017), is specifieke literatuur over interreligieuze of interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging niet prominent aanwezig. In de onderhavige bundel is wel een aantal referenties over dit onderwerp opgenomen, waaronder: *Interfaith spiritual care. Understanding and practices* (Schipani & Bueckert, 2009); *How Muslim and non-Muslim chaplains serve Muslim patients? Does the interfaith chaplaincy model have room for Muslims' experiences* (Abu-Ras & Laird, 2011); *Ritual participation and interreligious dialogue* (Moyaert & Geldhof, 2015) en *Interfaith spiritual care* (Liefbroer, 2020). Het lijkt eveneens te ontbreken aan referenties die ingaan op concrete situaties van ritueel handelen door geestelijk verzorgers, ofwel casuïstiek/praktijkverhalen. Wat dat betreft zijn referenties uit *Health and Social Care Chaplaincy*, *Journal of Health Care Chaplaincy* en het *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* opvallende afwezigen in de literatuurlijsten. Het is de vraag of studenten met behulp van de verplichte literatuur voldoende bekend raken met het ritueel handelen binnen de verschillende contexten van de geestelijke verzorging (justitie, ziekenhuis, revalidatiecentra, eerste lijn, krijgsmacht, veteranenzorg, hospice, ouderenzorg, verstandelijk gehandicaptenzorg, ggz, politie, aardbevingsgebied, studentenpastoraat, luchthavenpastoraat, havenpastoraat, straatpastoraat, het Leger des Heils) en met interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging.

## Conclusie

Dit hoofdstuk heeft een doorkijk gegeven in het landschap van het onderwijs in ritueel handelen binnen de opleidingen geestelijke verzorging in Nederland. Aan de hand van korte beschrijvingen van de cursussen, en algemene en specifieke cursusinformatie is het landschap in kaart gebracht. Tevens is een aanzet tot analyse gedaan van de omvang en de plaats van de besproken cursussen in de opleidingen, titels van de cursussen, opbouw van cursussen en cursusreeksen, en de verplichte literatuur. Er is gebleken dat het onderwijs veelzijdig is en steeds in meer en mindere mate een theoretisch en praktisch gedeelte bevat. Tegelijkertijd leek er ook nog het een en ander aan te ontbreken, zoals onderwijs in ritueel handelen in het kader van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging en theorie die rechtstreeks verhaalt over de praktijk.

Een dergelijk overzicht voor de Nederlandse context zoals in dit hoofdstuk is, naar mijn weten, niet eerder gemaakt. Dit overzicht tracht het landschap in beeld te brengen, maar is geen uitputtende, evenmin een volledig actuele weergave van het onderwijs in ritueel handelen geworden. Het vraagt verdere studie en analyse om theoretische en levensbeschouwelijke perspectieven, leerdoelen, competenties, inhoud en aanpak met elkaar te vergelijken. Daarbij zouden interviews met docenten van

meerwaarde zijn om tot een specifiek overzicht en meer genuanceerde analyse te komen. Hopelijk kan dit hoofdstuk, in combinatie met de andere hoofdstukken, bijdragen aan meer afstemming en uniformiteit wat betreft leerdoelen en competenties, en tegelijkertijd zowel het eigene als het overeenkomstige van het onderwijs in ritueel handelen aan de verschillende instellingen tonen. Al met al valt er veel te zien in het rijke landschap en ligt er gelukkig ook nog wat land braak.

## Referenties

- Abu-Ras, W., & Laird, L. (2011). How Muslim and non-Muslim chaplains serve Muslim patients? Does the interfaith chaplaincy model have room for Muslims' experiences? *Journal of Religion and Health*, 50(1), 46-61. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9357-4>
- Academie. (z.d.-a). *Geestelijk Begeleider*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://academiegeesteswetenschappen.nl/opleidingen/geestelijk-begeleider/>
- Academie. (z.d.-b). *Studiegidsen*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://academiegeesteswetenschappen.nl/studiegidsen/>
- Barnard, M., & Schuman, N. (red.). (2002). *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg*. Uitgeverij Meinema.
- CHE. (z.d.). *Voltijd bachelor Theologie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.che.nl/opleidingen/voltijd/bachelor/theologie>
- Dicou, B., Kruijff, C., & Röselaers, J. (red.). (2019). *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk*. Kok.
- Dienstboek – een proeve. Schrift – Maaltijd – Gebed*. (1998). Boekencentrum.
- Dienstboek – een proeve. Leven – Zegen – Gemeenschap*. (2004). Boekencentrum.
- Fontys. (z.d.). *Theologie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://fontys.nl/Studeren/Opleidingen/Theologie-voltijd.htm>
- Irwin, K. (2016). *The Sacraments: Historical Foundations and Liturgical Theology*. Paulist Press.
- Körver, J. (2016). Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 32, 105-123.
- Körver, J. (2017). Het ritueel als een huis met vele kamers. Interreligieuze samenwerking en geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 20(86), 24-33.
- Liefbroer, A. I. (2020). *Interfaith spiritual care*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- LOO (2017). *Een professional met diepgang. Competenties voor de HBO-theoloog III*.
- Moyaert, M., & Geldhof, J. (Eds.). (2015). *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations*. Bloomsbury Academic.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi & Sticht.
- PTHU. (z.d.-a). *Bachelor Theologie Amsterdam*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.pthu.nl/onderwijs/bachelor/theologie-amsterdam/>
- PTHU. (z.d.-b). *Bachelor theologie RUG/PTHU*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.pthu.nl/onderwijs/bachelor/theologie-groningen/>
- RU. (z.d.). *Missie en identiteit*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.ru.nl/over-ons/overradboud/missie/>
- RUG. (z.d.-a). *Over de faculteit*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.rug.nl/ggw/organization/about-the-faculty/>

- RUG. (z.d.-b). *Theologie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.rug.nl/bachelors/theology/#!programme>
- Schipani, D. S., & Bueckert, L. D. (Eds.). (2009). *Interfaith spiritual care. Understanding and practices*. Pandora Press.
- TiU. (z.d.-a). *Geschiedenis in vogelvlucht*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.tilburguniversity.edu/nl/over/historie-en-academisch-erfgoed/geschiedenis>
- TiU. (z.d.-b). *Over de School*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.tilburguniversity.edu/nl/over/schools/theologie/organisatie>
- UvH. (z.d.-a). *Introductie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.uvh.nl/over-de-uvh/achtergrond-geschiedenis-en-tradities>
- UvH. (z.d.-b). *Beroepsmogelijkheden*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.uvh.nl/onderwijs/master-humanistiek/beroepsmogelijkheden>
- UvH. (z.d.-c). *Introductie*. <https://www.uvh.nl/zingevingenprofessie/celebranten>
- UvH. (z.d.-d). *Praktische Informatie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.uvh.nl/zingevingenprofessie/celebranten/praktische-informatie>
- Viaa. (z.d.). *Na je opleiding*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.viaa.nl/opleidingen/theologie/na-je-opleiding/?ref=theologie>
- VU. (z.d.). *Geschiedenis*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://vu.nl/nl/over-de-vu/meer-over/geschiedenis>
- VGvZ. (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGvZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Windesheim. (z.d.-a). *Hbo Theologie*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.windesheim.nl/opleidingen/voltijd/bachelor/hbo-theologie>
- Windesheim. (z.d.-b). *Theologische verdieping in de praktijk 1 en 2*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.windesheim.nl/opleidingen/deeltijd/module/theologische-verdieping-in-de-praktijk>
- Windesheim. (z.d.-c). *Kerk in uitvoering*. Geraadpleegd op 29 augustus 2021, van <https://www.windesheim.nl/opleidingen/deeltijd/module/kerk-in-uitvoering>

# De grenzen van rituele vernieuwing

## *Over bewust en zorgvuldig ritualiseren*

Joanna Wojtkowiak

### **Inleiding**

Rituele vernieuwing en verandering brengen mooie initiatieven mee en kunnen zelfs bijdragen aan sociale weerbaarheid (Wojtkowiak, in druk). Tijdens de coronapandemie vonden rituele creativiteit en vernieuwing in versnelde vorm plaats juist als gevolg van alle opgelegde beperkingen. Vertrouwde rituelen vielen weg. Vanwege de verplichting afstand te houden was het niet meer mogelijk om samen te komen, te zingen, afscheid te nemen van een overledene, eucharistie of iftar te vieren (Barnard et al., 2020; Goyvaerts & Wouda, 2020; Imber-Black, 2020; Lorea, 2020). Natuurlijk was er ook voor de pandemie al sprake van rituele dynamiek, het ontstaan van nieuwe rituelen en het aanpassen van bestaande rituelen (Driver, 2006; Grimes, 2002). Voor geestelijk verzorgers liggen er veel kansen om te werken met nieuwe rituelen, zoals het initiëren van herdenkingen voor groepen die nog niet in de samenleving erkend worden, het houden van vieringen of bezinningsbijeenkomsten of het individueel ritueel begeleiden van cliënten. In een eerder hoofdstuk<sup>1</sup> werden de mogelijkheden rond rituele vernieuwing besproken.

Dit hoofdstuk gaat in op de grenzen van rituele vernieuwing. Nieuwe rituelen kunnen leiden tot discussie, debat en zelfs conflict (Moyaert & Geldhof, 2015). Het aanpassen of veranderen van rituelen verloopt niet altijd soepel, omdat rituele veranderingen soms gepaard gaan met maatschappelijke of politieke veranderingen. Voorbeelden zijn de in Nederland gevoerde ‘pietendiscussie’, of elders de ophef die kan ontstaan naar aanleiding van interlevensbeschouwelijke rituelen. Zo is in het Verenigd Koninkrijk discussie ontstaan nadat een stukje uit de Koran werd voorgelezen in de St. Mary’s Cathedral in Glasgow (The Guardian, 2017). Ook over het hergebruik van bestaande rituelen of rituele elementen moet worden nagedacht. Zo is bijvoorbeeld de traditionele naam *Blessingway ceremony* (een zegenritueel voor nieuwe moeders binnen de Navajo cultuur) overgenomen voor een seculiere variant in Westerse contexten (Burns, 2015; Wojtkowiak, 2020). Het nieuwe ritueel was geïnspireerd op de traditionele variant, maar had weinig daadwerkelijke overeenkomsten.

1 Zie de bijdrage van Wojtkowiak in Deel 2.

Uiteindelijk werd de naam van nieuwe ritueel licht aangepast (*mother's blessing*), om wel de kern van het ritueel weer te geven, maar minder te leunen op een bestaand traditioneel ritueel (Wojtkowiak, 2020). Deze voorbeelden laten de soms moeilijke weg zien in het ontstaansproces van nieuwe rituelen. Rituele verandering binnen en buiten tradities volgt niet een eenduidige lijn of eenduidig kader. Rituelen zijn met de cultuur en context verweven en worden daardoor ook door sociaal-culturele veranderingen beïnvloed.

De vraag die in dit hoofdstuk aan de orde komt, is hoe geestelijk verzorgers bewust kunnen ritualiseren met gevoel voor culturele sensitiviteit en voor interlevensbeschouwelijkheid? Geestelijk verzorgers kunnen met nieuwe rituelen bijdragen aan de erkenning van in sociaal opzicht onzichtbare rouw en verlieservaringen, maar ook ruimte creëren voor het vieren van het leven. Vanuit dit perspectief komen de mogelijke grenzen van rituele creativiteit en vernieuwing aan de orde. Het doel is niet het formuleren van ethische principes voor het ritualiseren; daarvoor zou onder andere meer onderzoek nodig zijn. In dit hoofdstuk komen een aantal observaties en vragen uit de actuele praktijk van het ritualiseren ter sprake. Geestelijk verzorgers en andere professionals kunnen leren zorgvuldig en bewust om te gaan met nieuwe rituelen en rituele elementen, en met het hergebruik van bestaande rituelen of elementen daarvan.

### **De grenzen van rituele vernieuwing**

Rituelen onderscheiden zich door hun vaste structuur en rigiditeit en tegelijkertijd variëren en veranderen rituelen door de tijd en de sociale contexten heen. Volgens Lukken ligt er een spanningsveld tussen rituele vernieuwing en traditie (1999). Catherine Bell schrijft dat rituelen vaak gezien worden als onveranderlijk en tegelijkertijd ook altijd door de sociaal-culturele context worden beïnvloed (1997). De context is volgens haar daarom niet slechts de achtergrond voor de rituele *performance*, maar heeft ook actief invloed op die performance. In een steeds veranderende samenleving veranderen dus ook rituelen. Roy Rappaport (1999) benadrukt dat sommige rituele elementen eerder aan verandering of aanpassing onderhevig zijn dan andere.

Rituelen kunnen spontaan aangepast worden, onbewust of ongepland (Grimes, 2002), maar ze kunnen ook bewust worden gecreëerd – om te voldoen aan nieuwe vragen en behoeftes, zoals bijvoorbeeld bij het vieren van levensmomenten die niet eerder werden geritualiseerd (denk aan adoptie, echtscheiding, gendertransitie of collectieve rampen). Nieuwe rituelen worden vaak her-uitgevonden of hergebruikt (Grimes, 2002, 2014). Dit betekent dat bestaande rituelen en rituele elementen (zoals



een specifieke handeling, tekst of symbool) opnieuw worden gebruikt in nieuwe rituele contexten. Een object of symbool zoals een kaars is in tal van rituelen aan te wijzen. In sommige rituelen heeft de kaars een duidelijke religieuze betekenis (bijvoorbeeld de paaskaars of de doopkaars), in andere contexten wordt de kaars als algemeen, seculier symbool gebruikt. Voor sommige gelovige mensen kan de kaars een christelijke associatie oproepen. Daarnaast kunnen nieuwe rituelen geïnspireerd zijn door rituelen uit andere culturele contexten, en die dus niet geworteld zijn in de culturele wereld van de betrokken rituele vormgever of geestelijk verzorger. In een geglobaliseerde wereld is dit laatste niet vreemd; de wereld is 'klein' door het internet, alle communicatiemiddelen en reizen. Mensen worden geïnspireerd door rituelen die zij in andere delen van de wereld tegenkomen. Toch is het hergebruik van rituelen uit andere culturen waar iemand niet zelf in geworteld is, niet altijd zonder problemen. Het kan er toe leiden dat de groep waaruit het ritueel voortkomt, zich gekwetst voelt door het knippen en plakken van elementen uit de eigen cultuur (Wojtkowiak, 2020). Er kan sprake zijn van culturele toe-eigening. Tegelijkertijd leven wij in een pluralistische samenleving, waarin verschillende religies en culturen naast elkaar bestaan. Ook geestelijk verzorgers moeten zich verhouden tot dit pluralisme.

### **Deelnemen en ontwerpen van interreligieuze rituelen**

Pluralisme is een intrinsiek kenmerk van levensbeschouwing (Ammerman, 2010). In Nederland voelt 24 % van de bevolking zich verwant met meer dan één religieuze of levensbeschouwelijke stroming (Berghuijs, 2019). Het fenomeen meervoudig religieus wordt ook steeds zichtbaarder in het werk van de geestelijk verzorger (Berghuijs, 2019). Hoe vertaalt zich de aandacht voor interlevensbeschouwelijkheid naar rituelen? Geestelijk verzorgers komen steeds vaker in aanraking met rituelen van verschillende levensbeschouwingen (Liefbroer et al., 2019; Liefbroer & Berghuijs, 2019; Liefbroer & Olsman, 2020). Er kunnen uiteenlopende redenen zijn om aan rituelen van andere levensbeschouwingen deel te nemen, zoals in het geval van interreligieuze families of gemeenschappen. Marianne Moyaert en Joris Geldhof beschrijven dat men allereerst uitgenodigd wordt om bij vrienden, burens of collega's aan te sluiten bij levensrituelen, zoals bij dood, geboorte, huwelijk. Daarnaast kunnen partners of families uit verschillende culturele en levensbeschouwelijke achtergronden afkomstig zijn, waardoor hun wederzijdse rituelen een dialoog tussen beide achtergronden kunnen oproepen of vertegenwoordigen. Rituelen in het onderwijs, het vieren van bepaalde feestdagen bijvoorbeeld, zorgen ook voor interreligieuze dialoog (of juist tot conflict). Het deelnemen aan



rituelen van andere levensbeschouwingen kan worden opgevat als intentie om solidariteit uit te drukken of een bepaalde politieke positie in te nemen (Moyaert & Geldhof, 2015). Sommige rituele participanten geven aan dat bepaalde rituelen uit andere tradities, zoals bidden of meditatie, hun eigen spirituele zoektocht vergroten, bijvoorbeeld christenen die zenmeditatie en yoga beoefenen. Ook onder geestelijk verzorgers bestaat affiniteit met andere levensbeschouwingen (Berghuijs, 2019).

Het creatief en flexibel omgaan met rituelen is voor geestelijk verzorgers, zeker in onvoorspelbare omstandigheden zoals een collectieve crisis, een belangrijke competentie (Flynn et al., 2021; Vandenhoeck et al., 2021; Wojtkowiak & Jongen, 2020). Tijdens de coronapandemie werd van geestelijk verzorgers gevraagd om aandacht te hebben voor rituelen die niet behoren tot de eigen levensbeschouwing. In een recent onderzoek onder geestelijk verzorgers tijdens de coronapandemie komt naar voren dat zeker tijdens een pandemie of andere crisissituaties geestelijk verzorgers cliënten van verschillende levensbeschouwingen moeten bedienen, soms ook op ritueel gebied. Dit vraagt om kennis van andere rituelen en een aantal algemene principes bij geestelijke zorg (Flynn et al., 2021). Nieuwe rituelen bieden vele kansen en mogelijkheden. Tegelijkertijd moeten geestelijk verzorgers bewust nadenken over de oorsprong van de symbolen, objecten en teksten die in deze nieuwe rituelen worden gebruikt. Dit wil niet zeggen dat het specifieke rituele element per definitie niet gebruikt mag worden, maar rituele vernieuwing vraagt om het contextualiseren van rituele elementen. Het ontwikkelen van een cultureel- en levensbeschouwelijk-sensitief bewustzijn maakt hier deel van uit. Het debat rond culturele toe-eigening is zeer complex en gaat verder dan het perspectief van dit hoofdstuk (Rogers, 2006; Rosa et al., 2017). Maar verwijzingen naar bestaande symboliek die een duidelijke wortel heeft in een specifieke culturele context, zeker bij publieke of collectieve rituelen, kan het gevoel van culturele toe-eigening oproepen. Wanneer de symboliek niet goed wordt weergegeven of niet passend is in deze nieuwe context, kan dit gevolgen hebben zoals ontevredenheid of zelfs gekwetstheid bij vertegenwoordigers van de traditie of context waaruit de symboliek afkomstig is. Hoe een cultureel en interlevensbeschouwelijk bewustzijn bij rituelen ontwikkeld zou kunnen worden, komt in de volgende paragraaf aan de orde.

### **Cultureel-sensitief ontwerp en hergebruik**

Annemiek van Boeijen en Yvi Zijlstra (2020) beargumenteren dat culturele sensitiviteit van essentieel belang is bij elk ontwerp, dus ook het ontwerp van een product of gebouw bijvoorbeeld. Culturele sensitiviteit

begint bij het bewustzijn van de eigen culturele identiteit en van die van degenen voor wie het ritueel wordt vormgegeven. Het culturele perspectief wijst tevens op levensbeschouwelijke dimensies. Jeltje Gordon-Lennox (2017) spreekt niet van culturele identiteit, maar van rituele identiteit. Volgens haar ontwerpmethodologie is de rituele identiteit de basis voor elk nieuw ritueel. Hierbij horen vragen als: met welke specifieke gebruiken, symbolen, tradities zijn mensen opgegroeid? Welke opvattingen en gebruiken horen bij deze persoon of groep? Dit is belangrijk om te weten op het moment dat er nieuwe rituelen worden ontworpen. Mensen zijn zich hier niet altijd bewust van. Het is dan aan de geestelijk verzorger om de rituele identiteit, intenties en waarden naar boven te halen. Wat is de kern van het ritueel en waarom wordt het uitgevoerd?

Bij rituelen voor een individu of een kleinere groep (bijvoorbeeld een uitvaart) is het iets overzichtelijker om de rituele identiteit te bepalen, dan bijvoorbeeld met het oog op een collectieve herdenking. Ook al kunnen binnen families verschillen en onenigheden over het ritueel bestaan, bij collectieve rituelen is het ingewikkelder. Het kan dan helpen om te bepalen wie met het ritueel wordt aangesproken? Wie wordt in het ritueel geïncludeerd? Er zijn een aantal online bronnen die kunnen helpen bij het vormgeven van collectieve herdenkingen (o.a. ARQ, 2016; Reliëf, 2020). De kracht van collectieve rituelen ligt in de sociale verbinding en gemeenschapsvorming. Om deze cohesie en het tijdelijk *communitas* (Turner, 1969) te kunnen ervaren en bereiken is het een bijeffect dat het ritueel ook mensen uitsluit. Wie niet deelneemt aan het ritueel, maakt geen deel uit van de rituele gemeenschap. Het ritueel is daarom zowel inclusief als exclusief. Het is verbindend maar het sluit ook daarom altijd uit.

### Rituele elementen en materiële cultuur

Ronald Grimes beschrijft dat het belangrijk is om bij nieuw ritueel op zoek te gaan naar elementen, symbolen en taal waar mensen vertrouwd mee zijn en juist niet op zoek te gaan naar “exotische rituelen uit andere delen van de wereld” (Grimes, geciteerd in Gordon-Lennox, 2018, p. 52, eigen vertaling). Hij zegt dat wij moeten ritualiseren met wat er in onze “lades te vinden is” (p. 52). De intieme materiële cultuur die ons omringt, zoals bijvoorbeeld een voorwerp dat kenmerkend is voor een persoon, kunnen bij nieuwe rituelen ingezet worden omdat deze symbolen voor zichzelf staan. Ze behoeven niet veel uitleg en vertegenwoordigen de boodschap door hun fysieke kenmerken en emotionele waarde.

Er is sprake van een gradatie in het hergebruik (of misschien ook van status) van rituele elementen: is het voorwerp op de achtergrond of is het een centraal element? Een verwijzing in een gedicht naar de hemel of naar

engelen heeft een andere lading dan het gebruik van termen zoals sacrament of wijwater. Het is daarom extra belangrijk om kennis te hebben van religieuze rituelen: er zijn immers zaken die heilig zijn voor anderen en waar men niet zomaar aan mag komen. Nogmaals: het knippen en plakken van elementen van bestaande religieuze rituelen is niet aan te raden. Wat wel mogelijk is om de kern van het ritueel in een nieuwe, voor de geestelijk verzorger prettige en vertrouwde vorm op te nemen. Een voorbeeld is om een ritueel een welkomstceremonie te noemen in plaats van een doop, als de geestelijk verzorger geen christelijke achtergrond heeft. Wezenlijk bij bewust ritualiseren is de afstemming: als de ouders een doop willen en er is geen geestelijk verzorger met een katholieke achtergrond, kan degene die dienst heeft een alternatief ritueel voorstellen aan de familie en dit alternatieve ritueel vervolgens met toewijding uitvoeren. Belangrijk is om steeds stil te staan bij de achterliggende intentie: waarom voltrekken mensen dit ritueel en wat is de kern ervan?

### Rituele toewijding

Naast objecten, materiële cultuur en de gebruikte inhoud van rituelen bepaalt de performance tijdens het ritueel hoe het overkomt en welke impact het heeft. Gerard Lukken (1999) schrijft over het belang van waarachtige toewijding bij de uitvoering van rituelen. Tijdens het ritueel moeten deelnemers, maar ook de ritueelbegeleider, zich prettig voelen. Alleen in een oprechte performance kunnen deelnemers zich overgeven aan het geheel (Alexander, 2006; Wojtkowiak, 2018). Het ritueel is geen kunstje of toneelstukje (ook al heeft het veel overeenkomsten met een toneel performance). Ritueel dient echt, oprecht en authentiek te worden uitgevoerd. De gevoelens die mensen ervaren tijdens een ritueel, zijn echt en vaak gecondenseerd; dat wil zeggen dat ze intens worden beleefd.

Het verwerken van actieve elementen in het ritueel, waardoor deelnemers actief bijdragen, kan een versterkend effect hebben op de doorwerking van het ritueel (zoals samen zingen of een kaarsje aansteken). Toch moeten deze elementen ook stuk voor stuk goed worden doordacht. Vanuit mijn eigen culturele perspectief ging ik er lang van uit dat het symbool van de kaars in vele contexten zeer geschikt is. Het is iets tijdelijks, het geeft licht, warmte en een mooie sfeer. Toch willen niet alle deelnemers een kaarsje aansteken tijdens rituelen. Ook dat moet mogelijk zijn. De aanwezigheid van kaarsen heeft een andere rituele lading dan wanneer mensen er iets mee moeten doen. Dat geldt trouwens voor alle rituele handelingen, zodra je van mensen vraagt om actief bij te dragen (bijvoorbeeld het verzoek om een briefje hardop voor te lezen). Er moet ruimte zijn om dit niet te doen door bijvoorbeeld te zeggen: “Je mag een kaarsje

aansteken”, of: “Je mag je wens hardop voorlezen”. Nieuwe rituelen moeten laagdrempelig en open zijn. Ze moeten mensen de kans geven om aan het nieuwe ritueel te wennen. Deelnemers moeten zich veilig voelen en niet overrompeld, zodat ze niet de druk voelen om hun intieme gevoel openbaar te moeten maken. Als het goed werkt, dan zou het kunnen dat bepaalde elementen een vast onderdeel worden van een nieuw ritueel. Het zoeken naar de balans tussen wat voorgeschreven is in het ritueel enerzijds en de openheid van het ritueel anderzijds blijft precair en moet bij elk nieuw ritueel weer worden heroverwogen. Het uitproberen en experimenten met rituele elementen hoort bij het vak van ritualiseren.

### **Generieke en specifieke rituelen**

In de handreiking *Rampenspirit* wordt een viertal rituele modellen beschreven (Dückers & Rooze, 2011). Rituelen kunnen neutraal-, mono-, multi- of interlevensbeschouwelijk zijn. Bij neutrale rituelen wordt er niet expliciet naar een levensbeschouwing verwezen; bij mono-levensbeschouwelijk juist naar een levensbeschouwing specifiek ritueel. Bij het multi-levensbeschouwelijk model worden verschillende perspectieven of tradities benoemd, maar niet op elkaar betrokken. Pas in het interlevensbeschouwelijke model van rituelen worden de verschillende perspectieven samengebracht tot een model. Bij het creëren van rituelen kunnen deze modellen een richtlijn bieden in hoeverre levensbeschouwelijkheid geëxpliciteerd wordt. Zeker het begrip neutraal ritueel kan vragen oproepen in hoeverre dit mogelijk is. Dit hangt af hoe neutraal wordt geïnterpreteerd, maar men kan zich ook afvragen of er universele rituelen en symbolen zijn waar geestelijk verzorgers uit kunnen putten.

Voor de crisishandreiking afscheidsrituelen in de context van de coronapandemie is geprobeerd om naast de diverse levensbeschouwelijke rituelen die aan het ziekbed of na het overlijden kunnen worden uitgevoerd, te onderzoeken of er generieke rituelen of symbolen die bij acuut tijdsgebrek of in andere noodsituaties door verschillende geestelijk verzorgers kunnen worden uitgevoerd (Jongen et al., 2020). De omschrijving universeel ritueel is hierbij ter sprake gekomen, maar roept ook enige twijfel op. Alle rituelen zijn immers contextgebonden en diepgeworteld in levensbeschouwing en cultuur. Natuurlijk ontstaan al vele jaren nieuwe rituelen, maar bij deze nieuwe rituelen gaat het ook om het her-uitvinden van bestaande rituelen en vindt dit altijd binnen een bepaalde context plaats (Grimes, 2002). Deze context wordt bepaald door tijd, ruimte en de deelnemers die bepaalde culturele en levensbeschouwelijke achtergronden hebben.

Het beschrijven van universele of generieke rituelen heeft als doel om geestelijk verzorgers een handvat te bieden. Voorbeelden van algemene symbolen of rituele thema's zijn: de natuur of natuurelementen (water, vuur), liefde, dankbaarheid, verdriet, donker en licht. Generieke handelingen zouden tegen deze achtergrond kunnen zijn: bij het bed van de stervende patiënt staan, vragen om laatste woorden, een moment stilte, tegen de stervende zeggen dat het goed is om los te laten, herinneringen ophalen of het voordragen van een mooi gedicht. Het geïmproviseerde of nieuwe ritueel moet vooraf goed worden afgestemd met de betrokkenen, zodat duidelijk is waarom het ritueel belangrijk is en welke intenties achter het ritueel schuilen. Zo kan men tot de kern komen en deze in de uitvoering benadrukken. Als de omvattende betekenis van het ritueel duidelijk is, kan de geestelijk verzorger – ook als de vorm is veranderd of aangepast – proberen recht te doen aan deze intentie. Het blijkt uit de praktijk dat in crises of noodsituaties mensen dankbaar zijn als een rituele handeling kan worden aangeboden.

### Tot besluit

Nieuwe en hernieuwde rituelen vormen een bruisend en dynamisch nieuw veld in de samenleving, ook binnen de geestelijk verzorging. Het is belangrijk om in het onderwijs juist die rituele creativiteit te benadrukken. Er is veel mogelijk. Het is wezenlijk om open en innovatief te zijn bij het ontwerp en herontwerp van rituelen. De discussie over grenzen van vernieuwing en ritualisering lijkt hier wat tegen in te gaan. Er zijn ook grenzen aan al die mogelijkheden. Leidt dit niet juist tot stagnatie, beperking of inperking van rituele creativiteit? Volgens Grimes niet: "Creativity and criticism are two sides of the same coin. If ritual criticism is weak, ritual creativity is too. If ritual criticism is muted, ritual creativity will suffer" (2010, p. 212). Als mensen kritiek hebben op rituelen, moeten geestelijk verzorgers zich rekenschap geven van die kritiek. Een dialoog tussen creativiteit en kritiek zal leiden tot betere rituelen. Een voorbeeld is het bedenken van een eigen naam voor het nieuwe ritueel, in plaats van het kopiëren van een bestaande naam (Wojtkowiak, 2020).

Het gesprek over culturele en rituele sensitiviteit is pas begonnen. Daarom sluit dit hoofdstuk niet af met een duidelijke conclusie. Wel volgen hier een aantal vragen die bij de hier beschreven overwegingen wellicht kunnen helpen:

- Wat is de kern van het ritueel? Begrijp ik het ritueel of heb ik meer kennis nodig?
- Wat zijn de rituele intenties? Waarom wordt dit ritueel uitgevoerd?

- Wat is mijn eigen levensbeschouwelijke, culturele en rituele identiteit (en die van de deelnemers)?
- Gaat het hier om een neutraal, mono-, multi- of interlevensbeschouwend ritueel? En waarom?
- Moet ik een collega inschakelen voor hulp?
- Ben ik bekwaam om het ritueel waarachtig te kunnen doen?

Het is belangrijk dat bij nieuwe rituelen vanaf het begin duidelijk is dat je niet zomaar iets construeert. Ritueel is zintuiglijk en belichaamd, en daarmee heel intiem en kwetsbaar. Alles wat in ritueel wordt gedaan, is gevoelig en ligt onder een vergrootglas. Het ritueel is een esthetische uitvergroting van het leven. Daarom moet ook elke stap in het ritueel goed en zorgvuldig worden doordacht. Als celebrant of ritueel vormgever moet men zich hiervan tijdens het hele proces van ritualiseren en uitvoeren bewust zijn. Het inlevingsvermogen geldt dus vooraf, tijdens en achteraf, ook wanneer er kritiek is op het ritueel. De hoop is dat de dialoog rond rituele vernieuwing en sensitiviteit op een constructieve manier gevoerd kan worden en dat geestelijk verzorger hierin het voortouw nemen en een positieve bijdrage leveren.

## Referenties

- Alexander, J. C. (2006). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In J. C. Alexander, B. Giesen, & J. L. Mast (Eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (pp. 29-90). Cambridge University Press.
- Ammerman, N. T. (2010). The challenges of pluralism: Locating religion in a world of diversity. *Social Compass*, 57(2), 154-167. <https://doi.org/10.1177/0037768610362406>
- ARQ. (2016). Opdracht. <https://herdenkingorganiseren.arq.org/opdracht>
- Barnard, M., Klomp, M., & Wisse, M. (2020). Do This in Remembrance of Me Online? Irenic and Elenctic Normativity in Liturgical Studies. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 36, 71-82. <https://doi.org/10.21827/YRLS.36.71-82>
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Berghuijs, J. (2019). *Meervoudig religieus. Spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*. Amsterdam University Press.
- Boeijen, A. van & Zijlstra, Y. (2020). *Culture Sensitive Design: A Guide to Culture in Practice*. BIS Publishers.
- Burns, E. (2015). The Blessingway Ceremony: Ritual, Nostalgic Imagination and Feminist Spirituality. *Journal of Religion and Health*, 54(2), 783-797. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9991-3>
- Driver, T. F. (2006). *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Booksurge.
- Dückers, M., & Rooze, M. (2011). *Rampenspirit: zorg voor de geest*. Impact, partner in Arq.
- Flynn, E., Tan, H., & Vandenhoeck, A. (2021). "We Need to Learn from What we Have Learned!": The Possible Impact of Covid-19 on the Education and Training



- of Chaplains. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 75(1\_suppl), 37-40. <https://doi.org/10.1177/1542305021996228>
- Gordon-Lennox, J. (2017). *Crafting Secular Ritual: A Practical Guide*. Jessica Kingsley Publishers.
- Goyvaerts, S., & Wouda, F. (2020). Dutch Responses to Lockdown Liturgies. Analysis of the Public Debate on Sacraments During the COVID-19 Pandemic. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 36, 3-17. <https://doi.org/10.21827/YRLS.36.3-17>
- Grimes, R. L. (2002). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. University of California Press.
- Grimes, R. L. (2010). *Ritual criticism - Case studies in its practice, essays on its theory*. Ritual Studies International.
- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
- Imber-Black, E. (2020). Rituals in the Time of COVID-19: Imagination, Responsiveness, and the Human Spirit. *Family Process*, 59(3), 912-921. <https://doi.org/10.1111/famp.12581>
- Jongen, E., Haerkens, K., & Wojtkowiak, J. (2020). Afscheidsrituelen. Een handreiking voor geestelijk verzorgers en zorgverleners in tijden van COVID-19. VGZ. <https://vgz.nl/wp-content/uploads/2020/07/050720-Afscheidsrituelen-definitieve-versie.pdf>
- Liefbroer, A. I., & Berghuijs, J. (2019). Spiritual Care for Everyone? An Analysis of Personal and Organizational Differences in Perceptions of Religious Diversity among Spiritual Caregivers. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 25(3), 110-129. <https://doi.org/10.1080/08854726.2018.1556549>
- Liefbroer, A. I., Ganzevoort, R. R., & Olsman, E. (2019). Addressing the spiritual domain in a plural society: what is the best mode of integrating spiritual care into healthcare? *Mental Health, Religion and Culture*, 22(3), 244-260. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1590806>
- Liefbroer, A. I., & Olsman, E. (2020). Spiritual talk: Addressing existential themes in interfaith encounters. *International Journal of Practical Theology*, 24(2), 252-272. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2019-0021>
- Lorea, C. E. (2020). Religious returns, ritual changes and divinations on COVID-19. *Social Anthropology*, 28(2), 307-308. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12865>
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed - Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi en Sticht.
- Moyaert, M., & Geldhof, J. (Eds.). (2015). *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations*. Bloomsbury.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and the religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.
- Rogers, R. A. (2006). From cultural exchange to transculturation: A review and reconceptualization of cultural appropriation. *Communication Theory*, 16(4), 474-503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>
- Rosa, H., Dörre, K., & Lessenich, S. (2017). Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization. *Theory, Culture and Society*, 34(1), 53-73. <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>
- Sherwood, A. (2017, 15 januari). *Bishop 'distressed' by row following Qur'an reading at cathedral*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/uk-news/2017/jan/15/st-marys-cathedral-glasgow-quran-reading-david-chillingworth>
- Toolbox 'Afscheid nemen en herdenken'. <https://www.relief.nl/product/toolbox-afscheid-nemen-en-herdenken/>

- Turner, V. (1969). *The ritual process*. Aldine Transaction.
- Vandenhoeck, A., Holmes, C., & Desjardins, C. M. (2021). "The Most Effective Experience was a Flexible and Creative Attitude"— Reflections on Those Aspects of Spiritual Care that were Lost, Gained, or Deemed Ineffective during the Pandemic. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 75(1\_suppl), 17-23. <https://doi.org/10.1177/1542305020987991>
- Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework of ritual transformation in a globalising world. *Culture and Psychology*, 24(4), 460-476. <https://doi.org/10.1177/1354067X18763797>
- Wojtkowiak, J. (2020). Ritualizing pregnancy and childbirth in secular societies: Exploring embodied spirituality at the start of life. *Religions*, 11(9), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel11090458>
- Wojtkowiak, J., & Jongen, E. (2020). Afscheidsrituelen in tijden van corona. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(98), 8-13.



# Gedoseerd op eigen benen leren staan

*Lenneke Post*

In de geestelijke verzorging – en zeker ook in de ritueelbegeleiding – staan ruimte voor de ander en het ‘Andere’ centraal. Als woorden tekort schieten en we op zoek zijn naar andere beelden en vormen om uitdrukking te geven aan onze ervaringen, maken rituelen het mogelijk het onuitsprekelijke te markeren in plaats en tijd, en tegelijkertijd het gefragmenteerde bestaan te ontstijgen. Rituelen geven hiermee zowel houvast, als nieuwe vorm en betekenis aan het leven.

Goed beschouwd zijn rituelen – net als geestelijke gesprekken – een manier om heilige grond te ontsluiten en vruchtbaar te maken. Rituelen vergen hiermee enerzijds specifieke competenties waarmee geestelijk verzorgers het symbolische en performatieve karakter van rituelen kunnen regisseren en ondersteunen. Anderzijds vragen rituelen om hermeneutische competenties en een basale doorleefde houding van respect, openheid, toewijding en presentie die, net als in elke andere geestelijke ontmoeting, in staat stelt aan te sluiten bij de beleving van de ander en deze in het licht te stellen van het ‘Andere’. Het is deze combinatie van specifieke competenties met een doorleefde open houding die er voor zorgt dat een ritueel niet verwordt tot een geregisseerde reeks van procedures en handelingen. Maar ruimte maakt vóór, en vorm geeft áán nieuwe betekenissen.

Op de opleidingen worden beginnend geestelijk verzorgers vertrouwd gemaakt met de kennis en vaardigheden die nodig zijn voor het ontsluiten en vruchtbaar maken van heilige grond. Hiervoor hebben zij enerzijds een overdraagbaar instrumentarium nodig waarmee zij rituelen kunnen regisseren en faciliteren. Een soort goed gevulde gereedschapskist die in staat stelt om creatief te experimenteren met een verscheidenheid aan rituele vormen. Anderzijds hebben geestelijk verzorgers in opleiding het vertrouwen nodig dat het daadwerkelijk vruchtbaar maken van een ritueel een basishouding vraagt die – net als voor de andere kerntaken van geestelijke zorg – inoefening, geduld en een flinke dosis zelfcompassie vraagt.

Idealiter bieden de opleidingen dan ook een soort duaal traject aan, waarin beginnend geestelijk verzorgers in staat worden gesteld om in één of twee jaar een gedegen basiskwalificatie te behalen, die in de jaren

daarna aan de hand van opfriscolleges en supervisietrajecten kan worden verdiept en vervolmaakt. Geestelijk verzorger word je niet in één of twee jaar. Daar heb je een langer leertraject voor nodig waarin je – in nauwe samenwerking met de opleiding en het werkveld – gedoseerd op eigen benen leert staan.

# Ritueel als interreligieuze ruimte

## *Geestelijke verzorging als gastvrijheid'*

*Sjaak Körver*

### **Inleiding**

Enkele jaren geleden had een van de studenten een bijzondere ervaring. Tijdens haar stage in het ziekenhuis bracht zij de communie op de afdelingen. Een van de patiënten op haar lijstje bleek een hindoestaanse achtergrond te hebben. De studente was in de war. Begreep de patiënt wel wat er aan de hand was? Hij wist precies waar het om ging. Hij vertelde dat het ontvangen van de communie hem hetzelfde gevoel gaf als het deelnemen aan een hindoestaanse ceremonie. Het bood hem troost en rust tijdens het wachten op de resultaten van een onderzoek, en sterkte het besef dat hij er niet alleen voorstond. Waar hij oorspronkelijk vandaan kwam, namen hindoes, christenen en moslims regelmatig aan elkaars plechtigheden deel.

In mijn eerdere loopbaan als geestelijk verzorger heb ik een psalm gelezen voor een islamitisch patiënt, een zegen uitgesproken voor een stervende hindoe, een pasgeboren kind van atheïstische ouders gedoopt op de spoedeisende hulp, en de ziekenzalving toegediend aan een joodse patiënt op de operatiekamer.<sup>2</sup> Het beleid van de instellingen was om – als in crisissituaties geen naasten konden worden geraadpleegd – de geestelijk verzorgers te consulteren en naar bevind van zaken te handelen. Het feit dat wij als ziekenhuisstaf deze rituele interventies hadden verricht, vormde in het gesprek met de betrokkenen achteraf nooit een probleem. Voor hen was de respectvolle aandacht essentieel. Het ritueel bleek herkenbaar als een symbolische ruimte waarbinnen zij hun hoop, vrees en verlangen een plaats konden geven. Het was niet nodig om de betekenis van het ritueel achteraf nog uit te leggen, integendeel. Zodra het gesprek hierop kwam, ontstonden er misverstanden en discussies met oneigenlijke argumenten, waardoor de verschillen juist sterker werden aangezet. Het ritueel als een open symbolische ruimte, in combinatie met de respectvolle aandacht voor existentiële noden, was van belang voor cliënten en hun naasten.

- 1 Dit hoofdstuk is een bewerking van twee eerdere artikelen over dit onderwerp, die als achtergrond fungeren van deze bijdrage: zie Körver, 2016; 2017b.
- 2 Dit soort ervaringen worden ook door andere geestelijk verzorgers beschreven en bereflecteerd, onder meer door: Toback, 1993; Kirkwood, 2006; Griffith, 2009; Grefe, 2011.

Zou het kunnen dat rituelen een ruimte creëren waarin contact met zichzelf, met de ander en met het heilige mogelijk is, ook al stammen de rituelen uit een andere traditie? In deze bijdrage benadruk ik het belang van de rituele dimensie in het kader van interculturele en interreligieuze ontmoetingen. Hoe is het verklaarbaar dat de ruimte die het ritueel oproept, leidt tot het overstijgen van de levensbeschouwelijke of religieuze verschillen? Eerst sta ik stil bij het kader van de interreligieuze dialoog waarin de kwestie van interculturaliteit en interreligiositeit binnen de geestelijke verzorging gewoonlijk aan de orde wordt gesteld. Daarna maak ik met behulp van een aantal onder andere cultureel-antropologische inzichten helder dat het ritueel een open ruimte is waarin mensen – ondanks culturele en religieuze verschillen – een plaats vinden met hun existentiële vragen. Gezamenlijke rituele handelingen dragen bij aan het genereren van onderlinge herkenning en begrip. In een volgende stap ga ik na wat de rol van geestelijke verzorging in een dergelijke context kan zijn, waarbij de metafoer van gastvrijheid bijzonder geschikt is. Ten slotte formuleer ik enkele aspecten van rituele competentie waarover geestelijk verzorgers dienen te beschikken.

### **Interreligiositeit en dialoog**

In de praktijk van geestelijke verzorging kan niemand meer om de realiteit heen dat de doelgroep in cultureel en levensbeschouwelijk opzicht steeds gedifferentieerder wordt (Ganzevoort et al., 2014; Liefbroer, 2020). Bij uitzendingen in de krijgsmacht is meestal slechts één geestelijk verzorger aan de uitgezonden groep militairen toegevoegd. In ziekenhuizen weerspiegelen patiënten de diversiteit in cultuur en levensbeschouwing die zeker in grootstedelijke gebieden in Nederland vanzelfsprekend is. Geleidelijk gebeurt dat de komende jaren ook in verpleeghuizen: meer en meer bewoners uit de babyboomgeneratie of met een migratieachtergrond. Ook in instellingen voor mensen met een verstandelijke beperking, in psychiatrische inrichtingen en in gevangenissen worden geestelijk verzorgers geconfronteerd met een in cultureel en levensbeschouwelijk opzicht diverse populatie. Dat geldt niet alleen voor de bewoners, cliënten, militairen of gedetineerden; het geldt evenzeer voor de werknemers in die organisaties (Lootens, 2015).

Meer dan twee decennia geleden al werd in Nederland door een aantal geestelijk verzorgers aandacht gevraagd voor deze realiteit en voor de gevolgen hiervan voor de praktijk en voor de onderbouwing van geestelijke verzorging (zie o.a. Van Buuren et al., 2009). Begin 2002 verscheen een themanummer van *Handelingen*, waarin ervaringen en reflecties van geestelijk verzorgers met betrekking tot deze interreligieuze praktijk ter

sprake kwamen (Anbeek et al., 2002). In internationaal perspectief heeft de Amerikaan Daniel Schipani aandacht gevraagd voor deze thematiek en geprobeerd een theoretisch perspectief voor de interreligieuze geestelijke verzorging te ontwikkelen (o.a. Schipani & Bueckert, 2009). In dit korte overzicht kan de *Society for Intercultural Pastoral Care and Counseling (SIPCC)* niet ontbreken, die al enkele decennia de dialoog tussen de verschillende levensbeschouwelijke tradities opzoekt en die via actuele thema's tracht te bevorderen (Federschmidt & Louw, 2015).

Nogal wat van deze studies gaan uit van het belang van dialoog, van het zoeken naar onderlinge overeenkomsten, van het erkennen van de verschillen, van het communiceren over elkaars gelovige en theologische uitgangspunten en van het vermijden van fundamentalistische tendensen (Ariarajah, 1999). Het gaat vooral over de overtuigingen, de leerstellingen en het (intellectuele) gesprek. Inhoudelijke vergelijking van de verschillende levensbeschouwelijke en religieuze tradities leidt zelden tot een open of openend gesprek, zeker als dit gesprek zonder directe band met de praktijk wordt gehouden. Het leidt tot een eenzijdig cognitieve benadering van levensbeschouwing en religie, terwijl juist de niet-cognitieve elementen (beelden, symbolen, rituelen, lichamelijke expressievormen) een misschien wel allesbepalende invloed hebben op de interactie en communicatie tussen mensen van verschillende culturen en levensbeschouwelijke achtergronden (Anbeek et al., 2002). Een project met achttien groepen in verschillende Zuid-Amerikaanse landen die alle dezelfde Bijbeltekst (Lucas 18:18) vanuit hun eigen context en ervaringen bespreken, laat echter zien dat juist dan de verhalende, rituele en ervaringsdimensies van religie aan bod komen. Over de verschillen tussen de groepen en contexten heen wordt de rijkdom van de tekst zichtbaar, en creativiteit en bewustwording ontstaan (Schipani, 2015). Theologie en geestelijke verzorging blijken dikwijls te cognitief en te verbaal ingesteld, niet aansluitend bij de wijze waarop mensen veelal religie en spiritualiteit benaderen en beleven. Juist het ritueel lijkt in staat ruimte en gastvrijheid te bieden aan mensen met verschillende religieuze achtergronden (Post, 2009; Moyaert & Geldhof, 2015).

### **Het model binnenstebuiten**

Deze interreligieuze ruimte ontstaat niet altijd en niet meteen. Op individueel en op institutioneel niveau leven vaak angst en een defensieve houding om deze ruimte op te zoeken. In confrontatie met gebeden, teksten en rituelen uit andere tradities, trekken mensen zich reflexmatig terug in de eigen traditie en in het eigen gelijk. Vooroordelen en stereotypen worden benadrukt, de eigen identiteit wordt gekoesterd, en menigeen

maakt gebruik van neerwaartse sociale vergelijking (Ariarajah, 1999; Grefe, 2011). Het feit dat religie in de media meestal vanuit het perspectief van conflict en geweld wordt gepresenteerd of geframed, helpt daarbij niet mee (Körver, 2017a).

De uit Sri Lanka afkomstige theoloog Wesley Ariarajah ontwerpt een model met drie concentrische cirkels om de mogelijkheden van interreligiositeit te verkennen en te bevorderen. In de binnenste cirkel plaatst hij de kern of identiteit van een religieuze traditie, als het meest eigene. In deze context kan enkel sprake zijn van geestelijke verzorging volgens de eigen traditie. De eigen traditie wordt hier afgeschermd en afgegrensd. Een buitenstaander kan worden uitgenodigd, maar blijft een buitenstaander. Het onderscheid wordt benadrukt en gekoesterd. De buitencirkel van het model representeert de voor alle mensen herkenbare existentiële ervaringen. Op dit niveau is interreligieuze geestelijke verzorging mogelijk en noodzakelijk, en kan een gezamenlijk verhaal, gebed of ritueel ontstaan. Het tussenniveau representeert de brede schatkamer van spirituele bronnen en tradities, waaruit ieder kan putten voor eigen gebruik. Hier liggen echter ook meningsverschillen en conflicten op de loer (Ariarajah, 1999; zie ook Grefe, 2011; Schipani, 2016). De Amerikaanse geestelijk verzorger Dagmar Grefe (2011) werkt het model verder uit, waarbij zij aangeeft welke rollen en interventies geestelijk verzorgers ter beschikking staan in de drie cirkels. In de buitenste cirkel ziet zij de geestelijk verzorger als metgezel en begeleider fungeren, waarbij hij onder andere generieke vormen van ritueel, gebed en zegening kan aanbieden. In de middencirkel functioneert de geestelijk verzorger als vertegenwoordiger van het heilige, waarbij gebed, zegen, meditatie, heilige teksten en ritueel centraal staan. En in de binnencirkel zorgt de geestelijk verzorger ervoor dat de hulpbronnen en vertegenwoordigers van de desbetreffende religieuze traditie beschikbaar zijn, zodat rituelen op de juiste manier kunnen worden uitgevoerd.

Als echter alle mensen, met welke levensbeschouwelijke of religieuze achtergrond ook, delen in hetzelfde kostbare en tragische leven, is het de vraag of dit model toereikend is. Het model suggereert dat in de kern de culturele en religieuze verschillen tussen mensen steeds weer tot (onder)scheidingen leiden. De veronderstelling is dat mensen zich in deze kern zullen terugtrekken, zodra zich existentiële ervaringen aandienen. De in de inleiding en in het eerste deel van deze bundel gepresenteerde voorbeelden suggereren echter dat mensen in staat zijn elkaar ten diepste te ontmoeten, zonder de verschillen te bagatelliseren, te ontkennen, maar ook zonder verschillen groter te maken dan ze zijn. Mits de angst niet regeert, stereotype beeldvorming niet de overhand krijgt, het eigen gelijk

niet voorop staat, en mensen herkennen dat zij allen op zoek zijn naar houvast, samenhang en zingeving in een wonderlijk en tragisch bestaan. Dit laatste is op de spoedeisende hulp, tijdens een militaire uitzending, of in detentie haast vanzelf aanwezig. Juist op die momenten zijn mensen in staat culturele en levensbeschouwelijke verschillen te overstijgen. Op basis van de al in de jaren 1950 door Gordon Allport geformuleerde contacthypothese is dit verklaarbaar. Als mensen uit verschillende etnische of culturele groepen contact met elkaar hebben, zorgt dit voor minder vooroordelen en meer empathie, neemt de angst voor de ander af, en ontstaat een gedeeld perspectief. Volgens Allport dient er wel een gezamenlijk doel te zijn, dienen de betrokkenen een vergelijkbare status te hebben en moeten hun omstandigheden op elkaar lijken (Allport, 1955). Op basis van honderden studies blijkt deze contacthypothese inderdaad valide en betrouwbaar (Pettigrew & Tropp, 2006).

De vraag is dus of het model van Ariarajah niet juist binnenstebuiten moet worden gekeerd. In het oorspronkelijke model lijkt het alsof de binnencirkel het hart is, het meest kostbaar ook, en de buitenkant de oppervlakte waar men doorheen moet om bij de kern uit te komen. De kern is echter juist dat mensen delen in hetzelfde vitale en fragiele leven (Anbeek & De Jong, 2013). Juist ritueel kan de ruimte zijn, waarin mensen – ongeacht de specifieke levensbeschouwelijke achtergrond – troost kunnen ondervinden, hun verlangen kunnen hervinden of voeden, en het contact met de grond van hun bestaan kunnen ervaren of herstellen. Geestelijke verzorging biedt daarbij gastvrijheid via de rituele praktijk.

### **Ritueel: spelen met de werkelijkheid**

“In ritual, not only is seeing believing, doing is believing” (Myerhoff, 1977, p. 223). Rituelen beschikken over overtuigingskracht, creëren betekenis en zelfwaardering, en bewerken continuïteit in individueel-biografisch en in collectief-historisch perspectief – juist door het ondergaan van of deelnemen aan het ritueel. In zijn omschrijving van religie benadrukt Clifford Geertz (1993, p. 90) iets vergelijkbaars. Hij definieert religie als:

een systeem van symbolen, die krachtige, overtuigende en langdurige stemmingen en motivaties in de mens vestigen, en wel door de formulering van overtuigingen inzake een algemene orde van het bestaan alsmede door deze overtuigingen in een glans van werkelijkheid te kleden, zodanig dat de stemmingen en motivaties op een unieke wijze realistisch schijnen te zijn.<sup>3</sup>

3 De vertaling is ontleend aan Van der Ven, 1993, p. 144.

In zijn toelichting benadrukt Geertz het belang van symbolen en rituelen, waarbij hij symbolen opvat als voorwerpen, handelingen, gebeurtenissen, kwaliteiten of betrekkingen die als een voertuig dienen voor een concept of een abstractie, of misschien beter, die een concept of ervaring belichamen. Symbool en ritueel bieden een “model *of* reality”, een interpretatie van hoe de wereld op dit moment is en een “model *for* reality”, een ideale status van diezelfde werkelijkheid. Het ritueel brengt deze beide modellen bijeen en speelt dus met alternatieve werkelijkheden, waarbij deelnemers de overtuiging opdoen dat modellen van en voor de werkelijkheid geloofwaardig en deugdelijk zijn (Geertz, 1993; zie ook Droogers, 2010). De definitie van Geertz en zijn beschouwingen daarbij werpen een helder licht op hoe religie in alle aspecten van het menselijk bestaan een rol speelt en op het centrale belang van symbolen en rituelen die juist een bijdrage kunnen leveren aan betekenisvinding in verwarrende en ingrijpende ervaringen.

Deze inzichten maken duidelijk dat ritueel een ruimte creëert waar mensen even uit de alledaagse werkelijkheid kunnen treden, troost en het contact met hun verlangen, met de ander en met het transcendent kunnen (her)vinden. Het is een ruimte waarin een alternatief repertoire voor de werkelijkheid als werkelijk beleefd wordt, een overgangsruijme, een speelruimte, een ruimte die religie gemeen heeft met kunst (vgl. ook Jongsma-Tieleman, 1996; Droogers, 2010). De vraag is nu nog hoe mensen die binnenstappen in een specifiek ritueel uit een voor hen vreemde religieuze traditie, toch aanvoelen dat zij in die ruimte een eigen plek kunnen vinden.

### **Ritueel: stippelijj voor mijn verhaal**

Een aanknopingspunt bieden de inzichten van de cultureel antropoloog Wouter van Beek. Hij beschrijft een interessant voorval dat hij waarnam tijdens zijn onderzoek onder de bevolkingsgroep Dogon in Mali. Een Amerikaanse filmmaker was bezig met een verfilming van een bepaalde dans in het dorp waar Van Beek onderzoek deed. Op een morgen brandde deze man, van Iriquois Indiaanse herkomst, een beetje tabak op een schoteltje. Hij wuifde de rook in de vier windrichtingen en prevelde daarbij enkele woorden. Onmiddellijk kwamen de kok en diens broer – beiden Dogon – naar buiten, ontblootten hun borst en vroegen hem de rook tegen hun borst te wuiven. Van Beek was zeer verrast. Hoewel de Dogon in hun rituelen nooit gebruik maken van rook, herkenden zij de ‘tabak-handeling’ als een ritueel. Bovendien wilden beide mannen participeren – in de veronderstelling dat wat voor ritueel het ook was, het goed voor hen zou zijn (Van Beek, 2007). Ter verklaring gaat Van Beek te rade bij de



cultureel antropoloog Frits Staal, die stelt dat een ritueel vanuit zichzelf geen betekenis, geen functie en geen bedoeling heeft. De bedoeling van het ritueel is het ritueel zelf (Staal, 1979). Van Beek constateert vervolgens dat een ritueel een paradoxaal verschijnsel is. Het gaat bij rituelen om herkenbare handelingen, tegelijk zijn het ongewone handelingen – met vaste patronen, teksten, momenten en voorschriften. Deelnemers kunnen niet uitleggen waarom ze doen wat ze doen. Van Beek stelt dat er in het ritueel niet zozeer betekenisgeving (op basis van de inherente betekenis van het ritueel zelf) plaatsvindt, maar betekenisgeving, waarbij het feit dat het in het ritueel om contra-intuïtieve (net even anders dan gewone) handelingen gaat van wezenlijk belang is. Mensen herkennen dat het om in wezen bekende handelingen gaat en dat die tegelijk iets ongevoons hebben.

Het ongewone moet wel enigszins passen in het scenario van de handeling: bij de rituele maaltijd worden andere dingen gegeten, zitten andere gasten mee aan en spreekt men anders dan tijdens een gewone maaltijd, maar men houdt zich wel aan de sociale categorie, namelijk een maaltijd, en onder het eten zet men niet ineens een masker op, gaat heftig dansen of kleedt zich uit, want dat zou niet ‘passen’. (Van Beek, 2007, p. 18)

Juist dit contra-intuïtieve van het ritueel nodigt uit tot betekenisgeving. Een ritueel is geen mededeling, heeft geen boodschap uit zichzelf. Het ritueel is een stippelijijn waarop ieder een eigen invulling kan geven, naar behoefte. Het is een stippelijijn met structuur. Het ritueel schept een virtuele werkelijkheid (met “een glans van werkelijkheid” in de termen van Geertz, een overgangs- of speelruimte) op basis van handelingen die heel gewoon en herkenbaar zijn en tegelijk afwijken van de alledaagse werkelijkheid. In deze virtuele werkelijkheid kunnen contact en communicatie met elkaar en met het transcendente ontstaan, en kan nieuwe betekenis worden gecreëerd (Van Beek, 2007).

### **Ritueel: intuïtief weten**

De opvattingen van de filosoof Michael Polanyi bieden een volgend aanknopingspunt. Polanyi (1967) veronderstelt dat een mens naast expliciete kennis beschikt over meer intuïtieve kennis, *tacit knowing or tacit knowledge*. Een mens beschikt over meer kennis dan hij kan uitleggen, waarmee Polanyi de eenzijdige nadruk op objectieve, overdraagbare, gestandaardiseerde en wetenschappelijke kennis wil relativeren. Dit geldt ook voor rituelen. Rituelen zijn fenomenen die samengesteld zijn uit tal van

ondersteunende details – handelingen, uitspraken, voorwerpen, plaatsen. Toegang tot het geheel is slechts mogelijk via die concrete elementen. Deelname aan deze concrete elementen roept tacit knowing of intuïtieve kennis op van het ritueel als geheel. De ervaring is onverbreekelijk verbonden met de details die als het ware deel worden van de deelnemers. De concrete elementen verwijzen naar elkaar, scheppen onderlinge samenhang en gaan uit van een intuïtief begrip van de alomvattende rituele entiteit. Participatie aan een ritueel creëert zodoende een ervaring van zinvolheid en samenhang die verder gaat dan de concrete details van een ritueel die ontleend zijn aan een specifieke religieuze traditie. Dit verklaart dat – zie boven – de Dogon mannen op basis van de concrete elementen van het hen onbekende ritueel over intuïtieve kennis beschikken van het ritueel als geheel, dus ook onmiddellijk weten dat het een ritueel betreft en dat het goed voor hen kan zijn (Polanyi, 1967; Innis, 2004). De specifieke religieuze betekenis van het ritueel is kennelijk niet van alomvattend belang. Van belang is dat in het ritueel, via intuïtieve herkenning van een existentiële dimensie, mensen elkaar herkennen en ontmoeten in hun tragiek en hun verlangen, in hun nood en hun behoefte aan troost, in het zoeken naar samenhang en een dragende grond. Juist door samen iets te doen, te participeren in de gedetailleerde handelingen van het ritueel, komen mensen dicht bij elkaar. Het feit dat de intrinsieke betekenis van het ritueel niet doorslaggevend is, scheidt tevens de mogelijkheid tot verandering en tot aanpassing van het ritueel aan nieuwe omstandigheden. Dus ook aanpassing aan nieuwe interculturele en interreligieuze interacties en relaties. In de virtuele ruimte die het ritueel opent, blijkt er plaats te zijn voor mensen van zeer diverse achtergrond. Wellicht is hier het *communitas*-idee van Victor Turner eveneens toepasbaar, in die zin dat het ritueel een tussenruimte creëert, een speelruimte, een transitionele ruimte waarin sociale en religieuze verschillen en grenzen worden opgeheven, waarin status, rang, sociale positie en achtergrond geen rol spelen (Turner, 2007).

### **Geestelijke verzorging: gastvrijheid**

Tijdens een crisissituatie op de spoedeisende hulp van een ziekenhuis staan culturele en religieuze verschillen niet meer op de voorgrond, maar de gezamenlijke zorg voor het leven van die ene mens. Mensen – patiënten, naasten en medewerkers – herkennen elkaar in hun vitale en tegelijk tragische medemenselijkheid. Er ontstaat een gedeelde ruimte in een sfeer van ontvankelijkheid waarin mensen van elkaar leren en elkaar verrijken (Giebner, 2015). Vergelijkbare gedeelde ruimtes kunnen ontstaan tijdens een uitzending van een geestelijk verzorger bij de krijgsmacht, waarbij

hij/zij militairen ontmoet onder hoogspanning en soms in traumatische situaties. Compassie en sociale betrokkenheid zijn de coördinaten van het handelen in een dergelijke crisissituatie. Het zijn de ankerpunten in elke menselijke ontmoeting, hoewel de culturele, levensbeschouwelijke en ethische overtuigingen van de diverse betrokkenen sterk van elkaar kunnen verschillen. Hoewel deze verschillen niet mogen worden gebagatelliseerd, hoeven ze niet te worden benadrukt, versterkt of gekoesterd. De gemeenschappelijke existentiële ervaringen vormen de kern, in het bewustzijn dat er culturele en religieuze eigen(aardig)heden zijn, maar dat deze niet het eindpunt van de dialoog of ontmoeting zijn. Ritueel schept een speelruimte waarin een nieuwe verhouding tot zichzelf, de ander en het transcendent kan ontstaan. Het lijkt vervolgens plausibel dat elk ritueel uit welke traditie dan ook aanknopingspunten biedt die men op basis van concrete handelingen en uitingsvormen intuïtief (*tacit knowing*) herkent, zonder dat men de precieze betekenis van het ritueel hoeft te kennen. In de termen van Van Beek: het ritueel is een stippellijn – wel een stippellijn met structuur – waarop mensen hun eigen verhaal kunnen invullen (2007).

Tegen deze achtergrond is gastvrijheid de metafoer om deze rituele ontmoetingen in geestelijke verzorging te typeren, waarbij de rol van gastheer/-vrouw en gast voortdurend op een subtiele wijze wisselen en waarbij iedere betrokkene zowel geeft als ontvangt. De geestelijk verzorger is niet alleen gastheer/-vrouw, maar tegelijk gast in het leven van de ander. In een dergelijke ontmoeting veranderen alle betrokkenen (Walton, 2014). Interreligieuze rituele praktijken worden gekenmerkt door een grote mate van complexiteit en door een verbijsterende diversiteit, en door de noodzaak van sensitiviteit om de speelruimte van het ritueel en de *tacit knowing* ervan te openen. Interritueel handelen zou men kunnen opvatten als een bijzondere vorm van liefde, waarvoor gastvrijheid een passende metafoer is (Geldhof, 2015). Een dergelijke benadering erkent het feit dat steeds meer geestelijk verzorgers te maken krijgen met individuen en groepen afkomstig uit allerlei culturen en geloofstradities en met mensen die in zichzelf verschillende levensbeschouwelijke, religieuze en spirituele achtergronden hebben geïntegreerd.

### **Rituele competenties**

Ritueel handelen kan in het kader van geestelijke verzorging een ruimte creëren waarin mensen toegang vinden tot hun kern of ziel, hun vertrouwen en hoop, tot het heilige – zonder de realiteit van eindigheid, eenzaamheid, onvrijheid en zinloosheid te ontkennen of te bagatelliseren (Yalom, 1980). Het vraagt van een geestelijk verzorger dat hij/zij niet

terughoudend is bij het inzetten van ritueel uit de eigen traditie, noch bij het aansluiten bij ritueel uit het repertoire van de cliënt, noch bij het zoeken naar nieuwe vormen van ritueel handelen. Dit vereist vooral de ontwikkeling van rituele competenties.

Een belangrijk aandachtspunt in dit kader is dat de geestelijk verzorger met het ritueel een esthetische afstand weet te creëren, zoals ook in het theater een optimale afstand bestaat tussen het drama en de toeschouwer (Scheff, 2001). Het ritueel dient enerzijds voldoende afstand te nemen van de concrete situatie, crisis of gebeurtenis die in de rituele ruimte aan de orde komt, om te voorkomen dat het enkel een herbeleving wordt en de persoon opnieuw in die ervaring wordt ondergedompeld. Anderzijds dient er ook weer niet te veel afstand te zijn, omdat het ritueel dan eerder een cognitieve bezigheid is en de deelnemer niet in beweging kan komen. Juist binnen die esthetische afstand kan een werkelijke catharsis tot stand komen, waarbij participatie en observatie, beleving en reflectie in evenwicht zijn, waarbij er wel lichamelijke sensaties zijn (huilen, trillen, lachen, zweten) die niet uitsluitend onplezierig zijn, waarbij men niet het gevoel heeft de controle te verliezen en er toch sprake is van overgave, en waarna men een gevoel van opluchting en ontspanning ervaart, de gedachtegang helder is en men op sociaal contact is gericht. Het ritueel dient aangeboden te worden als een werkelijke tussen- of speelruimte tussen de objectieve realiteit en de pure subjectieve binnenwereld, als een goede verhouding tussen pure herbeleving en afstandelijke beschouwing (Scheff, 2001; Körper, 2012). Hierbij behoort ook het vermogen om stil te zijn. In de therapeutische context van ernstige trauma's is gebleken dat niet altijd alles te hoeft worden uitgesproken. Stilte en geheimen blijken niet altijd negatief. Vooral rituelen en andere non-verbale uitingsvormen kunnen worden ingezet waar het openlijk bespreken van ingrijpende gebeurtenissen en trauma's niet helpen. Er ontstaat een virtuele ruimte waar ieder een eigen plek kan vinden, binnen een gemeenschappelijk kader (Rober & Rosenblatt, 2016).

Een tweede aandachtspunt is dat naarmate mensen beter kunnen differentiëren, zij des te beter kunnen integreren. Zoals een kind beter weet en kan integreren wat een hond is naarmate het verschillen in grootte, kleur, leeftijd en soorten kan waarnemen, zo kunnen mensen – binnentredend in verschillende rituele settingen – die rituele ruimte beter op zich in laten werken en deze rituele ruimte beter integreren (Breeuwsma, 1993). Bovendien schept het contact binnen deze gezamenlijke precaire situaties meer empathie en begrip onderling.

En misschien is de belangrijkste competentie met het oog op ritueel handelen van geestelijk verzorgers wel nieuwsgierigheid, juist ook als

de verschillen onoverbrugbaar en afschrikwekkend lijken te zijn: “Een nieuwsgierig mens is een iets beter mens, een betere ouder, betere partner, buurman of –vrouw en collega dan een niet-nieuwsgierig mens. Een nieuwsgierig mens is ook een betere geliefde” (Oz, 2016, p. 12). Nieuwsgierigheid wordt vooral ook gevoed door culturele en kunstzinnige belangstelling en verkenningen. Romans, gedichten, films, tentoonstellingen, muziek, toneel, fotografie: het zijn bronnen om (mogelijke) werkelijkheden te leren kennen. Geestelijk verzorgers kunnen niet zonder deze bronnen. Nieuwsgierige geestelijk verzorgers zijn betere gastheren, gastvrouwen of gasten in de virtuele ruimte van het ritueel.

### Referenties

- Allport, G. W. (1955). *The Nature of Prejudice* (3rd ed.). Addison-Wesley Publishing Company.
- Anbeek, C., Bakker, C., Minnema, L., & Menken-Bekius, C. (2002). Geloven in de interreligieuze dialoog. *Handelingen*, 29(1), 1-124.
- Anbeek, C., & Jong, A. de (2013). *De berg van de ziel. Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven*. Ten Have.
- Ariarajah, W. (1999). *Not without my neighbour. Issues in interfaith relations*. WCC Publications.
- Beek, W. E. A. van (2007). *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone*. Universiteit van Tilburg.
- Breeuwsma, G. (1993). *Alles over ontwikkeling. Over de grondslagen van de ontwikkelingspsychologie*. Boom.
- Buuren, A. van, Kaya, M., & Broek, B. ten (2009). The junction of the seas. Interfaith spiritual care in the Netherlands. In D. S. Schipani & L. D. Bueckert (Eds.), *Interfaith spiritual care. Understandings and practices* (pp. 279-313). Pandora Press.
- Droogers, A. (2010). *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Een gids voor vrije zinzzoekers*. Parthenon.
- Federschmidt, K., & Louw, D. (Eds.). (2015). *Intercultural and interreligious pastoral caregiving. The SIPCC 1995-2015: 20 years of international practice and reflection*. Books on Demand GmbH.
- Ganzevoort, R. R., Ajouaou, M., Braak, A. van der, Jongh, E. de, & Minnema, L. (2014). Teaching spiritual care in an interfaith context. *Journal for the Academic Study of Religion*, 27(2), 178-197. <https://doi.org/10.1558/jasr.v27i2.00>
- Geertz, C. (1993). Religion as a cultural system. In C. Geertz (Ed.), *The interpretation of cultures. Selected essays* (pp. 87-125). Fontana Press.
- Geldhof, J. (2015). Epilogue. Inter-riting as a peculiar form of love. In M. Moyaert & J. Geldhof (Eds.), *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations* (pp. 218-223). Bloomsbury Academic.
- Giebner, B. (2015). *Gedeelde ruimte. De ontvankelijkheid van zorgverleners in patiëntencontacten*. Eburon.
- Grefe, D. (2011). *Encounters for change. Interreligious cooperation in the care of individuals and communities*. Wipf & Stock.

- Griffith, W. H. (2009). A chaplain reflects on caring for a Jewish family. In D. S. Schipani & L. D. Bueckert (Eds.), *Interfaith spiritual care. Understandings and practices* (pp. 81-87). Pandora Press.
- Innis, R. E. (2004). The tacit logic of ritual embodiments. *Social Analysis*, 48(2), 197-212.
- Jongsma-Tieleman, P. E. (1996). *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*. Kok.
- Kirkwood, N. A. (2006). *A hospital handbook on multiculturalism and religion. Practical guidelines for health care workers* (2nd ed.). Morehouse Publishing.
- Körver, J. (2012). Het ritueel als de ziel van geestelijke verzorging in de psychiatrie. In P. J. Verhagen & H. J. G. M. van Megen (Eds.), *Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 481-491). De Tijdstroom.
- Körver, J. (2016). Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation. *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek*, 32, 105-123.
- Körver, J. (2017a). Dood & Verderf? De bijdrage van geestelijke verzorging aan de beeldvorming over religie. *Religie & Samenleving*, 12(2/3), 160-181.
- Körver, J. (2017b). Het ritueel als een huis met vele kamers. Interreligieuze samenwerking en geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 20(86), 24-33.
- Liefbroer, A. I. (2020). *Interfaith spiritual care*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Lootens, D. (2015). Diversity management in European healthcare organizations. The Catholic chaplain as advocate. In K. Federschmidt & D. Louw (Eds.), *Intercultural and interreligious pastoral caregiving. The SIPCC 1995-2015: 20 years of international practice and reflection* (pp. 201-216). Books on Demand (GmbH).
- Moyaert, M., & Geldhof, J. (Eds.). (2015). *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations*. Bloomsbury Academic.
- Myerhoff, B. G. (1977). We don't wrap herring in a printed page. Fusion, fictions and continuity in secular ritual. In S. F. Moore & B. G. Myerhoff (Eds.), *Secular ritual* (pp. 199-224). Van Gorcum.
- Oz, A. (2016). Lof van de schiereilanden. *Nexus*, 53(71), 11-22.
- Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), 751-783. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751>
- Polanyi, M. (1967). *The tacit dimension*. Doubleday.
- Post, P. (2009). Perspectieven van vloeibaar ritueel. Het actuele ritueel-liturgische milieu gepeild. In A. H. M. van Iersel & J. D. W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat* (pp. 113-143). Damon.
- Rober, P., & Rosenblatt, P. C. (2016). 'Hoe was het in het kamp?' Oorlogsherinneringen en familiegeheimen. *Systeemtherapie*, 28(2), 90-109.
- Scheff, T. J. (2001). *Catharsis in healing, ritual, and drama*. Authors Guild Backinprint.com Edition.
- Schipani, D. S. (2015). Transformation in intercultural Bible reading. A view from practical theology. In D. S. Schipani, M. Brinkman, & H. Snoek (Eds.), *New perspectives on intercultural reading of the Bible. Hermeneutical explorations in honor of Hans de Wit* (pp. 159-178). Dom Hélder Câmara Chair, VU University - Institute of Mennonite Studies.
- Schipani, D. S. (2016, 10 maart). *Commonality and beyond. Exploring the "circles" of spiritual care*. Expert meeting on intercultural & interreligious spiritual care: Commonality, complementarity, contrast & conflict potential, Utrecht.

- Schipani, D. S., & Bueckert, L. D. (Eds.). (2009). *Interfaith spiritual care. Understanding and practices*. Pandora Press.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(1), 2-22.
- Toback, P. B. (1993). A theological reflection on baptism by a Jewish chaplain. *Journal of Pastoral Care*, 47(3), 315-317.
- Turner, V. (2007). Liminality and communitas. In P. Bradshaw & J. Melloh (Eds.), *Foundations in ritual studies. A reader for students of Christian worship* (pp. 73-99). Society for Promoting Christian Knowledge.
- Ven, J. A. van der (1993). *Ecclesiology in context*. Kok.
- Walton, M. N. (2014). Mehr Partner als je zuvor! Mehr Perspektiven als je zuvor! Islamische Seelsorge im Gespräch. In E. Begié, H. Weiß, & G. Wenz (Eds.), *Barmherzigkeit. Zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge* (pp. 177-184). Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.



# Afscheidsrituelen op afstand

## *Lessen uit een pandemie voor de rituele competentie van geestelijk verzorgers*

Stefan Gärtner

### Inleiding

Tijdens de COVID-19-pandemie hebben geestelijk verzorgers het proces van sterven, afscheid nemen, dood en rouw vaak zeer bekwaam en succesvol begeleid. Terugkijkend op de zorg tijdens de ingrijpende periode van 2020-2021 gaat dit hoofdstuk in het bijzonder in op de vraag welke rituelen geestelijk verzorgers mensen hebben aangeboden die met de gevolgen van het virus werden geconfronteerd, en wat hiervan te leren valt. Het antwoord op deze vraag bestaat uit twee delen (Gärtner, 2021). Het eerste deel luidt dat geestelijk verzorgers bij een pandemie moeten doen en ook feitelijk deden wat ze altijd doen aan de grenzen van het bestaan: zij begeleiden mensen in de palliatieve fase, ze bieden gesprekken aan, ze helpen bij het verwerken van verdriet en rouw, ze voeren rituelen uit, ze proberen hoop en troost te schenken, ze interpreteren de ervaringen van de betrokkenen vanuit levensbeschouwelijk perspectief. Het virus creëerde in dit opzicht geen compleet nieuwe situatie. De geestelijke verzorging kon vertrouwen op waar deze goed in is en op wat mensen van haar verwachtten, al ondervonden pastores ook internationaal met name tijdens de eerste golf veel moeilijkheden (Snowden, 2021).

Er golden immers in 2020-2021 – en dit is het tweede deel van het antwoord op de vraag die aan het begin werd gesteld – uitzonderlijke randvoorwaarden voor pastoraat, *spiritual care* of geestelijke verzorging, en wel vooral als COVID-19 ook de doodsoorzaak was (Wojtkowiak & Jongen, 2020). Dit betrof bijvoorbeeld de beperkte mogelijkheden voor nabestaanden om fysiek contact te hebben met de stervende of onderling, evenals de noodgedwongen vermindering van het aantal deelnemers aan uitvaarten. Een ander aspect betrof het in acht nemen van hygiënische en andere veiligheidsmaatregelen. Een pandemie legt bovendien extra druk op de stervenden alsook op familie en vrienden. Hetzelfde geldt voor het personeel in ziekenhuizen, verpleeghuizen, hospices en andere zorginstellingen – en dus ook voor geestelijk verzorgers. De professionals in de zorg moesten functioneren onder zeer moeilijke omstandigheden. Ze moesten nieuwe protocollen ontwikkelen en oude aanpassen. Daarbij



zochten velen van hen de grenzen op van wat nog te verantwoorden viel met het oog op werktijden en eigen gezondheid.

In dit hoofdstuk zal dus een onderzoek plaatsvinden naar de rituele interventies van geestelijk verzorgers in Nederland (en soms van pastores uit andere landen) in deze periode, en naar de opgedane ervaringen die kunnen worden meegenomen in na-coronatijden. Het virus veranderde het normale repertoire bij de omgang met sterven en dood. Geestelijke verzorging moest vaker op afstand plaatsvinden. Concrete praktijkvoorbeelden en ideeën met betrekking tot de wijze waarop geestelijk verzorgers met dit probleem zijn omgegaan. Zodoende loopt leren voor de toekomst in dit hoofdstuk via een inventarisatie van hoe het virus de rituele competenties van geestelijk verzorgers heeft uitgedaagd. Zonder daarbij aanspraak te willen maken op volledigheid worden in het vervolg een aantal veranderingen en ervaringen beschreven en geanalyseerd.

### **Lichaamstaal zonder lichaamscontact**

Een centraal medium van het ritueel is de lichamelijke van de deelnemers (Goyvaerts, 2020a). Het hoort bij de professionele competentie in de geestelijke verzorging om zich expliciet rekenschap te geven van lichaamstaal. Dit is al in niet-coronatijden een uitdaging. Soms moet het lichamelijke analfabetisme van de geestelijk verzorger in kwestie worden gecompenseerd door een overvloed aan woorden. “Hij of zij die de vorm niet waardeert, moet spreken”, merkt Fulbert Steffensky hierover op (geciteerd naar Feddersen & Gessler, 2020, p. 132). Vele rituelen zijn gebaseerd op elementaire menselijke uitdrukkingwijzen en gedragingen die in een sacrale setting zijn geplaatst en worden geduid met religieuze woorden. Wat bijvoorbeeld de christelijke sacramenten betreft, gaat het bij het avondmaal in wezen om het gemeenschappelijke eten en aan de doop ligt het baden ten grondslag. Dit zou in principe moeten doorklinken als een geestelijk verzorger deze of andere rituelen uitvoert.

Het was echter juist het tussenmenselijke contact en de onmiddellijke nabijheid die door het virus werden bemoeilijkt of zelfs onmogelijk gemaakt. “The majority of chaplains worldwide named the loss of presence (being there) and touch as the most important aspect of spiritual care that was lost” (Vandenhoeck et al., 2021, p. 18). Lichaamstaal moest vervolgens slagen zonder lichaamscontact. Dit verminderde de rituele en symbolische expressie in de geestelijke verzorging, op het moment dat een zegening moest gebeuren zonder aanraking, een geestelijk verzorger in gesprek was met iemand zonder elkaars handen vast te kunnen houden, of wanneer een zalving met een medisch wattenstaafje moest plaatsvinden. Het dragen van een gezichtsmasker en beschermende kleding waren

aanvullende beperkingen. Hierdoor werd nog eens extra duidelijk hoe cruciaal het lichaam voor het rituele handelen al onder normale omstandigheden is. Bij een pandemie was het des te belangrijker dat geestelijk verzorgers bewust en nadrukkelijk gebruik maakten van de non-verbale communicatie.

Hiervoor viel men terug op bestaande ideeën, maar er werden ook nieuwe vormen gecreëerd. Bij een viering kon de vredeswens bijvoorbeeld worden uitgedrukt in gebarentaal of, zoals dit altijd al gebeurde in de Poolse kerk, door oogcontact te maken en vervolgens te buigen. Het uitvaartbedrijf DELA (2020) had voor de pandemie een voorstel gevisualiseerd over hoe te condoleren zonder te dichtbij te komen en zonder handen te schudden. Er ontstond ook het idee van een erehaag voor het moment dat de kist de afdeling van een zorginstelling verlaat. Iets wat in normale omstandigheden vaak onopgemerkt blijft, werd nu juist gecombineerd met een kort ritueel waarbij medewerkers en andere betrokkenen bewust afscheid namen (Huizing & Vermaas, 2020, p. 14). Een variant hierop is een escorte met auto's van vrienden en burens om de kist en de nabestaanden naar de laatste rustplaats van de overledene te begeleiden.

### **Simultaneïteit**

Een andere manier om rituele zorg in coronatijden op afstand te verlenen was door middel van bewuste gelijktijdigheid. Toen mensen niet in fysieke nabijheid afscheid konden nemen van een dierbare of niet bij de uitvaart aanwezig mochten zijn, kon een ritueel helpen dat op verschillende plaatsen op hetzelfde moment werd uitgevoerd (Jongen et al., 2020, p. 11). Daarvoor moet een geestelijk verzorger uiteraard afspraken maken met alle betrokkenen en is een goede voorbereiding belangrijk. Ik verwijs in wat volgt naar een voorbeeld hoe de geestelijke verzorging mensen in staat kan stellen om op een elementaire wijze zelf ritueel actief te worden.

Onderdelen van een simultaan afscheidsritueel kunnen zijn dat men een (elektrische) kaars of lamp op verschillende plaatsen tegelijk aansteekt, naar herinneringsstukken van de stervende of de overledene kijkt en dezelfde teksten leest. Men kan op het afgesproken tijdstip ook kerkklokken luiden zoals dit tijdens de pandemie wel eens gebeurde (Evangelisches Studienseminar und Arbeitsgruppe der Liturgischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, 2020, p. 13). De gedachte dat mensen op hetzelfde moment bewust de tijd nemen voor rouw, herdenken en afscheid nemen kan troostend zijn, juist omdat een dergelijke gelijktijdigheid een zeldzaam gegeven is in de gewone temporele versplintering en versnelling van de laatmoderne samenleving (Gärtner, 2017). De simultaneïteit als zodanig brengt solidariteit en verbondenheid tot uitdrukking.

### **Uitgestelde rouw**

Het tegenovergestelde van gelijktijdigheid bleek eveneens een gevolg te zijn van de contactbeperkingen in coronatijden. Rituelen konden niet altijd worden uitgevoerd op de momenten waar ze normaal gesproken passen. Geestelijk verzorgers hebben na een uitvaart opnieuw een afscheidsviering aangeboden op een veilige plek die voor meer deelnemers toegankelijk was. Dit is helemaal niet ongebruikelijk in normale tijden en er bestond al voor de pandemie een ritueel repertoire voor het rouwproces na de begrafenis of de crematie. In de katholieke traditie bestaan bijvoorbeeld de dienst zes weken na de uitvaart en de jaarlijkse liturgische herdenking van de overledenen. Veel verpleeghuizen en hospices kennen eigen rituelen en plaatsen waar medewerkers en nabestaanden de overledenen naderhand kunnen herdenken.

De noodzaak om het gemeenschappelijke afscheid nemen en rouwen uit te stellen kreeg wel een bijzondere betekenis tijdens de pandemie. Bij het vormgeven van een ritueel was het belangrijk om een mentale verbinding met de stervensfase of de uitvaart waar iemand niet direct bij mocht zijn, te realiseren. Een waardevol element in de terminale fase bleek een symbool te zijn dat kon worden gedeeld, waardoor de verbinding tussen de stervende en de nabestaanden zintuiglijk tot uitdrukking kwam (Jongen et al., 2020, pp. 14; 31). Dat verwijst naar de oorspronkelijke betekenis van het begrip: een symbool was een manier om elkaar te herkennen. Hiervoor werd een bot of een voorwerp van klei in tweeën gebroken en kreeg elke partij een fragment. Wanneer zij of hun vertegenwoordigers elkaar weer ontmoetten, kon de echtheid worden geverifieerd door de stukken tegen elkaar te leggen. Na het overlijden was een herdenkingskaars een van de mogelijkheden bij uitgestelde rouw. Deze werd voor het eerst aangestoken bij de uitvaart en daarna doorgegeven onder de betrokkenen. Zodoende kon ook de solidariteit van de rouwenden onderling op een symbolische wijze tot uitdrukking komen.

### **Elektronische media**

Tijdens de pandemie bleken elektronische media van groot belang voor de liturgie en voor andere vieringen (Goyvaerts, 2020b). Ze bieden de kans om te communiceren zonder fysiek contact en op afstand. Dit kon een livestream zijn van de uitvaartdienst, een rouwgesprek via een online platform of het gebruik van een virtuele ruimte als herdenkingsplek. Dat laatste kan bijvoorbeeld met de gratis app *Heaveness*: nabestaanden en vrienden kunnen een individuele boom ontwerpen en voor de overledene planten. Zodoende ontstaat er een virtueel herdenkingsbos. Daarnaast zijn er condoleanceregisters op het internet of kan iemand online een

kaars voor de overledenen aansteken. De omroep KRO-NCRV combineerde dat laatste in 2020 met een themashow op Allerzielen vanwege de pandemie onder de naam *Voor wie steek jij een kaarsje op?* Vertrouwde rouwrituelen krijgen door de elektronische media een impact en een zichtbaarheid die ze anders niet zouden hebben.

### **In effigie**

Het begrip staat voor de overtuiging dat een mens kan worden vertegenwoordigd door zijn/haar beeltenis (Belting, 2011). Zo was er de schade die een persoon in zekere mate plaatsvervangend werd toegebracht in de verschillende beeldenstormen, in de zwarte magie of als symbolische executie wanneer de delinquent was gevlucht. Zelfs begrafenissen van hooggeplaatste personen konden in eerste instantie in effigie plaatsvinden om genoeg tijd te hebben voor de voorbereiding van de eigenlijke uitvaart. Soms werd hiervoor een pop met het dodenmasker van de overledene gebruikt. Dat een beeltenis de persoon vertegenwoordigt, is tot op de dag van vandaag geloofwaardig, zoals bij de ervaren, allicht niet onomstreden authenticiteit in de sociale media of bij de plaatsvervangende omverwerping van een dictator door de vernietiging van zijn standbeeld of het verbranden van zijn foto.

Geestelijk verzorgers hebben in tijden van corona aansluiting gezocht bij deze iconische logica. Ze zijn bijzonder sensitief omgegaan met de foto's van overledenen en nabestaanden en hebben deze actief geïntegreerd in het begeleidingsproces. Voor de betrokkenen konden de foto's staan voor degenen die men tijdens de pandemie niet meer mocht bezoeken, die niet naar het sterfbed konden komen of van wie men niet onmiddellijk afscheid kon nemen. Geestelijk verzorgers fungeerden vaker als bemiddelaars van de foto's tussen de verschillende partijen. Hetzelfde gold voor andere belangrijke voorwerpen, zoals sieraden, een brief, kledingstukken of zelfgemaakte voorwerpen, die een persoon vertegenwoordigen en die een tastbare overwinning voorstellen van het isolement. Dergelijke voorwerpen kunnen ook in de kist worden meegegeven, hetgeen als grafgift eveneens een zeer lange traditie heeft.

### **Plaatsvervangend handelen**

Omgaan met rituelen en symbolen hoort weliswaar bij de kerncompetenties van de geestelijke verzorging. Maar ook verpleegkundigen en verzorgenden kunnen een rol spelen bij het vormgeven en uitvoeren van rituelen (Van der Weegen et al., 2020), evenals in het kader van therapeutische of medische interventies. Dat geldt niet alleen op het moment dat er geen geestelijk verzorger beschikbaar is. Een basale rituele bekwaamheid kan

bij de andere professies onderdeel uitmaken van hun secundaire referentiekader, zoals omgekeerd een geestelijk verzorger enigszins verstand moet hebben van wat andere professionals doen om met hun eigen handelen aansluiting te vinden (Mooren, 2008). Als rituele virtuozen, voor wie rituelen dus horen bij hun primaire referentiekader, kunnen geestelijk verzorgers andere beroepen inspireren en bekwamen, vooral als geestelijke verzorging wordt beschouwd als integraal onderdeel van een omvattend zorgpakket (Leget, 2015). Deze interdisciplinaire maar niet gemakkelijke bijscholingsopdracht vraagt extra aandacht van geestelijk verzorgers.

Tijdens de pandemie hadden sommige geestelijk verzorgers geen directe toegang tot een afdeling of het sterfbed of ze mochten niet bij de betrokkenen thuiskomen. De vraag rees of er andere professionals, waartoe naast de genoemden ook uitvaartondernemers horen, bereid en in staat waren om de rituele begeleiding op zich te nemen. Daarbij is het belangrijk dat de levensbeschouwing van alle betrokkenen en vooral van de nabestaanden in acht wordt genomen. Hetzelfde geldt voor de vraag of een geestelijk verzorger in geval van nood rituelen en gebeden namens een afwezige collega van een andere levensbeschouwing al dan niet wil overnemen. De dienst geestelijke verzorging zou de andere professionals in de zorg kunnen aanmoedigen om ritueel te handelen waar geestelijk verzorgers dat vanwege een pandemie of tijdgebrek niet zelf kunnen uitvoeren. Men zou elke afdeling van een ziekenhuis of verpleeghuis kunnen voorzien van passende teksten (Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, 2020), en van afbeeldingen en voorwerpen zoals een kruis of wijwater voor de ontmoeting aan het sterfbed. Natuurlijk moet dit worden verbonden met een introductie met het oog op het juiste gebruik. Een praktisch voorbeeld tijdens de coronacrisis gaf de Duitse dominee Dagmar Spelsberg-Sühling die in een YouTube-filmpje liet zien hoe men iemand op afstand kan zegenen (2020). Een ander idee is om de kamer na het overlijden niet alleen hygiënisch schoon te maken, maar het personeel te voorzien van een format voor een reinigings- en inzegningsritueel voordat de nieuwe bewoner of zieke komt (Huizing & Vermaas, 2020, p. 26). Een andere suggestie van de dienst geestelijke verzorging zou een minuut van stilte kunnen zijn aan het begin van elke teamvergadering, al dan niet verbonden met een korte tekst of gebed, om afscheid te nemen van degenen die onlangs in de instelling zijn overleden.

### **Rituele creativiteit**

Bij het rituele handelen in coronatijden was de geestelijke verzorging genoodzaakt om afstand te houden. Positief kon dit openheid creëren voor wat anderen in dit verband kunnen betekenen. Niet alleen de andere

professies in de zorg maar ook de nabestaanden hebben inspiratie nodig voor het afscheid van hun dierbaren (ARQ Kenniscentrum Impact van Rampen en Crisis, 2020). Het doel moet zijn om hen zelf creatief te laten worden. Het blijkt dat er in veel gezinnen al een devotieel basisreertoire bestaat (Juchtmans, 2008), waarop men in de pandemie terug kon vallen. In woningen is er bijvoorbeeld een speciale fotogalerij of een heilige plek of 'altaar' waarin de overledene werd opgenomen. Er zijn rituelen op Allerzielen of op de verjaardag van een gestorven familielid of vriend. Het graf op de kerkhof of de urn in het columbarium zijn eveneens plaatsen van een gedeelde herinnering met een vaak creatieve vormgeving.

Juist in een geïndividualiseerde samenleving, waarin de traditionele vormen voor de omgang met sterven en dood in vergetelheid zijn geraakt of niet meer aansluiten bij de behoeften van mensen, is er een rouwcultuur vereist die ruimte biedt voor rituele creativiteit. Dat betreft onder andere de mogelijkheid of de geestelijke verzorging haar rituele competentie beschikbaar stelt, ook in de maatschappelijke verwerking van bijvoorbeeld een ramp op lokaal of zelfs landelijk niveau. Een toegankelijke handleiding op het microniveau van de samenleving en met het oog op de coronacrisis, maar met betekenis ook daarbuiten, hebben Luis Kaserer en Beatrijs Hofland (2020) gepubliceerd. Het gaat om afscheidsrituelen zowel aan het bed van de stervende zelf als voor familie en vrienden op afstand thuis. Een variant zou weer zijn om beide rituelen bewust gelijktijdig uit te voeren en daarbij digitaal verbinding te maken. Naast de genoemde handleiding presenteren beide geestelijk verzorgers in een korte YouTube-video zes basiselementen voor het creëren van dergelijke rituelen, te beginnen met (1) het voorbereiden van een geschikte plek met persoonlijke voorwerpen, foto's, bloemen en symbolen, vervolgens (2) het aansteken van een kaars<sup>1</sup>, (3) het delen van herinneringen, dankbaarheid en verdriet, (4) het lezen van een spirituele tekst, waarvoor de handleiding voorstellen bevat passend bij de levensbeschouwing van de deelnemers, (5) het luisteren naar een muziekstuk dat bijzonder belangrijk is voor de stervende, en ten slotte (6) het uiten van goede wensen en van een afscheidsgroet. Een dergelijke elementaire rituele vorming is een aanvullende taak voor geestelijk verzorgers niet alleen in tijden van een pandemie.

1 Dit speelt in Nederland een verrassend grote rol. De helft van alle respondenten in het laatste *God in Nederland* onderzoek zegt dit wel eens te doen bij een bijzondere gebeurtenis. Kerkelijk ongebondenen doen dit zelfs het vaakst (Bernts & Berghuijs, 2016, pp. 161-163).

## Balans

COVID-19 was een ramp voor veel mensen, maar tegelijk een bijzondere uitdaging voor de geestelijke verzorging. Bij het rituele handelen moesten bestaande formats worden aangepast aan de omstandigheden en protocollen. Tegelijkertijd blijkt uit deze inventarisatie dat er sprake was van rituele creativiteit. Dat betrof kennelijk niet alleen de geestelijk verzorgers zelf; ook andere professies in de zorg en de nabestaanden werden soms ritueel actief. Valt er iets te leren voor de rituele competentie in na-coronatijden? Naast inspiratie vanuit de concrete voorbeelden, die onder andere de betekenis van de menselijke beeltenis, van digitale communicatie, van verbondenheid en solidariteit, van de lichaamstaal, van symbolen en van bewuste simultaneïteit lieten zien, komen drie overkoepelende thema's tevoorschijn. Het eerste thema betreft de vraag naar andere uitvoerenden van een (afscheids)ritueel met een voorbereiding en begeleiding al dan niet op afstand door de geestelijke verzorging. Geestelijk verzorgers mogen erop vertrouwen dat zij wat betreft de uitvoering van rituelen als experts worden beschouwd. Maar dat neemt niet weg dat zij anderen kunnen inspireren en verder bekwamen opdat dezen zelf ritueel actiever worden. Wel rijst de vraag of de geestelijke verzorging hierdoor niet uiteindelijk haar eigen graf graaft, omdat andere professies een taak overnemen die oorspronkelijk hoort bij het primaire referentiekader van deze discipline.

Een ander aspect is het digitale repertoire waarover de geestelijke verzorging beschikt en hoe dit in de toekomst doorontwikkeld kan worden, zoals het al gebeurt binnen de *e-mental health* (Eichenberg & Hübner, 2020). Het valt te verwachten dat de digitalisering in de zorg alleen maar toeneemt. De vertrouwdheid die geestelijk verzorgers hebben met communicatievormen zoals gesprek, gebed of viering, zou ook voor hun virtuele contacten moeten gelden. Digitale bekwaamheid is echter iets anders dan spreken, bidden of vieren met een camera en een microfoon aan, zoals dat met name aan het begin van de pandemie vaak gebeurde of door de omstandigheden moest gebeuren. Het lijkt erop dat wat dit betreft nog iets te winnen valt voor de beroepsgroep (Vandenhoeck et al., 2021, pp. 19-20).

Bij rituele competentie hoort ten slotte naast kennis en kunde in de omgang met religieuze tradities ook het aanpassen van deze tradities aan de veranderende spirituele en levensbeschouwelijke verlangens van mensen. Het gaat bij een ritueel om continuïteit én om verandering. Dat is een permanente uitdaging voor de professie. Door de pandemie werd dit extra duidelijk, omdat geestelijke verzorging op afstand om een verhoogde concentratie vroeg op wat binnen de gegeven mogelijkheden wel



of niet mogelijk was. Er was vaak weinig tijd voor rituele handelingen en de gewone uitdrukkingmogelijkheden waren beperkt. In een dergelijke situatie kon en kan een geestelijk verzorger leren waar het echt op aankomt: vertrouwdheid met de eigen bagage en de vaardigheid om met deze bagage mensen met uiteenlopende levensbeschouwelijke kleuren in steeds weer veranderende situaties in ritueel opzicht van dienst te zijn.

## Referenties

- ARQ Kenniscentrum Impact van Rampen en Crisis (2020). *Verlies, rouwen en rituelen in coronatijd. Informatie voor nabestaanden*. ARQ.
- Belting, H. (2011). *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. C.H. Beck.
- Bernts, T., & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland 1966 – 2015*. Ten Have.
- DELA (2020, 11 maart). *Condoleren zonder handen schudden? Hoe doe je dat?* <https://www.dela.nl/over-dela/nieuws-en-media/20200312-condoleren-zonder-handen-schudden>
- Eichenberg, Ch., & Hübner, L. (2020). E-Mental Health. Überblick über das Angebotsspektrum und Besonderheiten der therapeutischen Beziehung im Online-Setting. *Wege zum Menschen*, 72(3), 244-256.
- Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (2020). *Niemand bleibt allein! Handreichung für klinisches Personal zur spirituellen Begleitung Sterbender und Verabschiedung Gestorbener*. EKBO.
- Evangelisches Studienseminar und Arbeitsgruppe der Liturgischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (2020). *Kirchliches Bestatten in der Coronakrise. Hinweise und Materialien für die Praxis*. Z.p.
- Fedderson, J., & Gessler, Ph. (2020). *Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche*. Claudius.
- Gärtner, S. (2017). Die Zeitpraktiken der Spätmoderne und ihre paradoxen Folgen für die Pastoral. In T. Kläden & M. Schüßler (red.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (pp. 186-201). Herder.
- Gärtner, S. (2021). Abschiednehmen und Trauern in der Pandemie. Rituelle Anforderungen an die Seelsorge. *Wege zum Menschen*, 73(1), 28-34.
- Goyvaerts, S. (2020a). De excarnatie voorbij. Over de blijvende relevantie van de lichamelijke dimensie van de liturgie. In S. Goyvaerts, K. de Groot, & J. Pieper (red.), *Over de hardnekkige aanwezigheid van het christendom* (pp. 66-82). Parthenon.
- Goyvaerts, S. (2020b). Van lockdown-liturgie naar nieuw liturgisch leven: enkele aanzetten. In L. Fijen (red.), *Kerk in tijden van corona. Diagnose – dilemma – duurzame toekomst* (pp. 46-55). Adveniat & Halewijn.
- Huizing, W., & Vermaas, M. (2020). *Toolbox. Suggesties voor vormen van afscheid en herdenken*. Reliëf.
- Jongen, E., Haerkens, K., & Wojtkowiak, J. (2020). *Afscheidsrituelen. Een handreiking voor geestelijk verzorgers en zorgverleners in tijden van COVID-19*. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2020/07/050720-Afscheidsrituelen-definitieve-versie.pdf>
- Juchtmans, G. (2008). *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof*. Instituut voor Liturgiewetenschap/Liturgisch Instituut.
- Kaserer, L., & Hofland, B.M. (2020). *Handleiding afscheidsrituelen coronacrisis*. Curanimae. <https://www.curanimae.nl/new/>



- Leget, C. (2015). Spiritual Care als Zukunft der Seelsorge! Ein Plädoyer aus niederländischer Perspektive. *Diakonia*, 46, 225-231.
- Mit Himmel und Erde. (2020, 24 maart). *Praktische Anleitung zum Segnen in der Coronakrise* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=lSnKa\\_ZdQeI](https://www.youtube.com/watch?v=lSnKa_ZdQeI)
- Mooren, J. H. (2008). *Geestelijke verzorging en psychotherapie*. De Graaff.
- Snowden, A. (2021). What did Chaplains do during the COVID Pandemic? An International Survey. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 75(1S), 6-16.
- Vandenhoeck, A., Holmes, Ch., Desjardins, C. M., & Verhoef, J. (2021). "The Most Effective Experience was a Flexible and Creative Attitude". Reflections on those Aspects of Spiritual Care that were Lost, Gained, or Deemed Ineffective during the Pandemic. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 75(1S), 17-23.
- Weegen, K. van der, Hoondert, M., Heide, A. van der, & Timmermann, M. (2020). Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting. *Religions*, 11(11), 571.
- Wojtkowiak J., & Jongen, E. (2020). Afscheidsrituelen in tijden van corona. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 23(98), 8-13.

# Lichamelijk voorgaan

## *Hoe het lichaam in de begeleiding van rituelen betekenis scheidt*

Riëtte Beurmanjer

### Inleiding

Veel geestelijk verzorgers hebben oog voor de plaats van lichamelijke in het begeleiden van rituelen. Zij wijzen daarbij vooral op het aanspreken van de zintuigen (Lukken, 1999, pp. 236-240). Tegelijkertijd voelt men daar in de praktijk ook regelmatig ongemak over. Als het gaat over aandacht voor houdingen, gebaren, handelingen of stemgebruik in de uitvoering van ritueel is men bijvoorbeeld bang dat het theateraal wordt. Of men deelt in een algemene verlegenheid over de rol van het lichaam in de context van religie en levensbeschouwing. Dit hoofdstuk schenkt aandacht aan de vraag hoe het lichaam van een geestelijk verzorger kan bijdragen aan de betrokkenheid van deelnemers aan een ritueel en aan de betekenis die zij daarin ontwikkelen over alledaagse of overgangssituaties in hun leven. Dit gebeurt vanuit de ervaring als deelnemer in rituelen in de christelijke traditie, dansdocente, docente in *De kunst van het voorgaan* en als onderzoeker in religiestudies met aandacht voor de rol van het lichaam in het ontwikkelen van betekenis (Beurmanjer, 2019). Deze ervaring speelt mee in wat ik onder rituelen, lichamelijke en betekenis versta. De omschrijving daarvan is van mijn hand, maar ik ben schatplichtig aan verschillende auteurs.

Onder een ritueel versta ik een in tijd en ruimte afgebakend gebeuren waarin de deelnemers in relatie tot een transcendent werkelijkheid zoeken naar de betekenis van gebeurtenissen en overgangen in hun leven. Met het woord transcendent doel ik op iets dat het persoonlijke overstijgt, een verbondenheid met een grotere of diepere werkelijkheid, zoals die uitdrukking gekregen heeft in godsdienstige en andere levensbeschouwelijke tradities of door deelnemers zelf tot uiting worden gebracht. Onder lichaam versta ik de manier waarop de begeleider van een ritueel met en in haar of zijn lichaam leeft en de manier waarop zij in het contact met zichzelf en anderen houdingen, gebaren, handelingen, gebruik van ruimte, tijd en kracht inzet. Met betekenis bedoel ik de verbinding van een individuele ervaring met ervaringen van anderen die zijn opgeslagen in teksten, beelden, muziek, liederen, rituelen enzovoort.

Dit hoofdstuk heeft vier onderdelen. In het eerste deel beschrijf ik mijn ervaringen als deelnemer aan rituelen in de christelijke traditie. Hierin geef ik voorbeelden van het effect dat de lichamelijke van de voorganger in het ritueel op een deelnemer kan hebben. In het tweede deel schets ik een beeld van de cursussen die ik geef in *De kunst van het voorgaan*. Ik beschrijf oefeningen waarin voorgangers zich bewust kunnen worden van het effect van houdingen, gebaren, gebruik van ruimte, tijd en kracht op andere deelnemers aan het ritueel. Ook geef ik voorbeelden van oefeningen waarin zij met deze elementen kunnen experimenteren en hun eigen stijl van voorgaan kunnen verdiepen en verder ontwikkelen. In het derde deel kijk ik vanuit theoretisch perspectief naar de in het eerste en tweede deel beschreven praktijk. In het vierde deel doe ik een voorstel voor het ontwikkelen van lichamelijke competentie bij het begeleiden van rituelen.

### **Ervaringen uit de praktijk - als deelnemer**

Mijn ervaring met rituelen stamt uit het deelnemen aan rituelen binnen verschillende gezindten in de christelijke traditie. Met mijn familie kerkte ik in een protestantse, gereformeerde kerk. In het zondagse ritueel van de kerkdienst zaten we in rijen achter elkaar, de voorganger goed zichtbaar, op een preekstoel hoog boven de gelovigen. De nadruk lag op het samen zingen en het luisteren naar de preek. Eens in de zoveel maanden was er de viering van het Heilig Avondmaal: grote met witte lakens beklede tafels waaromheen de gelovigen zich schaarden om de schaal met brood en de beker met wijn rond te laten gaan. Goede Vrijdag werd gevierd met een extra plechtige viering van het Avondmaal, Pasen als een gewone zondagochtenddienst met extra veel vrolijke liederen. Tijdens mijn studie theologie kwam ik in aanraking met vieringen in de katholieke traditie. Ook daar rijen met gelovigen achter elkaar, maar met een priester op een altaar als punt waar de aandacht naartoe getrokken werd. Daar maakte ik kennis met een ritueel dat minder verbaal was. Met beelden aan de muren, wierook, en bewegingen als een kruis slaan, knielen en buigen werd een groter beroep gedaan op mijn lichaam. Het was vooral het koor dat zong, als gelovige kon ik minder meezingen. Samen met anderen uit de rij naar voren gegaan, ontving ik brood en wijn uit handen van de priester. De viering van Goede Vrijdag kreeg vorm in het meelopen langs de kruiswegstaties of het leggen van bloemen bij een kruis. In de Paaswake maakte ik een weg mee van donker naar licht, van stilte naar uitbundig gezang, lag ik lang op de knieën om een litanie te bidden en werd ik besprenkeld met water bij de gezamenlijke vernieuwing van de doopbeloftes. Ik nam deel aan vieringen in basisgemeenten en in andere experimentele

vieringen. Daar zat ik meestal met andere gelovigen in een kring. De voorganger, vaak een gewoon lid van de gemeenschap, zat ook in de kring. In tegenstelling tot de vaste opzet van de vieringen in de protestantse en katholieke erediensten stond die in deze gemeenschappen niet vast. Die was iedere keer anders, afhankelijk van het thema of de Bijbeltekst die centraal stonden. Brood en wijn werden aangeboden en gedeeld met alledaagse, huiselijke gebaren.

Ik dacht niet erg over deze verschillen na, maar merkte wel dat ze een andere beleving met zich meebrachten voor mij als gelovige in relatie tot de voorganger, de andere gelovigen en de transcendente werkelijkheid die in het ritueel present werd gesteld. In de protestantse en katholieke viering kwam de voorganger over als een tegenover, iemand die ons als gelovigen aansprak, het brood uitreikte. In basisgemeenten en experimentele vieringen kreeg ik het gevoel dat voorganger en de gelovigen op gelijke voet stonden, zij het dat de voorganger een bepaalde taak had toebedeeld gekregen. In de protestantse kerk kreeg ik een gevoel van gemeenschapelijkheid door het samen zingen, in de katholieke door het samen naar voren gaan voor brood en wijn, in de basisgemeenten door het zitten in een kring. In de protestantse kerk voelde ik mij door de preek aangesproken als een leerling. In de katholieke werd ik door de manier waarop de priester het brood present stelde, betrokken in iets dat zich aan woorden onttrok. In de basisgemeenten voelde ik me deel van een groep die bezig was met de consequenties van wat in het ritueel aan de orde was voor het leven van alledag.

Nog steeds neem ik deel aan rituelen van uiteenlopende gezindten. Of het me lukt om mee te gaan in wat in het ritueel aan de orde is, hangt van verschillende factoren af. Mijn stemming, de tijd van het jaar en de actualiteit van mijn leven en wat in de wereld om me heen gebeurt, hebben daar invloed op. Het hangt echter ook af van hoe de voorganger zijn of haar rol vervult. Als hij gespannen is en de adem inhoudt, dan word ook ik gespannen, begin ik mijn adem in te houden en kan ik niet goed voelen waar het om gaat in datgene, wat hij zegt of doet. Als zij een tekst leest of voorgaat in gebed en zonder rust snel van de ene naar de andere zin gaat, blijven de woorden woorden. Het lukt dan niet me een voorstelling te vormen van waar ze over gaan of in een houding van gebed te komen. Als hij brood en wijn toont met een groots naar buiten gericht gebaar, roept de voorganger de indruk op dat ik royaal bedeed word. Doet hij dat met kleine precieze gebaren en de blik gericht op wat hij laat zien, dan voel ik me aandachtig worden, betrokken bij iets kostbaars en geheimzinnigs. Als alle woorden op dezelfde manier worden uitgesproken en de onderdelen van het ritueel in eenzelfde soort sfeer worden uitgevoerd, is het moeilijk

met mijn aandacht erbij te blijven. Juist de dynamiek en de afwisseling van verschillende kleuren en gevoelslagen in de klassieke vorm van het christelijk ritueel helpt me betrokken te blijven: stil worden, ruimte maken voor wat komen gaat door te klagen over de ellende in de wereld of ongemak over eigen falen, gloria zingen, luisteren, overwegen, antwoorden met een credo, een danklied en het delen van geld, brood en wijn.

### **Ervaringen uit de praktijk - als docent**

De uitwerking van de opstelling in de ruimte op hoe ik mezelf in relatie tot de voorganger en de andere gelovigen ervaar of het effect van de *performance* van de voorganger op mijn gevoel van betrokkenheid was ik mij niet of maar half bewust. Mijn dansopleiding bracht daar verandering in. Ik maakte kennis met het samengaan van expressie en impressie. Een beweging is een expressie van een woord, fantasie, beeld of gevoel. Maar met dat je haar uitvoert, heeft zij effect op je lichaamsgevoel, wekt zij impressies: gevoelens, beelden of herinneringen. Zo krijgt de beweging die je maakt een kleur, voel je de betekenis ervan aan. Datzelfde gaat ook op als je kijkt naar bewegingen van anderen. Ook die hebben effect op sensaties in je lichaam, je gevoel, je voorstellingsvermogen en herinneringen. Ik werd me daarvan bewust door veel te spelen met aspecten van de dans als beweging, het gebruik van ruimte, tempo en timing en de verschillende manieren waarop je een beweging kunt uitvoeren en door de effecten daarvan in mezelf gewaar te worden. Die praktische kennis heb ik meegenomen bij het geven van workshops in *De kunst van het voorgaan*. Ik heb een vorm van leren door experimenteren ontwikkeld: spelen met verschillende bewegingsmogelijkheden, afwisselend doen en gewaarworden, jezelf en anderen feedback geven over het effect van de manier waarop je dingen doet. Daarbij maak ik gebruik van een eenvoudige versie van het systeem van bewegingsanalyse van Rudolf Laban (Joyce, 1980, p. 32). Hierin onderscheidt men vijf aspecten aan beweging. Op de eerste plaats beweging: houdingen, gebaren en bewegingen. Verder ruimtegebruik: bijvoorbeeld groot en klein, laag bij de grond en hoog. Daarnaast het gebruik van tijd: langzaam of snel, de afwisseling tussen actie en niets doen, timing enzovoort. Met het gebruik van kracht wordt de manier aangeduid waarop men een beweging uitvoert: met meer of minder spanning, licht of zwaar, gecontroleerd of losjes stromend. Tenslotte is er het aspect relatie. Dit gaat over het contact dat degene die beweegt, heeft met zichzelf en met anderen in de ruimte. Ik geef een aantal voorbeelden uit de praktijk.

Ik begin meestal met oefeningen die aandacht genereren voor de manier waarop je in de ruimte aanwezig bent. Hoe sta je? Hoe is je houding? Houd je je knieën stijf of losjes? Wissel dat eens af? Wat is het effect

daarvan op je ademhaling? Voel je de grond onder je voeten? Waar zit spanning? Hoe kan je spanning en ontspanning afwisselen? Waar en hoe sta je in de ruimte? Is je aandacht heel dicht bij je lichaam, wat verder weg, bijvoorbeeld zover als je handen reiken kunnen? Of is je gevoel voor ruimte wijder, reikend tot aan de grenzen van de ruimte waarin je staat of nog verder zelfs? Kan je spelen met het vergroten en verkleinen van je ruimtebesef? Kan je zonder te kijken, voelen waar anderen in de ruimte zijn? Wat doet het met je publiek als je je focus van de ene ruimte naar de andere legt? Welke sfeer roept het ene of het andere gebruik van de ruimte bij jou en anderen op? Zijn er dingen die voor je gevoel de uitvoering van het ritueel in de weg staan? Een microfoon die te hoog of te laag staat? Een massief spreekgestoelte? Een ongelukkige inrichting met tafeltjes, stoeltjes, et cetera? Kan je er iets aan veranderen? Zo niet? Wat gebeurt er als je er met beweging en met inzet van al je zintuigen mee speelt en zo probeert er vriendschap mee te sluiten?

Andere oefeningen gaan over de manier waarop je teksten en voorwerpen present stelt en handelingen laat spreken. Lees eens een tekst, bijvoorbeeld een Bijbeltekst of gedicht, terwijl je bij ieder woord een beweging maakt. Wat gebeurt er nu tussen jou en de tekst? Als je hem nu eens voorleest, terwijl je stilstaat, maar met de herinnering aan de bewegingen in je lijf? Hoe kleurt dat de manier waarop je hem voorleest? Lees hem eens als de koning die de troonrede voorleest, als een verkoper op de markt, als operazangeres, de juf die voorleest aan kleuters, reciteer hem eens als was je in een klooster. Wat voor effect heeft dat op je ervaring van de tekst? Op de mensen voor wie je hem voorleest? In wat voor sfeer neem je hen mee? Maak dat iets uit voor hoe zij de tekst ervaren? Of: lees je overweging of preek eens door en ga na wat je er eigenlijk mee wilt. Informeren? Troosten? Uitdagen? Vermanen? Verleiden? Zoek een houding bij de verschillende manieren van aanspreken en presenteer lezend in die houding de tekst. Wat is het effect op jou? En op de hoorders? Hoe voelen zij zich aangesproken? Kan je in je tekst reliëf aanbrengen door de verschillende manieren van aanspreken af te wisselen?

Een vergelijkbare oefening kan je doen als het gaat om het voorgaan in gebed. Is het een klacht, een aanklacht, een dankzegging of lofprijzing? Hoe kleurt de bijpassende houding je stem? Met wat voor gebaar nodig je anderen uit tot een sfeer van gebed? Waar in de ruimte stel je je de geadresseerde van de gebeden voor? Op plek hoog boven voor je? Te midden van de gelovigen? Op de grond of alom aanwezig? Maakt dat uit voor hoe je woorden klinken? Klinken ze anders als je het gebed uitspreekt te midden van hen of tegenover hen? Als het gaat om handelingen met voorwerpen in het ritueel, bijvoorbeeld een kaars, een boek, brood of

wijn: maak je vertrouwd met de fysieke kwaliteiten ervan door het op verschillende manieren aan te raken, te ruiken, het gewicht ervan te voelen, het op verschillende manieren op te tillen, aan mensen te laten zien. Speel met de volgorde van de handelingen en de bijpassende rituele woorden. Maakt het uit of je eerst de woorden zegt en dan de handeling doet of eerst een gebaar maakt en dan de woorden laat klinken? En als woorden en handeling samengaan? Hoe kan je zorgen dat wat je doet zichtbaar is voor iedereen?

Weer andere vragen hebben betrekking op de relatie tussen voorganger en hoorders. Als je voorgaat in het ritueel, sta je dan een beetje naar voren om naar de mensen toe te gaan of sta je in je lood en laat je de aandacht van de mensen naar je toekomen? Als je een tekst leest of een handeling verricht, kijk je de anderen dan zoveel mogelijk aan of kan je ook contact met hen voelen als je hen niet aankijkt en je aandacht richt op wat je doet? Kan je een gebaar verzinnen waarmee duidelijk wordt dat je daar staat ten dienste van de mensen om wie het gaat? Denk bijvoorbeeld aan de handdruk waarmee in de protestantse traditie de ouderling van dienst aan het begin van de dienst de voorganger als het ware een zending geeft. Wat is trouwens het effect in je lichaam als je het gevoel hebt dat mensen kritisch naar je kijken of afhaken? Waar zet zich de spanning vast, wat gebeurt met je adem, wat met je kaken, je benen? Wat kan je met je houding en adem doen om te ontspannen in wat je aan het doen bent?

In de loop van een cursus geef ik ook oefeningen waarin de deelnemers op lichamelijke wijze bezig zijn met vragen rond hun ambtsopvatting en de effecten daarvan op henzelf en anderen. Om te beginnen vraag ik:

Nodig iemand uit voor je te gaan staan en neem dan verschillende posities ten opzichte van hem of haar in - naast, voor, achter, links of rechts, dichtbij of verder weg, toegewend of afgewend, hoger of lager, met verschillende houdingen. Wat is het effect daarvan op jezelf, de ander? Maak vervolgens een tableau van hoe je de relatie tussen jou als voorganger en de ander als deelnemer aan het ritueel ziet. Let daarbij op de opstelling in de ruimte, bijvoorbeeld de afstand of hoogteverschillen en beeldhouw ieder in een bijpassende houding. Hoe voel jij jezelf, hoe de ander? Wil je daaraan iets veranderen? Verander dan het tableau en neem waar wat het dan oproept.

Ten slotte zijn er oefeningen waarin ook de transcendente werkelijkheid betrokken wordt. Ik stel dan bijvoorbeeld voor om die te verbeelden in een stoel en vraag:



Ontwerp een tableau waarin duidelijk wordt hoe je de relatie tussen jou als voorganger, de ander als deelnemer aan het ritueel en deze transcendente werkelijkheid ziet. Ga vervolgens na wat het effect is op jullie en of je er iets aan zou willen veranderen.

Met dit alles beoog ik de communicatieve en expressieve vaardigheden van de voorgangers te versterken en nodig ik hen uit hun authenticiteit in het voorgaan te versterken en verdiepen.

### **Theoretisch perspectief: ritueel als tekst en choreografie scheidt betekenis**

De centrale vraag van dit artikel luidt: hoe kan het lichaam van een geestelijk verzorger bijdragen aan de betrokkenheid van deelnemers aan een ritueel en aan de betekenis die zij daarin ontwikkelen over alledaagse of overgangssituaties in hun leven? In deze paragraaf zie ik de praktische kennis die ik heb opgedaan, vanuit theoretisch perspectief. Daarvoor ga ik te rade bij verschillende theorieën over betekenis en de rol van het lichaam in hoe betekenis tot stand komt. Met een caleidoscoop van steeds kantelende perspectieven wil ik de praktijk theoretisch verhelderen. Ik baseer me daarbij op enkele auteurs die ik bij het schrijven van mijn proefschrift raadpleegde. Het gaat om literatuurwetenschapper Wolfgang Iser (1987), filosoof Mark Johnson (2008) en danswetenschapper Susan Leigh Foster (1997, 2011).

Iser stelt dat teksten betekenis wekken doordat ze ruimten open laten die lezers met hun verbeelding kunnen invullen. Hij onderscheidt aan het begrip betekenis twee aspecten die als twee kanten van een medaille bij elkaar horen. Het ene noemt hij *meaning*, het andere *significance*. Meaning ontstaat als de lezers zich een voorstelling kunnen maken van de wereld die in de tekst tot uitdrukking komt. Significance ontstaat als zij ervaren dat die van belang is voor wat in hun wereld aan de orde is. Volgens Iser gebeurt dit als de tekst wordt ingelijfd in de lezer. Iser schetst dat inlijven als een mentale activiteit en werkt het lichamelijk aspect niet uit. Deze benadering past in een cultuur waarin de betrokkenheid van het lichaam bij het lezen tot een minimum is gereduceerd, waarin zelfs stem, mond en lippen niet meedoen. De verbeelding vindt plaats als een innerlijk gebeuren, waarvan uiterlijk niet veel te merken is. Mijn stelling is dat het inlijven waar hij op doelt, letterlijk te maken heeft met het lichaam van de lezer. Een veel gebruikte metafoer is die van het lichaam als een archief waarin ervaringen, gevoelens en herinneringen zijn opgeslagen die zijn opgedaan in het persoonlijke leven, in een sociale context en in relatie met betekeniswerelden als symbolen, teksten, enzovoort. Het lichaam als



archief van ervaringen functioneert ook als een klankbord. Als de tekst spreekt, resoneren de in het archief opgeslagen ervaringen mee (Martin, 2008, pp. 47-49). Dat gebeurt wanneer iemand stil zit en zich via haar voorstellingsvermogen een beeld vormt van een tekst. Het gebeurt ook als zij de tekst voorgelezen krijgt. En het gebeurt zeker als de verbeelding tot stand komt in een vorm waarbij het lichaam actiever betrokken is: tekenen, schilderen, zingen, bewegen, dansen. Door de resonantie van het lichaam bij het verbeelden van de tekst wordt het de plek waar een koppeling tot stand komt tussen de meaning en significance, tussen de verbeelding van de wereld achter de tekst en het belang ervan voor de lezer.

Wanneer ik geestelijk verzorgers vraag bewegingen bij de tekst te maken, stimuleer ik dus actieve verbeelding zodat ze toegang krijgen tot de meaning van de tekst. Door aandacht te vragen voor wat het in hen oproept aan lichaamssensaties en gevoelens, nodig ik hen uit zich bewust te worden van de significance, het belang dat de tekst voor hen kan hebben. Ook wanneer ik hen vraag te spelen met een ritueel voorwerp, het te voelen en er allerlei associaties bij op te laten komen, is dat om hun een wereld achter het voorwerp te laten ontdekken en na te gaan wat het belang daarvan voor hen is. Van hieruit kunnen zij de andere deelnemers op een lichamelijke manier meenemen in de tekst. Het ritueel nu kan ik beschouwen als een tekst en een begeleider ervan als een schrijver. Als een schrijver van een zorgvuldig gecomponeerde tekst scheidt de begeleider met een arrangement van teksten, handelingen, gebaren, voorwerpen, beelden en muziek open ruimtes voor het voorstellingsvermogen van de deelnemers en hun zoeken naar betekenis. Als ik een geestelijk verzorger vraag om bij het uitspreken van een tekst te spelen met pauzes, nodig ik hem daarmee uit de hoorders de tijd te geven om zich een voorstelling te maken van de wereld achter de woorden. Als ik haar vraag om een gebed uit te spreken in een bepaalde houding of bij de uitvoering van een rituele handelingen te blijven voelen wat in haar lichaam gebeurt, nodig ik haar uit door haar lichamelijke presentie en presentatie het archief van het lichaam van de deelnemers aan te spreken, zodat het mee gaat resoneren en zij tot een lichamenlijk ervaren betekenis van de tekst komen.

Danswetenschappers gebruiken voor het verschijnsel dat mensen lichamenlijk reageren op wat een ander doet, het begrip kinesthetische empathie (Sklar, 1994, geciteerd in Foster, 2011, p. 10). Foster maakt in verschillende publicaties duidelijk hoe choreografen of dansdocenten deze empathie opwekken door dansers op een bepaalde manier in de ruimte te organiseren en te vragen op een bepaalde manier te bewegen. Zij noemt dit *choreographing empathy* (Foster, 2011). De dansers als uitvoerders van de choreografie wekken door hun uitvoering ervan de beoogde

kinesthetische empathie op. Een groep die in een lange lijn dezelfde bewegingen uitvoert, roept ander gevoel op dan een groep die met ronde bewegingen om elkaar heen danst. De lange lijnen en gecontroleerde lichaamsbewegingen die in het ballet gebruikelijk zijn, wekken in het lichaam van de kijkers een sensatie van lichtheid op, van controle en van een ontsnappen aan de zwaartekracht. Als dansers elkaar aanraken, elkaar gewicht geven en aandachtig gehoor geven aan hoe gewicht en aanrakingspunt zich in het contact verplaatsen, krijgen kijkers eerder een gevoel van meegaan met de flow en een ervaring van gewicht (Foster, 1997, pp. 241-243; 252-253). Bij de analyse van de wijze waarop de verschillende ervaringen via kinesthetische empathie tot stand komen, kijkt Foster naar welke lichaamsdelen en welk soort bewegingen de nadruk krijgen, naar het gebruik van ruimte en kracht waarmee de bewegingen worden uitgevoerd, de elementen uit de bewegingsanalyse van Laban dus. Wanneer ik oefeningen geef om gevoelig te worden voor wat een bepaalde ordening in de ruimte oproept bij de voorganger of degenen met wie hij werkt; wanneer ik vraag wat het effect is van de kracht of spanning waarmee een handeling of houding wordt uitgevoerd; wanneer ik aandacht vraag voor de afwisseling van spanning en ontspanning door het geheel van een ritueel heen; dan beoog ik hem ervan bewust te maken hoe hij de kinesthetische empathie van de andere deelnemers aan het ritueel choreografeert. Foster maakt duidelijk dat choreografieën en de uitvoering ervan niet waardenvrij zijn, ja zelfs bepaalde waarden produceren. In het ballet bijvoorbeeld die van controle, en in contactimprovisatie die van het meegaan met de stroom. In een ritueel is het duidelijk dat bepaalde waarden een rol spelen, omdat het plaatsvindt in de context van een levensbeschouwelijk interpretatiekader. Deze waarden komen niet alleen expliciet, maar ook impliciet over het voetlicht. Hierboven gaf ik voorbeelden van hoe de indeling van de ruimte en de ordening van voorganger en anderen daarin, effect had op mijn beleving als gelovige in relatie tot voorganger en anderen. Langs de weg van kinesthetische empathie kreeg ik iets mee over de opvattingen over het ambt in de verschillende tradities.

De betekenis die door het choreograferen van de kinesthetische empathie ontstaat, kan met Johnson *embodied meaning*, een in het lichaam ervaren betekenis, genoemd worden. Degene die het gebeuren meemaakt, ervaart lichamelijke sensaties als spanning, ontspanning, zwaarte, lichtheid enzovoort. Deze lichamelijke sensaties hebben een affectieve lading. Er ontstaat wat hij noemt een *vitality-affect-contour* van het gebeuren. Deze lichamelijk ervaren affectieve betekenis noemt hij immanent: men is zich die meestal niet of maar half bewust. Een meer bewuste betekenis ontstaat als de ervaring vorm wordt gegeven in de taal van woorden, beelden, bewegingen of muziek.

In de choreografie van het ritueel scheidt een voorganger een ruimte waarin de deelnemers meaning en significance kunnen ontdekken. Met haar lichamelijke presentie en presentatie van de verschillende onderdelen van het ritueel, choreografeert zij de kinesthetische empathie van de deelnemers. Hun sensaties en affecties wekken een lichamenlijk ervaren, affectieve betekenis, die zij in het verloop van het ritueel steeds opnieuw verbindt met woorden, beelden, voorwerpen waarin de ervaring van anderen liggen opgeslagen.

### **Lichaam en rituele competentie.**

Op grond van dit alles stel ik voor om het ontwikkelen van een lichamenlijke competentie een vast onderdeel te doen zijn bij het onderwijs in rituele competentie. Met lichamenlijke competentie bedoel ik:

- bewustzijn van de rol die het lichaam van de voorganger en andere deelnemers in het proces van betekenisgeving in het ritueel spelen;
- het kunnen spelen met de verschillende elementen uit de bewegingsanalyse van Laban met het oog op het ontwerpen en uitvoeren van een ritueel;
- het kunnen hanteren van de feedbackloop van lichamenlijke actie en gewaarwording met het oog op het wekken van kinesthetische empathie en een in het lichaam ervaren betekenis bij de deelnemers.

Dit vraagt om een vorm van leren door te doen. Practica zijn daarvoor de aangewezen manier om deze lichamenlijke competentie te verwerven.

## Referenties

- Beurmanjer, R. (2019). *Tango met God? Een theoretische verheldering van bibliodans als methode voor spirituele vorming*. Theologische Uitgeverij Narratio.
- De Spain, K. (2003). The Cutting Edge of Awareness. Reports from the Inside of Improvisation. In A. C. Albright & D. Gere (Eds.), *Taken by Surprise. A Dance Improvisation Reader* (pp. 27-37). Wesleyan University Press.
- Foster, S. L. (1997). Dancing Bodies. In J. C. Desmond (Ed.), *Meaning in Motion. New Cultural Studies of Dance* (pp. 235-257). Duke University Press.
- Foster, S. L. (2011). *Choreographing Empathy. Kinesthesia in Performance*. Routledge.
- Iser, W. (1987). *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. (4th ed.) The Johns Hopkins University Press.
- Johnson, M. (2008). *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*. The University of Chicago Press.
- Joyce, M. (1980). *First Steps in Teaching Creative Dance to Children* (2nd ed). Mayfield.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overloed. Een kritische bezinning op de plaats en gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi en Sticht.
- Martin, G. M. (2008). Der Text im Körper/Der Körper im Text. In M. A. Friedrich, T. Fuchs, J. Koll, B. Krondorfer, & G. M. Martin (Eds.), *Der Text im Körper, Leibgedächtnis, Inkarnation und Bibliodrama* (pp. 41-59). EB-Verlag.
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Van Dijk, G. (2020). *Ritueel competent in het hospice. Een zoektocht naar rituele competentie bij ongebonden geestelijk verzorgers*. [Masterscriptie]. Rijksuniversiteit Groningen. <https://ggw.studenttheses.ub.rug.nl/558/>.

# Rituele competentie in het HBO-theologie onderwijs en de beroepspraktijk en opleiding van de geestelijk verzorger

*André Mulder*

## **Inleiding**

Vanwege het belang van zowel traditioneel als innovatief symbolisch-communicatief handelen in de praktijken van geestelijke verzorging is het raadzaam in de opleidingen, gericht dan misschien nu het geval is, aandacht te besteden aan de verwerving van een rituele competentie. Voorwaarde hiervoor is een afgewogen omschrijving van wat ritueel handelen inhoudt en wat ervoor nodig is aan kwaliteiten om dit rituele handelen op een professionele manier in de uiteenlopende contexten van de geestelijke verzorging vorm te geven. In deze bijdrage analyseer ik het competentiebegrif vanuit een perspectief op de implementatie van competentiegericht onderwijs in de HBO-theologieopleidingen in Nederland. Hieraan ontleen ik enkele basisprincipes voor het formuleren van een competentie, en enkele ingrediënten voor het formuleren van de rituele competentie in het bijzonder, ten dienste van opleidingen op HBO- en academisch niveau. Ter illustratie en inspiratie sluit ik af met de weergave van de competentiebeschrijving van de Windesheim theologieopleidingen. De totstandkoming hiervan ken ik het beste, daar ik aan de formulering ervan zelf sterk heb bijgedragen. Mijn overtuiging is dat de auteurs van een te ontwerpen rituele competentie voor de Beroepsstandaard van de VGVZ – en in het voetspoor hiervan de masteropleidingen geestelijke verzorging – zowel van het proces binnen het HBO als van de inhouden van verschillende versies iets kunnen leren.

## **HBO-theologie**

In HBO-theologieopleidingen was het curriculum tot de eeuwwisseling veelal gericht op de klassieke academische theologische disciplines, met een beperkt aantal uren stage, ondersteund door enkele praktijkgerichte modules rond vaardigheden. Eindtermen waren vooral omschreven in cognitieve inhouden (kennisdoelen) en waren ontleend aan of afgeleid van de academische theologische disciplines. Er was beperkte aandacht voor homiletiek, of breder voor liturgiek. De situatie van een HBO-theoloog was, als het ging om voorgaan in vieringen, problematisch: erediensten en sacramentele vieringen waren immers het domein van academisch

geschoolde theologen met een ambtsbevoegdheid of een wijding. Ruime aandacht voor liturgiek, laat staan een training in sacramenteel handelen, zou de verhouding met de kerken onder druk zetten.

In de klassieke master theologieopleidingen werd tot die tijd het aanleren van ritueel handelen geschaard onder de praktische vakken, vaak het domein van praktisch theologen. Met een minimum aan hoorcolleges en maximum aan vertrouwen in de verwervingsmogelijkheden van vaardigheden tijdens stages of leervicariaten werden studenten voorbereid op de liturgische praktijk. Op sommige protestantse opleidingen lag (en ligt ook nu nog) het zwaartepunt bij preekvoorbereiding en preekkunde. Rooms-katholieke opleidingen hadden een ruimer programma, waarbij ook aandacht was voor liturgiegeschiedenis, liturgische theologie en de juridische aspecten van de liturgie. In de humanistische opleiding was er lange tijd weinig of geen aandacht voor rituelen als begeleidingsvorm bij zingevingsvragen.

Inmiddels is de opleiding tot geestelijk verzorger geëmancipeerd uit de klassieke HBO- en master theologieopleidingen tot een zelfstandige opleiding of afstudeerrichting. Ook heeft het beroep zich ontwikkeld tot algemeen geestelijk verzorger met een lossere verhouding tot gevestigde levensbeschouwelijke tradities. Dit maakt de vraag actueel hoe ritueel handelen gestalte kan krijgen in een nieuwe, dynamische maatschappelijke constellatie. Want in een steeds complexer wordende samenleving wordt de beroepsgroep van geestelijk verzorgers voor nieuwe uitdagingen gesteld, die flexibiliteit en wendbaarheid eisen in de uitoefening van beroepstaken. Flexibiliteit is nodig, om aan te kunnen sluiten bij de individuele zingevingsvragen van de cliënt, en wendbaarheid is nodig om te kunnen schakelen tussen werkcontexten, individu, management en zorgdisciplines, of tussen verschillende religieuze instituten.

Om goed aan te sluiten bij deze uitdagingen van het werkveld kunnen opleidingen niet meer uitgaan van een vast corpus aan traditiegebonden kwalificaties die moeten worden aangeleerd en die gedurende de beroepsloopbaan ongeveer gelijk zullen blijven. Integendeel, er komen steeds nieuwe taken voor geestelijk verzorgers bij en die taken zelf zijn aan verandering onderhevig door de steeds wisselende contexten en situaties waarin de geestelijk verzorger optreedt. Zo vraagt het werkgebied van politie iets anders dan het werkgebied van het verpleeghuis. Het eerste heeft kenmerken van ambulante hulpverlening, het tweede van een vaste leefgemeenschap. Voor vrijwel alle geestelijk verzorgers geldt bovendien dat men wil kunnen omgaan met levensbeschouwelijke diversiteit, ook in ritueel opzicht (Liefbroer & Berghuijs, 2017). Flexibiliteit en wendbaarheid gelden daarom ook de taak van het rituele handelen en die zullen in een omschrijving van educatieve doelen zichtbaar moeten worden. Een

vast bestand aan basiskennis en een stage in de eigen levensbeschouwelijke traditie voldoen hiervoor niet.

De eindtermen en leerdoelen voor het onderwijs in rituele bekwaamheid zullen tegen deze achtergrond niet meer binnen een *input*-model - met een gefixeerde omschrijving van cognitieve en praktische eisen - moeten worden geformuleerd, maar binnen een *outcomes*-model met een competentieomschrijving die ruimte biedt voor flexibiliteit en wendbaarheid (Klarus, 1998, pp. 41-48). Het onderwijs moet competentiegericht zijn, dat wil zeggen “onderwijs waarin vakinhoudelijke kennis wordt geïntegreerd met beroepsgerichte vaardigheden en dat overeenkomsten vertoont met de latere beroepspraktijk. Het is onderwijs waarin de toepassing en integratie van de vakinhoudelijke kennis meer centraal komt te staan en waarin de leercompetentie verder wordt ontwikkeld” (Mulder, 2000, p. 22).

### Competenties

Bij publicaties over onderwijsvernieuwing vanaf de jaren negentig in de vorige eeuw zien we het begrip competentie steeds terugkomen. De aanleidingen om hierover te spreken zijn volgens de Onderwijsraad:

- De toegenomen turbulentie op de arbeidsmarkt en onzekerheid over de toekomst maakt het onmogelijk om scherp te definiëren wat de leerinhouden zijn die centraal moeten staan in (beroeps)onderwijs en bedrijfsopleidingen.
- Er wordt een steeds groter accent gelegd op de bruikbaarheid van het geleerde voor de arbeidsmarkt, vervolgstudie en het functioneren als burger in de maatschappij.
- De alom aanwezige tendens, zowel in het onderwijs als binnen bedrijfsopleidingen, tot integratie van losse elementen om kennis, vaardigheden en houdingen in een betekenisvolle samenhang aan te bieden. Daarbij wordt deze integratie vaak verder versterkt door het leren te situeren in een realistische of authentieke context. (Onderwijsraad, 2002, p. 31)

Door het onderwijs competentiegericht te maken zouden opleidingen voor een betere aansluiting op de eisen van de arbeidsmarkt zorgen. Het begrip competentie vervult dus een sleutelrol in de onderwijsvernieuwing sinds de eeuwwisseling. Andere termen die gebruikt worden zijn leeruitkomsten, kwalificaties, vermogens, performance of bekwaamheden. Het begrip competentie zelf krijgt zeer verschillende omschrijvingen in het onderwijsveld. Competentie verwijst in ieder geval naar iets waarover iemand beschikt, bijvoorbeeld vermogens, beroepsvaardigheden of persoonskenmerken (De Bie, 2003, p. 29; Guerrero & De Los Rios, 2012, p. 1291). Bij persoonskenmerken kan men denken aan een lerende houding

en stressbestendigheid. Bij beroepsvaardigheden gaat het om het kunnen verrichten van specifieke handelingen (denk aan injecteren of verbanden aanleggen in de zorgberoepen). Vermogens wijzen op een meer abstract niveau op dingen die mensen kunnen, bijvoorbeeld sociaal functioneren of leren. Wanneer we over rituele competentie spreken moeten we dus helderheid verschaffen over het competentieconcept dat we hanteren met het oog op het opleiden van geestelijk verzorgers.

Hoe verschillend het begrip competentie ook wordt ingevuld in het discours van onderwijsinnovatie, zes kenmerken komen volgens de Onderwijsraad steeds weer terug:

1. Competenties zijn contextgebonden.
2. Competenties zijn ondeelbaar. Het zijn clusters van vaardigheden, kennis, attituden, eigenschappen en inzichten.
3. Competenties zijn veranderlijk in de tijd.
4. Competenties zijn verbonden met activiteiten/taken.
5. Leer- en ontwikkelingsprocessen zijn voorwaardelijk voor het verwerven van competenties.
6. Competenties staan in een bepaalde relatie tot elkaar. De verwerving van een competentie vereist vaak de aanwezigheid van andere competenties. (Onderwijsraad, 2002, p. 50)

Experts geven aan dat de kern van het competentiebegrup element 2 is: het samenkomen of de integratie van kennis, vaardigheden en attituden bij het uitvoeren van een beroepstaak (Onderwijsraad, 2002, p. 64). Iemand is dus competent, als zij beroepsgebonden taken kan uitvoeren op het professionele niveau waarop ze moeten worden verricht - in dit geval ritueel handelen op HBO- of academisch niveau. In die uitvoering worden kennis-, vaardigheids-, en houdingsaspecten geïntegreerd. Iemand is dan zagezegd bekwaam.

Een tweede betekenis van competentie is bevoegdheid. Competent bevat dan een element van erkende kwalificatie (Mulder, 2000, pp. 12-13). Bevoegd verwijst naar de reguleringen binnen beroepsgroepen en/of binnen de wet om bepaalde werkzaamheden te mogen verrichten op basis van diploma's of capaciteiten. Denk hierbij aan de bevoegdheid van een arts om medische handelingen te verrichten, of de bevoegdheid van een notaris om een juridische akte te tekenen. Bij de rituele competentie speelt de bevoegdheid om handelingen te verrichten. Soms betreft het ook een rol: denk hierbij aan sacramentele handelingen zoals die tijdens de eucharistieviering plaatsvinden of aan de soms ambtsgebonden bevoegdheid om te preken of te zegenen. Competent in ritueel handelen betekent dus voor sommige contexten dat men bekwaam en bevoegd is.



### Beroeps- en/of opleidingscompetenties

Het woord competentie vinden we in meerdere samenstellingen zoals beroepscompetenties, leercompetenties, opleidingscompetenties, kerncompetenties en generieke competenties. In de context van de HBO-theologieopleidingen treffen we enkele van deze begrippen ook aan, waarbij in de documenten het onderscheid in betekenis niet altijd helder is. Documenten starten vaak met een beroepsprofiel of een beschrijving van het domein waarin de theologische professional werkzaam is, om het eigen specialisme in relatie tot andere HBO-beroepen in het sociaal-agogische domein aan te geven. Vaak wordt dit in termen van beroepscompetenties, generieke competenties, kwaliteiten of kenmerken gedaan. Binnen de HBO-theologieopleidingen is er sinds jaar en dag gestreefd naar consensus over de beroepscompetenties. Binnen het Landelijk Opleidingsoverleg (LOO) worden deze in een document vastgelegd dat geregeld wordt geactualiseerd (LOO, 2017). De rituele competentie is een van de beroepscompetenties. Beroepscompetenties worden gevalideerd binnen de branche waarvoor de opleidingen professionals leveren, in dit geval het domein van theologie en levensbeschouwing waarin naast geloofsgemeenschappen en diaconale organisaties het werkveld zorg een plek heeft.

Terwijl beroepscompetenties meestal kijken naar het *wat* van de beroepshandelingen, worden er ook opleidingscompetenties geformuleerd die vooral kijken naar het *hoe* van dat handelen in relatie tot het leerproces. Men moet immers aan de hand van toetsbaar gedrag vaststellen of en in welke mate de competentie aanwezig is. Bij elke competentie worden daarom indicatoren gezocht die de competentie operationaliseren. Een indicator bij een pastorale competentie zou kunnen zijn: *De student hanteert verschillende gesprekstechnieken en stelt adequate pastorale diagnoses*. Alle opleidingscompetenties samen leiden tot het verwerven van de eindtermen voor het beroep. Ook hierover is op landelijk niveau consensus. Per opleiding kunnen wel verschillen ontstaan in de verwoording van competenties (en indicatoren). De ene hogeschool zal bijvoorbeeld aandacht geven aan de functie van diaconaal werker, een andere kan ervoor kiezen de functie van voorganger juist meer gewicht te geven. Per hogeschool krijgen die opleidingscompetenties daarom deels een eigen inhoud, omdat opleidingen eigen accenten leggen in hun curriculum en competenties laten kleuren door hun eigen missie en visie. Ze hanteren ook verschillende termen passend bij hun levensbeschouwelijke profiel. Zo kan de ene opleiding de rituele competenties laden met begrippen uit een mystagogische benadering, terwijl een andere opleiding deze juist een kerugmatische invulling wil geven. Ook voegen sommige opleidingen extra competenties toe die passen bij hun profiel, bijvoorbeeld de competentie

Ondernemend Handelen. Wel zullen alle opleidingen ervoor zorgen dat hun curriculum, gebaseerd op hun opleidingscompetenties, dekkend is voor de landelijk vastgestelde beroepscompetenties en opleidingscompetenties. Uiteindelijk zullen in elk curriculum dus herkenbare elementen terug te vinden zijn van de landelijk gevalideerde rituele competentie. Bij accreditatie van de opleidingen dient dit ook te worden aangetoond.

### **De rituele competentie in de VGVZ Beroepsstandaard 2015**

Om op zoek te gaan naar wat het werkveld verwacht van de geestelijk verzorger als het gaat om de beroepscompetentie van het ritueel handelen, moeten we te rade gaan bij het gevalideerde beroepsprofiel. In de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* van de VGVZ (2015), die het LOO ook hanteert bij het vaststellen van opleidingscompetenties, is geen aparte rituele competentie benoemd. Op een aantal plaatsen is wel sprake van ritueel handelen.

- Onder het kopje ‘Wat doet een geestelijk verzorger’ wordt vermeld: “Ook kunnen zij cliënten bijstaan met rituelen en sacramenten” (VGVZ, 2015, p. 7).
- Bij de beschrijving van het doel van geestelijke verzorging wordt gesteld dat geestelijk verzorgers afstemmen op cliënten en wat hen beweegt en dat ze gericht zijn op “bronnen, kracht en perspectief”. Dit gebeurt onder meer door rituelen (VGVZ, 2015, p. 11).
- In de beschrijving van de beroepsrollen die een geestelijk verzorger kan innemen vinden we de rol van voorganger: “De geestelijk verzorger is voorganger in vieringen, bezinnende bijeenkomsten en rituelen” (VGVZ, 2015, p. 12).
- Bij de bespreking van de inhoudsgerichte competenties komen we opnieuw rituelen tegen, namelijk bij de spirituele competentie. Rituelen dienen als voertuig voor het “aanboren of vernieuwen van spirituele of levensbeschouwelijke bronnen”. De geestelijk verzorger moet beschikken over het “het vermogen om die bronnen waar nodig te herijken en present te stellen in rituele handelingen en symbolische uitdrukkingswijzen” (VGVZ, 2015, p. 14).
- Bij de bespreking van de deskundigheid van de geestelijk verzorger komt de kennisbasis (*body of knowledge*) aan de orde: “De geestelijk verzorgers putten van oudsher uit de theologische en humanistische doordenking van levensvragen en -visies en uit de levenswijsheden die vervat zitten in de rituelen, de erediensten, de overgeleverde (heilige) teksten en de talloze in de cultuur opgenomen gewoonten en gebruiken” (VGVZ, 2015, pp. 43-44).

Deze omschrijvingen wijzen alle naar competentie in de betekenis van bekwaamheid. Ook is er nog een verwijzing naar competentie in de zin van bevoegdheid tot het “voorgaan bij rituelen en voorbehouden handelingen” door de zending vanwege een levensbeschouwelijk genootschap (VGVZ, 2015, p. 17). De beschrijving van ritueel handelen in de Beroepsstandaard toont zich op basis van de omschrijvingen als gelaagd en complex:

- Er is sprake van verschillende geadresseerden van het ritueel handelen: het gaat om individuen en om groepen.
- Er is sprake van verschillende soorten rituele handelingen: vieringen, bezinnende bijeenkomsten en rituelen.
- Er is sprake van meervoudige doelstellingen in ritueel handelen: aanboren, vernieuwen, herijken en/of present stellen van levensbeschouwelijke bronnen.
- Er is sprake van inbedding in de spirituele competentie.

In de ogen van de beroepsgroep is ritueel handelen dus gelaagd en complex. Voeg daarbij de flexibiliteit en wendbaarheid die nodig zijn door de individualisering van zingeving en de toenemende diversiteit in de samenleving en de wisselende contexten waarin geestelijk verzorgers ritueel moeten kunnen handelen, dan is er voldoende grond om een aparte beschrijving van de rituele competentie in de Beroepsstandaard op te nemen, dat wil zeggen losgemaakt uit de spirituele competentie. Dat zou de rijke schakering aan rituele taken die vandaag in het werkpakket van een geestelijk verzorger aanwezig is, in beeld brengen en meteen de kans bieden de eenzijdige doelgerichtheid op levensbeschouwelijke bronnen in de huidige omschrijving te verbreden, wat gezien de veelvoudige functies die rituelen vervullen nodig lijkt. Deze wat ik zou willen noemen hermeneutische verenging vergt heroverweging.

### **De rituele competentie als opleidingscompetentie van het LOO HBO-theologie**

In 2006 verscheen het eerste gemeenschappelijke competentiedocument van de gezamenlijke opleidingen HBO-theologie. Bij hun omschrijving van het begrip competentie sloten ze aan bij het hierboven genoemde kernaspect: “Een competentie is een specifieke bekwaamheid, bestaande uit geïntegreerde combinatie van kennis, vaardigheden en attitude, die essentieel is om succesvol een beroep uit te oefenen” (LOO, 2006, p. 7). Het rituele handelen werd ondergebracht in een eigen competentie die de naam Liturgische Competentie kreeg. Deze werd als volgt gedefinieerd: “Het vermogen om religieuze vieringen en rituelen van verschillende aard

en doelstelling gestalte te geven en daarin (mede) voor te gaan” (LOO, 2006, p. 9). Wat opvalt is het onderscheid tussen vieringen en rituelen. Dat zal ongetwijfeld gekozen zijn om de hele breedte van levensbeschouwingen (religieus en niet-religieus) en contexten (kerkelijk en niet-kerkelijk) te bedienen. De breedte van de beroepspraktijk van de HBO-theoloog wordt meegenomen in de formulering “van verschillende aard en doelstelling”. De indicatoren bij deze competentie zijn:

- a. Geeft de liturgie op passende wijze vorm, aansluitend bij een gegeven context
- b. Overlegt en werkt samen met andere participanten in de vieringen
- c. Put op verantwoorde wijze uit de liturgische traditie
- d. Maakt en houdt een overdenking in voorkomende gevallen
- e. Formuleert passende gebeden
- f. Handelt ritueel gepast en expressief en gaat op authentieke wijze voor
- g. Verricht liturgische handelingen in het bewustzijn van hun betekenis. (LOO, 2006, p. 9)

Door de gekozen terminologie bij de indicatoren lijkt hier een versmaling van de aanvankelijke brede definiëring plaats te vinden. Denk aan termen als liturgie, liturgische traditie en gebeden. Alles wijst in de richting van een door de christelijke traditie bepaalde praktijk van gezamenlijke vieringen.

Hoewel de indicatoren bij de Liturgische Competentie voor sommige confessionele contexten nog passend zijn, vraagt de context van niet-gebonden geestelijk verzorgers, anders-religieuze en humanistische geestelijk verzorgers om een meer passende terminologie. Praktijksituaties waarin rituelen in de context van individuele begeleiding een rol spelen, zijn geen onderdeel van de Liturgische Competentie. Wel is er vermelding van rituelen met individuen als indicator bij de Pastorale Competentie. Daar staat namelijk: “Maakt in samenspraak met pastoranten gebruik van rituelen, symbolen en liturgisch/rituele handelingen” (LOO, 2006, p. 9). De indicator bij de Pastorale Competentie biedt meer ruimte aan een diversiteit in levensbeschouwelijke invullingen, al zullen veel geestelijk verzorgers eerder spreken over cliënten dan over pastoranten.

In de tweede editie van het competentiedocument van het LOO uit 2011 is slechts één kleine wijziging aangebracht bij de tekst over rituelen, namelijk bij indicator e (zie hierboven). Na gebeden volgt “en/of teksten”, dit biedt ruimte aan meer variëteit aan invulling van vieringen (LOO, 2011, p. 16). De derde, meest recente editie van de opleidingscompetenties van de HBO-theologieopleidingen uit 2017 laat een enorme verschuiving zien als het gaat om formulering en waardering van ritueel handelen. Tegen de

tendens in het werkveld van geestelijke verzorging in om te streven naar een aparte rituele competentie in de Beroepsstandaard en vervolgens in de academische opleidingen, is in deze editie de zelfstandige liturgische competentie verdwenen uit dit document. Om aan te sluiten bij actuele ontwikkelingen op het gebied van religie en levensbeschouwing en op het gebied van de Hogere Sociale Studies zijn de competenties “bewerkt” en “geactualiseerd” (LOO, 2017, p. 4). Meer nog dan voorheen worden de competenties van de HBO-theoloog verweven met die van de sociaal-agogische werkers. Het eigene van de religieus-agogisch werker wordt in de missie verwoord en luidt:

De HBO-theoloog ondersteunt individuen, groepen, (geloofs)gemeenschappen of andere sociaal verbanden in de samenlevingsdelen in het omgaan met religieuze, levensbeschouwelijke en existentiële vragen en stimuleert bij hen aandacht voor zingevingsvragen als dimensie van het leven en voor het transcendente. Hij doet dat met kennis van een specifieke religieuze of levensbeschouwelijke traditie die hij presenteert en/of vanuit de eigen identiteit. Dat kan zijn in de vorm van pastorale zorg, meditatie, intern of extern gerichte verkondiging, diaconaat of educatie, en ook door middel van religieuze vieringen en rituelen. (LOO, 2017, p. 11)

Hoewel uit de laatste zin in dit citaat duidelijk wordt dat ritueel handelen wel degelijk wordt beschouwd als vorm waarin begeleiding bij religieuze, existentiële en levensbeschouwelijke vragen gestalte krijgt, ontvangt het niet het gewicht van een aparte competentie. We vinden het echter terug bij de Communicatie Competentie. Dit is omschreven als: “Het vermogen om adequaat en doelgroepgericht te communiceren met individuen, groepen, organisaties en in netwerken, zowel mondeling als schriftelijk, verbaal als non-verbaal, waar van toepassing ook in de specifieke context van een viering of ritueel” (LOO, 2017, p. 14). Er zijn drie indicatoren van deze Communicatie Competentie die op het rituele handelen gericht (kunnen) zijn:

- a. Maakt gebruik van symbolen, beelden en voorbeelden om levensbeschouwelijke onderwerpen ter sprake te brengen en uit te leggen
- b. Geeft, waar van toepassing, op een in de context passende wijze, vorm aan een viering of ritueel samen met anderen, daarbij ritueel stijlvol handelend
- c. Formuleert passende gebeden en rituele/liturgische teksten. (LOO, 2017, p. 14)

Betwijfeld kan worden of de eerste indicator bedoeld is om ritueel handelen te beoordelen, omdat de termen ter sprake brengen en uitleggen worden gebruikt die eerder naar andere communicatievormen wijzen. Bij de Pastorale Competentie in deze editie van het document is het vormgeven aan rituelen in individuele begeleiding ook niet meer terug te vinden. De taal is overigens minder dan in de twee vorige edities exclusief gericht op een christelijk-liturgische werkcontext. Dit blijkt uit de samenstellingen religieuze vieringen en rituelen en rituele/liturgische teksten. Niet-religieuze rituelen lijken evenwel niet in beeld te zijn. Het is op zijn minst opmerkelijk dat in het geheel van alle opleidingscompetenties het rituele handelen in 2017 veel minder aandacht krijgt dan voorheen. Dit geldt zowel het handelen ten aanzien van groepen als ten aanzien van individuen. Dit contrasteert met ontwikkelingen in de samenleving die grote behoefte aan op maat gesneden rituelen oproepen. De opkomst van ritueelbegeleiders als beroepsgroep, aansluitend bij de individualisering van religie en levensbeschouwing, en de maatschappelijke erkenning in het publieke domein van geestelijke verzorging zijn hiervan signalen. Het is niet voor niets dat de Universiteit voor Humanistiek in 2017 is gestart met een celebrantenopleiding.<sup>1</sup>

### **De rituele competentie op Hogeschool Windesheim**

Hogescholen brengen eigen accenten aan in hun curriculum. In het competentiedocument van de opleidingen Theologie en Levensbeschouwing van Windesheim uit 2016 is dat te zien: er is ruimte gegeven aan een zelfstandige rituele competentie op grond van een taxatie van de behoeften van het werkveld anno 2016. De HBO-bachelor theoloog is volgens deze hogeschool competent in ritueel en/of liturgisch handelen en dit wordt als volgt gedefinieerd: “Het vermogen om gestalte te geven aan levensbeschouwelijke communicatie door ritueel handelen vanuit en/of in wisselwerking met een verscheidenheid aan levensbeschouwelijke tradities” (Windesheim, 2016). Deze definitie zet levensbeschouwelijke diversiteit voorop en ordent het rituele handelen onder de kern van het beroep, namelijk levensbeschouwelijke communicatie. Dat is het eigene van de HBO-theoloog ten opzichte van andere HBO-professionals. Vervolgens geeft het document de operationalisering in indicatoren. Die zijn:

De student:

1. ontwerpt een viering of ritueel passend bij doelgroepen, lokale tradities en gebruiken en de symbolisch-ruimtelijke omgeving

1 Zie hiervoor de website van de UvH: [www.uvh.nl/onderwijs/celebrantenopleiding](http://www.uvh.nl/onderwijs/celebrantenopleiding).

2. put op hermeneutisch verantwoorde en evenwichtige wijze uit verschillende bronnen voor het ritueel
3. hanteert inclusief taalgebruik
4. werkt samen met anderen, vrijwilligers en professionals, binnen en buiten de doelgroep
5. maakt een overdenking en kan deze op affectieve, beeldende en concrete wijze authentiek over het voetlicht brengen
6. creëert inhoudelijke en esthetische samenhang tussen de elementen van het ritueel (woord/ symboliek/ muziek/ lied/ handelen)
7. verantwoordt het ritueel voor de doelgroep vanuit een eigen visie op ritueel handelen en in verbondenheid met de eigen spiritualiteit en die van de doelgroep
8. weet stijlvol symbolisch te handelen
9. doordenkt en benut de ruimte waar het ritueel plaatsvindt kritisch en creatief. (Windesheim, 2016)

Vergelijken we deze indicatoren met die van 2006/2011, dan ademen ze een andere sfeer dan de LOO-documenten. Vanwege diversiteit is *afstemming op de doelgroep* de eerste indicator (maar zie ook de zevende indicator: verbondenheid met de doelgroep). Dit voorziet in de flexibiliteit en wendbaarheid die van de geestelijk verzorger gevraagd worden. Ritueel handelen is altijd contextueel. Verder zijn specifiek christelijke en/of religieuze termen zoals liturgie of gebed verdwenen ten gunste van meer omvattende termen (ritueel, viering). Aan een invulling volgens de eigen traditie/denominatie van de doelgroep wordt volop ruimte geboden. Maar niemand mag worden uitgesloten (indicator 3: inclusief taalgebruik). Voorts valt in deze lijst indicatoren op dat ze toegespitst zijn op het eigene van het ritueel, namelijk het *symbolisch*-communicatieve handelen. Tot tweemaal toe is er sprake van aandacht voor de ruimtelijke omgeving waarin het ritueel vorm krijgt (indicator 1 en 9). Zowel de relatie tussen de verschillende elementen van het ritueel moet van kwaliteit zijn (esthetische samenhang: indicator 6), maar ook de *performance* moet professioneel zijn dat wil zeggen stijlvol (indicator 8) en affectief, beeldend, concreet en authentiek (indicator 5).

Deze omschrijvingen bevatten daarom naar mijn inzicht waardevolle elementen die zeer goed aansluiten bij de dynamische en complexe hedendaagse beroepspraktijk van de geestelijk verzorger en dus ook voor de opleidingen die met een rituele competentie aan de slag willen. Op Windesheim worden aan de rituele competentie voor de Masteropleiding Geestelijk Verzorger geen nieuwe elementen toegevoegd, maar worden ze op een ander niveau getoetst. Bij die toetsing speelt het niveau van



doordenking, kritische analyse en theologische verantwoording de belangrijkste rol.

### Advies

Om als VGVZ en als opleidingen een rituele competentie te ontwerpen is het naast de kennisname van wat er bij collega-opleidingen van Windesheim op HBO- en academisch niveau al aanwezig is, verstandig te letten op de adviezen die de Onderwijsraad in 2002 heeft opgesteld. De Onderwijsraad (2002, pp. 72-73) geeft zes aandachtspunten bij het omschrijven van competenties: specificiteit, integrativiteit, duurzaamheid, handelingsgerichtheid, leerbaarheid en onderlinge afhankelijkheid. Toegepast op de te ontwerpen rituele competentie zien deze aandachtspunten als volgt uit:

*Specificiteit:* Opleidingscompetenties zijn bedoeld om studenten in staat te stellen om in veranderende situaties en wisselende contexten beroepsspecifieke taken te kunnen uitvoeren. Daarom zijn ze vaak algemeen, breed geformuleerd. Dit betekent dat de rituele competentie enerzijds voldoende onderscheidend moet zijn, maar anderzijds ook ruimte moet bieden aan situatiespecifieke kenmerken. Woorden als sacrament of liturgie zijn bijvoorbeeld excluderend voor humanistische geestelijk verzorgers. De kern van de rituele competentie zal daarom in termen moeten worden omschreven die herkenbaar en invoelbaar zijn voor de brede populatie van geestelijk verzorgers en die ik hierboven 'levensbeschouwelijke communicatie door middel van symbolisch-communicatief handelen' noem.

*Integrativiteit:* De rituele competentie moet niet eenzijdig op kennis of op vaardigheden gericht worden, maar deze zal kennis over rituelen, symbolen en liturgische en rituele tradities paren aan vaardigheden in symbolisch-expressief handelen en een open houding ten aanzien van polyvalentie in betekenissen en ervaringen van transcendentie. Een ritueel is geen kunstje, maar een weldoordachte, ethisch verantwoorde vorm van levensbeschouwelijke begeleiding waarin kennis, vaardigheden en attitude samenkomen.

*Duurzaamheid:* Een competentie moet zo omschreven worden, dat die het constante in de handeling aangeeft en niet het modieuze of voorbijgaande. Het handelen in de praktijk is aan veranderingen onderhevig door bijvoorbeeld technische toepassingen (denk aan beamers in vieringen of het gebruik van de tablet of telefoon in een een-op-eensituatie). Men kan dus beter minder tijdgebonden formuleren, bijvoorbeeld: 'kan adequaat gebruik maken van technische hulpmiddelen', in plaats van 'kan een overheadprojector gebruiken'.



*Handelingsgerichtheid:* Competenties worden getoetst aan het handelen, soms probleemoplossend handelen. Voor de onderwijspraktijk moeten daarom gedragstermen worden gebruikt in de competentiebeschrijving. Het gaat niet om kennisdoelen *sec*, maar dat wil niet zeggen dat kennis geen deel uitmaakt van de omschrijving. Indicatoren 2 en 7 uit de Windesheimcompetentie maken dit duidelijk: kennis is nodig voor hermeneutisch werken en kennis is nodig om vanuit een visie op het ritueel het geleverde product te kunnen verantwoorden. Steeds staat echter een handeling centraal.

*Leerbaarheid:* De competentie moet zo geformuleerd zijn dat deze kan worden verworven in leerprocessen. Omdat het om complexe en geïmpliceerde levensrechtelijke beroepssituaties gaat, is er leertijd nodig. Vaak vinden beoordelingen van competenties in stapjes plaats, per niveau (beginner, gevorderd, startbekwaam). Vanwege de leerbaarheid lijkt verder het omschrijven van competenties in persoonlijke eigenschappen of kenmerken niet geschikt. Als men bij de rituele competentie bijvoorbeeld zou aangeven dat de student symboolgevoelig moet zijn, is het de vraag of dit wel in een onderwijsmodule aan te leren is.

*Onderlinge afhankelijkheid:* Een curriculum van een opleiding tot geestelijk verzorger richt zich uiteraard op meer dan de rituele competentie alleen. Daarom is het wijs te letten op de onderlinge samenhang tussen de verschillende competenties. Er kunnen dwarsverbindingen zijn zoals we hierboven al zagen tussen de pastorale competentie (individuele rituelen) en de liturgische competentie (groepsrituelen). Bij elke omschrijving die we hebben gepresenteerd, is ook sprake van samenwerking en afstemming. De competentie samenwerken is een HBO-generieke competentie en speelt ook een rol bij bijvoorbeeld de kerkopbouw-competentie, de competentie in ondernemend handelen of een agogisch/didactische competentie. De rituele competentie moet dus in samenhang met andere competenties worden geformuleerd. Ten slotte is het raadzaam te bedenken welke andere competenties voorwaardelijk zijn voor het aanleren van de rituele competentie en op welk niveau. Het is bijvoorbeeld voorstelbaar dat als men hermeneutische vaardigheid als indicator wil gebruiken bij de rituele competentie, dat dan eerst een bepaald niveau in hermeneutische kennis en vaardigheden moet zijn bereikt voordat dit element als onderdeel van de rituele competentie kan worden aangeleerd en getoetst. Sommige stukjes passen pas in een puzzel als andere eerst zijn geleerd.

Mijn hoop is dat de inzichten die hier zijn beschreven zullen bijdragen aan een tijdige, krachtige, uitnodigende en breed toepasbare ontwerp van een rituele competentie voor geestelijk verzorgers. Het werk vraagt erom.

## Referenties

- Bie, D. de (red.). (2003). *Morgen doen we het beter. Handboek voor de competente onderwijsvernieuwer*. Bohn Stafleu Van Loghum.
- Guerrero, D., & De los Rios, I. (2012). Professional competences: a classification of international models. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 46, 1290-1296. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.05.290>
- Klarus, R. (1998). *Competenties Erkennen. Een studie naar modellen en procedures voor leerwegaafhankelijke beoordeling van beroepscompetenties*. Cinop.
- Liefbroer, A. I., & Berghuijs, J. (2017). Religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit in het werk van geestelijk verzorgers. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 20(87), 24-33.
- LOO (2006). *Een professional met diepgang. Domeincompetenties voor de Bachelor of Theology*.
- LOO (2011). *Een professional met diepgang. Competenties voor de HBO-theoloog II*.
- LOO (2017). *Een professional met diepgang. Competenties voor de HBO-theoloog III*.
- Mulder, M. (2000). *Competentieontwikkeling in bedrijf en onderwijs; achtergronden en verantwoording*. Inaugurale rede. Wageningen University.
- Onderwijsraad (2002). *Competenties: van complicaties tot compromis. Over schuifjes en begrenzers*. Onderwijsraad.
- VGVZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Windesheim (2016). *Document kennis, vaardigheden en attitudes BA* (intern opleidingsdocument).

# Rituele kracht: het mysterie tot bewustzijn brengen

*Bernice Brijan*

“Wanneer we ons in de natuur begeven, keert klei terug naar klei,” schrijft de Ierse dichter, priester en filosoof John O’Donohue. “Vaak kunnen de ervaringen van de wildernis ons doen terugkeren naar onze innerlijke wildheid. We keren terug om deel te nemen aan de stilte van de aarde die ons eerst droomde.”<sup>1</sup> In deze beschrijving van mijn eigen droom voor het onderwijs in rituelen en de rituele dimensie van de geestelijke verzorging, kan ik geen citaat inbrengen dat voor mij nog meer de kern van ritualiteit aanraakt, dan dit. Bij velen roept het beeld van de klei waarschijnlijk direct de associatie op met het scheppingsverhaal in Genesis, waarin *adam* (‘mens’ of in collectieve zin ‘mensheid’) voortkomt uit de *adamah* (de rode klei van de aarde). De beschrijvingen introduceren een mythisch taalspel, waarin uitdrukking wordt gegeven aan onze onlosmakelijke lichamelijke verbondenheid met de natuur.

De realisatie dat wij altijd al onderdeel zijn van de natuur en in de meest primaire zin aan de aarde toebehoren, brengt de mogelijkheid van een gesprek met zich mee. Wanneer we ons ervoor openstellen, dan is dit geen monoloog, maar eerder een dialoog; niet alleen met de aarde zelf, maar met de diepere lagen van deze werkelijkheid. Rituelen hebben de potentie om deze diepere lagen aan te raken. Zij openen een weg die binnen (ziel) verbindt met buiten (natuur) en met datgene wat binnen en buiten omvat (mysterie, God of eenheid). Door een mythisch taalspel van symboliek, metafoor en verbeelding in een rituele handeling in te zetten, kan vorm worden gegeven aan de dialoog. De wezenlijke kracht van een ritueel zit er mijns inziens in dat het in staat is concreet te maken en open te breken, waardoor de diepere lagen van de werkelijkheid tot bewustzijn worden gebracht.

1 Dit citaat is een eigen herwerking van twee afzonderlijke citaten uit werken van John O’Donohue: “Often, the experiences of wilderness can return us to the nameless wildness within. (...) You will be surprised at the lost terrains, wells, and mountains that you will rediscover, territories which have been buried under well-meant but dead names. To go beyond confinement is to rediscover yourself” (1998, p. 127), en: “Rather than taking us out of ourselves, nature coaxes us deeper inwards, teaches us to rest in the serenity of our elemental nature. When we go out among nature, clay is returning to clay. We are returning to participate in the stillness of the earth which first dreamed us” (2003, p. 17).

De dialoog tussen ziel en mysterie, lichaam en natuur, het individuele en het universele is wat mij betreft het meest fundamentele gesprek dat wij als mensen in staat zijn te voeren. Door perspectief te veranderen, de horizon te verbreden of iets nieuws aan het licht te brengen, kunnen rituelen een belangrijke rol spelen in het herstellen van relaties, het verschaffen van betekenis en het ervaren van heling of heelheid. Het is mijn droom dat onderwijs in rituelen en de rituele dimensie van geestelijke verzorging over deze dialoog gaat. De potentie van ritualiteit reikt voorbij het vak van de geestelijke verzorging zelf. Geestelijk verzorgers zijn echter bij uitstek toegerust om de dialoog ter sprake te brengen en de taal hiervan te spreken.

### Referenties

- O'Donohue, J. (1998). *Eternal Echoes: Exploring our Hunger to Belong*. Bantam.
- O'Donohue, J. (2003). *Divine Beauty: The Invisible Embrace*. Bantam.



## Deel 4 Beroepsstandaard



# Rituele competentie - een werkdefinitie

*Sam Goyvaerts*

## **Inleiding**

In dit hoofdstuk geef ik een aanzet tot een definitie van rituele competentie. De definitie die ik hier presenter is enerzijds ontstaan vanuit het beluisteren van diverse ervaringen en getuigenissen van geestelijk verzorgers, werkzaam binnen de verschillende domeinen van wat in kerkelijke kring doorgaans categoriaal pastoraat heet. Anderzijds doe ik voor deze definitie een beroep op mijn eigen achtergrond als rooms-katholiek liturgiewetenschapper en theoloog en put ik uit mijn eigen ervaring als geestelijk verzorger. Onderhavige bijdrage is opgebouwd uit drie delen. In het eerste deel bespreek ik beknopt enkele spanningen die ik waarnam in de ervaringen met rituelen in de geestelijke verzorging. Enkele van deze ervaringen zijn elders in voorliggende bundel opgenomen. In het tweede deel presenter ik de werkdefinitie van rituele competentie en licht ik de verschillende elementen uit deze definitie toe. Tot slot formuleer ik nog enkele vragen of elementen die misschien ontbreken in deze definitie.

## **Rituelen in de geestelijke verzorging: een spannende praktijk**

In deze bijdrage concentreer ik mij in de eerste plaats op het functioneren en de competentie van de geestelijk verzorger zelf met betrekking tot rituelen, en minder op de definitie van een ritueel en welke plaats een ritueel heeft in de geestelijke verzorging (Hijwege et al., 2011; Menken-Bekius, 2001). Deze definitie is mede ontstaan vanuit het luisteren naar en in gesprek gaan over diverse praktijkervaringen van geestelijk verzorgers, zowel vanuit de zorg, justitie als de krijgsmacht. Hierbij viel mij een aantal zaken op. Ten eerste dat er heel wat creativiteit is onder geestelijk verzorgers die geconfronteerd worden met een religieus diverse context. Als onderzoeker van liturgie en rituelen is de inkijk – die ook deze bundel biedt – in de rijkdom van het rituele repertoire in de geestelijke verzorging van onschatbare waarde en toont dit het blijvende belang van de dialoog tussen de praktijk van de geestelijke verzorging en de academische theologie. Ten tweede viel me in de vele getuigenissen de grote gevoeligheid op voor het persoonlijk verhaal en de nood van mensen met wie geestelijk verzorgers in contact komen. Het empathisch vermogen dat eigen is aan



geestelijk verzorgers speelt duidelijk ook een rol in hun rituele competentie. Ten derde viel me de grote aandacht op voor lichamelijke en zintuiglijke ervaring via symbolen, muziek en andere kunstvormen. Daarover dadelijk meer in de werkdefinitie.

Tegelijkertijd kwamen in mijn analyse van de verhalen en getuigenissen die ik mocht beluisteren, ook verschillende spanningen naar voren met betrekking tot de rituele praktijk van geestelijk verzorgers, die ik herkende uit mijn eigen praktijk. Ik noem er vier. De eerste is de spanning tussen maakbaarheid of constructie van het ritueel enerzijds, en traditie anderzijds. Dit sluit aan bij de eerste observatie van daarnet, over de grote creativiteit die geestelijk verzorgers aan de dag moeten leggen in het omgaan met rituelen. Het is zonder meer noodzakelijk om in de diverse contexten waar geestelijk verzorgers actief zijn, en waar zij geconfronteerd worden met een grote diversiteit aan cliënten, nieuwe rituele wegen te zoeken. Daarnaast bestaat er in de christelijke traditie tweeduidend jaar ervaring met rituelen die inhaken op alle mogelijke momenten en aspecten van het leven. Er is ongetwijfeld een vertaalslag nodig, maar men kan zich ook afvragen of het soms niet gaat over het uitvinden van warm water. Bijvoorbeeld de nieuwe rituelen rond dood en afscheid, en het materiaal dat men ontwerpt voor rouwkoffers en –kisten, lijken vaak heel erg op wat er traditioneel aan rituelen en gebeden te vinden was in de christelijke traditie van het waken bij de stervenden, het toedienen van het viaticum, de ziekenzalving, de overbrenging en het afscheid van het lichaam. Een ander voorbeeld is de rijke traditie aan zegeningen en andere sacramentaliën die de rooms-katholieke kerk kent: hetromeinse *Benedictionale* is het omvangrijkste van de officiële rooms-katholieke liturgische boeken. Jammer genoeg is deze rituele schat niet volledig beschikbaar in het Nederlands, een selectie van zegeningen is wel te vinden in het *Klein Rituale* (2009). Mijns inziens is het rituele genre van de zegeningen een ondergewaardeerde en uitermate vruchtbare schat om mensen met een heel diverse religieuze identiteit nabij te zijn. Er bestaat dus volgens mij een zekere spanning tussen de rijkdom van de traditie enerzijds, waar zeker uit geput kan worden, en de idee dat elk ritueel door de geestelijk verzorger zelf bedacht en ‘uitgevonden’ moet worden om tegemoet te komen aan de diversiteit en eigenheid van sectoren en cliënten. Ongetwijfeld gaat elke geestelijk verzorger in het rituele handelen op zijn of haar eigen manier met deze spanning om.

Hiermee verbonden merkte ik ten tweede op hoe geestelijk verzorgers worstelden met het verlangen om het ritueel zo open en toegankelijk mogelijk te laten zijn voor iedereen en er tegelijkertijd voldoende herkenbaarheid en vertrouwdheid met een bepaalde traditie uit te laten blijken.

Het gaat dan bijvoorbeeld over het al dan niet gebruiken van Schriftlezingen of bepaalde gebeden uit de traditie, zoals het Onze Vader of het Weesgegroet. Maar evengoed met betrekking tot het wel of niet gebruiken van bepaalde symbolen, zoals gewijd water, een paaskaars of het omgaan met stilte. Geestelijk verzorgers hebben een grote gevoeligheid voor de eigen religieuze identiteit van hun cliënten en zijn doorgaans erg op hun hoede voor proselitisme (zie Liefbroer et al., 2017). Deze grote gevoeligheid kan echter ook ten koste gaan van de identiteit van het ritueel en de herkenbaarheid voor mensen die zich wel tot een specifieke kerk of religie rekenen. Vandaaruit merkte ik aldus een spanning tussen openheid voor zoveel mogelijk mensen en herkenbaarheid voor een specifieke groep.

Een derde spanning bevindt zich op een ander niveau en betreft het plaats maken voor en contact maken met het mysterie enerzijds en de instrumentalisering van het ritueel anderzijds. Hoewel beide elkaar niet uitsluiten, zijn sommige hedendaagse auteurs, zoals bijvoorbeeld de filosoof Herman De Dijn, heel sterk gekant tegen het pragmatisch en instrumenteel omgaan met rituelen (2018). Volgens De Dijn is de mens fundamenteel een ritueel dier en heeft de rite geen doel buiten zichzelf: het gaat over de rituele aandacht voor het mysterie. Het ritueel kan wel een bepaalde uitwerking of effect hebben op hen die eraan deelnamen, maar dit – nog steeds volgens De Dijn – heeft neveneffecten en indien deze rechtstreeks opgezocht worden, gaat het volgens hem om een pervertering van het rituele. Hij is zeer streng met betrekking tot wat hij de “postmoderne bricolage van rituelen en symbolen” noemt (2018, pp. 218-220). In de rituele bricolage wordt volgens De Dijn zowel de band met de transcendentie waarheid als de band met verleden en toekomst doorbroken, waardoor het niet meer gaat over het mysterie maar enkel om het ik. De instrumentalisering van de rite maakt het ritueel ondergeschikt aan de spirituele noden of verlangens van het individu. De Dijn vertegenwoordigt hiermee een eerder extreme, anti-postmoderne positie, waar ook andere auteurs tegenover gesteld kunnen worden.

Niettemin roept zijn discours bij mij wel degelijk de vraag op – misschien niet zo kritisch als De Dijn maar wel open – naar de plaats van het mysterie in vele van de rituelen die we vandaag tegenkomen in geestelijke verzorging. Op welke manier kunnen geestelijk verzorgers het mysterie verbeelden en mensen hiermee in contact brengen, of blijft het ritueel in de context van de geestelijke verzorging in de eerste plaats een copingmechanisme (VGVZ, 2015, p. 12)? Kunnen we het mysterie expliciet benoemen, kan je als geestelijk verzorger overal en altijd God ter sprake brengen? Als rooms-katholieke theoloog heb ik weinig problemen met

het gegeven dat het ritueel geen direct nut of doel heeft buiten zichzelf, iets wat Romano Guardini bijna een eeuw geleden al beweerde (Guardini, 1922). Vandaag de dag, in een seculiere context, moet men er tegelijk rekening mee houden dat het rituele handelen van de geestelijk verzorger, en in sommige contexten de geestelijke verzorging als dusdanig, verantwoord moet worden ten aanzien van een utilitair en op resultaten gerichte instelling en maatschappij: weerom een stevige spanning waarmee de geestelijk verzorger moet kunnen omgaan.

Tot slot, ten vierde, merkte ik in de vele getuigenissen ook een spanning tussen het ritueel uitleggen enerzijds of het ritueel voor zich laten spreken anderzijds. Goede symbolen spreken vanuit hun aard als symbool, waarbij de betekenis die ze oproepen weliswaar meervoudig kan zijn, maar het symbool uit zichzelf niettemin een bepaalde betekenis communiceert of oproept. Tegelijk vond ik het opvallend in de getuigenissen dat veel geestelijk verzorgers het nodig vinden om alles wat ze doen uit te leggen of minstens een bepaalde duiding te geven bij handelingen die ze voltrekken of symbolen die ze gebruiken. De reden hiervoor is me niet geheel duidelijk en allicht divers. Dit kan te maken hebben met een soort hedendaags religieus en ritueel analfabetisme van de mensen die aan het ritueel deelnemen. Misschien ligt het aan een verstoord of verkeerd begrepen evenwicht tussen wat men in de katholieke traditie altijd samenhoudt als *forma* en *materia*, waarbij woord en symbool elkaar wel degelijk nodig hebben en aanvoelen, maar het ene nooit de plaats van het andere inneemt. Hoe het ook zij, in verschillende verhalen herkende ik deze spanning tussen het uitleggen van het ritueel en het vanzelfsprekende karakter ervan.

Rituelen in de geestelijke verzorging zijn dus een spannende praktijk. Geestelijk verzorgers staan midden in deze en wellicht nog andere spanningen. Deze spanningen zijn niet zomaar op te lossen; dat hoeft ook niet. Maar het goed omgaan met en het uithouden van deze spanning vragen heel wat professionaliteit en competentie, wat me ertoe bracht om hiernaar op zoek te gaan in de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* van de VGVZ, die de benodigde competenties van geestelijk verzorgers beschrijft (2015).

### **Een werkdefinitie van rituele competentie**

In de Beroepsstandaard komt zesmaal het woord rituelen voor, waarbij het in vijf van de zes keren gaat over het gegeven dat rituelen begeleiden of voorgaan tot het takenpakket behoort of de verantwoordelijkheid zijn van de geestelijk verzorger (VGVZ, 2015, p. 7, 11, 12, 17). Daarnaast presenteert de Beroepsstandaard een drievoudig competentiemodel

(VGVZ, 2015, pp. 13-15), gebaseerd op een ontwerp van Ton Hanrath (2000; VGVZ, 2015, pp. 38-40). Rituele competentie wordt hier nergens genoemd. Het gaat over inhoudsgerichte, procesmatige en persoonsgerichte competenties, die elk nog eens opgedeeld worden in deelcompetenties. De inhoudsgerichte competenties, waar de rituele competentie te verwachten valt, worden ingedeeld in hermeneutische of levensbeschouwelijke, therapeutische, spirituele en ethische competenties. De spirituele competentie wordt beschreven als volgt:

ondersteuning kunnen bieden bij het aanboren en vernieuwen van spirituele en levensbeschouwelijke bronnen. Dat veronderstelt brede kennis van levensbeschouwelijke bronnen en het vermogen om die bronnen waar nodig te herijken en present te stellen in rituele handelingen en symbolische uitdrukkingwijzen. (VGVZ, 2015, p. 14)

Ritueel is dus wel degelijk aanwezig in het competentieprofiel, maar volgens deze beschrijving enkel als vermogen om bronnen present te stellen waar nodig, wat mijns inziens geen recht doet aan de belangrijke plaats van rituelen in de geestelijke verzorging, ook volgens de Beroepsstandaard zelf. Volgens Sjaak Körver zijn rituelen zelfs het meest essentiële onderdeel van het functioneren van de geestelijk verzorger (2012, p. 485). Gezien bovenvermelde spanningen vind ik daarenboven het aanboren en vernieuwen van spirituele bronnen eerder beperkt als het gaat over spirituele competentie, waarbij men zich overigens kan afvragen of dit een goede definitie is van spiritueel, maar dat is niet het onderwerp van deze bijdrage. Gezien de hierboven geschetste spanningen, leek het mij de moeite waard om naast de hermeneutische en levensbeschouwelijke, therapeutische, spirituele en ethische competenties ook te reflecteren over rituele competentie. Hiertoe geef ik graag enkele aanzetten. Deze werkdefinitie wil oproepen tot reflectie en dialoog over het rituele handelen van de geestelijk verzorger en de competenties die hiervoor nodig zijn. Ik hoop dan ook deze definitie via gesprek met geestelijk verzorgers, theologen en andere wetenschappers bij te stellen. Vooralsnog tracht ik deze definitie te formuleren in dezelfde lijn als de andere inhoudsgerichte competenties uit de Beroepsstandaard:

Rituele competentie: het vertrouwd zijn met één of meerdere rituele tradities en de competentie om deze op een hedendaagse manier vorm te geven, met aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter van rituele handelingen en in staat zijn om de juiste spanningsboog te vinden en te behouden in het ritueel.

Zo geformuleerd bestaat deze rituele competentie uit drie deelcomponenten: (1) vertrouwdheid met één of meerdere rituele tradities en de competentie om deze op een hedendaagse manier vorm te geven, (2) aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter van rituele handelingen, en (3) de competentie om de juiste spanningsboog te vinden en te behouden in het ritueel. Ik licht deze achtereenvolgens kort toe.

Ten eerste de vertrouwdheid met een of meerdere rituele tradities en de competentie om deze op een hedendaagse manier vorm te geven. Hier resonanceert gedeeltelijk de spirituele competentie zoals deze nu reeds in de Beroepsstandaard geformuleerd staat, waarin het gaat over spirituele en levensbeschouwelijk bronnen die aangeboord moeten worden en present gesteld in het ritueel. Deze bronnen vertaal ik naar rituele tradities. Ritueel en traditie gaan, omwille van verschillende redenen, hand in hand. Rituelen behoren vaak tot de identitaire kenmerken van een specifieke traditie, en een traditie krijgt vorm en wordt present gesteld via rituelen (Davies, 2018). Daarenboven hebben met name religieuze tradities een eeuwenlange competentie ontwikkeld op het vlak van ritueel. Als liturgietheoloog kan ik Körver (2012, p. 488) alleen maar bevestigen, als hij schrijft:

De christelijke traditie beschikt over een breed gamma aan rituelen dat als zodanig ruimte biedt voor persoonlijke expressie en zingeving. Deze rituelen beschikken tevens over voldoende creatieve ruimte om af te kunnen stemmen op persoonlijke levensverhalen. Het is aan de geestelijk verzorger om dit brede spectrum op een creatieve wijze in te zetten.

Met andere woorden, traditionele rituelen moeten, maar kunnen ook vanuit de eigen aard op een hedendaagse manier vorm gegeven en uitgevoerd worden. De rituele traditie beschouw ik niet, zoals sommigen, als een monolithisch blok.

Ik sluit me graag aan bij het traditieconcept zoals beschreven door de liturgist Paul De Clerck, die over traditie spreekt als een proces (2010, pp. 107-108). Hij onderscheidt in dit proces drie stappen: receptie, assimilatie en transmissie. Traditie is allereerst ontvangen, receptie, iets wat men overgedragen krijgt, zoals een erfenis of – zoals De Clerck het noemt – een schat. De huidige generatie is niet de eerste die met rituelen aan de slag moet in mooie en moeilijke momenten van het leven. Rituele ervaring is reeds vele generaties aanwezig in religieuze tradities. De tweede stap in het proces is die van de assimilatie: de schat wordt niet aangeboden om onaangeroerd te laten en te contempleren. Integendeel, deze schat wordt ontvangen ter verrijking, om mogelijkheden te verschaffen en deze te benutten, om ermee aan de slag te gaan. Daarvoor is het echter van cruciaal

belang om deze schat goed te leren kennen. Deze moet toegeëigend worden, en in de toe-eigening gebeurt de omvorming en actualisatie. Ten derde is het ook de taak van deze generatie om die schat door te geven aan de volgende generaties, de transmissie. Elke generatie is nieuw en wordt geconfronteerd met tijdeigen voorstellingswijzen en vragen, waardoor de schat dus ook telkens vernieuwd moet worden. Het is dezelfde schat, aldus De Clerck, maar op een nieuwe wijze gepresenteerd, met het oog op degene tot wie men zich richt (2010, p. 108).

Zo begrepen, zijn rituelen uitermate traditioneel: als hedendaagse religieuze praktijk bevinden ze zich continu in dit proces van receptie, assimilatie en transmissie. Uiteraard zijn dit stappen die in de praktijk nooit zo strikt van elkaar te scheiden zijn, maar ik denk dat met name geestelijk verzorgers een belangrijke taak hebben in het vormgeven van dit traditieproces, dat zij aldus goed moeten beheersen. Maar ook kunstenaars zijn bijvoorbeeld cruciaal in dit proces. Dit is een opstap naar een volgende dimensie of het tweede deel van mijn werkdefinitie: de aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter van rituele handelingen.

De kracht van de rituele handeling – zo leert de traditie – ligt in de combinatie van woord en gebaar, waarbij vooral kan verwezen worden naar de klassieke sacramentenleer sinds Augustinus. Deze leer zal ik hier niet verder uiteenzetten, maar het spreekt allereerst voor zich dat er zonder lichaam geen ritueel is. Niet alleen wordt het ritueel ervaren door de zintuigen, maar om in het ritueel recht te doen aan de mens, moeten we recht doen aan de mens als geest én lichaam (Goyvaerts, 2020). Zeker in onze westerse traditie gaat de meeste aandacht sinds de Verlichting uit naar de geest, naar het intellect, de rede en verbaliteit. Met name in de contexten waar geestelijk verzorgers actief zijn, een hospice, ziekenhuis, maar evengoed in de krijgsmacht, blijkt heel vaak dat de mens niet alleen geest is en intellect, maar ook een lichaam. Deze antropologische gegevenheid moet verdisconteerd worden in het rituele repertoire dat geestelijk verzorgers ontwikkelen. Zeker in een aantal protestantse tradities, maar ook in de rooms-katholieke, heerst er vaak nog een dualistische kijk, waarbij lichaam en ziel tegen elkaar worden uitgespeeld. De laatste vijftig jaar klinken er echter zowel vanuit protestantse als rooms-katholieke hoek meer en meer oproepen om het lichaam positief te waarderen, in de theologie, maar ook in de officiële liturgie en rituelen (Chauvet, 2010; Hughes, 2017), iets wat geestelijk verzorgers al lang weten en doen.

Hierbij is symboliek uiteraard belangrijk. Een symbool geeft iets weer en drukt iets uit van een realiteit, in het geval van religieuze rituelen vaak een transcendente werkelijkheid, die niet uit te drukken of uit te leggen is. Het symbool verwijst naar iets wat niet onder woorden te brengen,

misschien zelfs niet te begrijpen is, maar wat wel aanwezig gesteld kan worden door iets anders. Aldus kan en mag men in deze context symbolisch nooit tegenover echt plaatsen: een goed begrip en een goed gebruik van symboliek heeft alles te maken met realiteit, echtheid en authenticiteit. Voor de rituele competentie van een geestelijk verzorger is het cruciaal dat zij zich bewust is van de lichamelijke en symbolische kracht van rituelen en dat zij deze op de juiste manier weet in te zetten. Hierbij spelen niet alleen specifieke religieuze symbolen en handelingen een belangrijke rol, maar ook het gebruik van kunst en muziek, bepaalde lichaamshoudingen en liefst zelfs een specifieke rituele ruimte of in elk geval een omgevingsbewustzijn. Ook de positie, het gebruik en de zeggingskracht van het eigen lichaam van de geestelijk verzorger verdienen hierbij bijzondere aandacht.

Tot slot het derde element uit de definitie, namelijk de competentie om de juiste spanningsboog te vinden en te behouden in het ritueel. De logica, of orde, waarin bepaalde handelingen, teksten of symbolen met elkaar verbonden worden is belangrijk voor het rituele handelen. Men kan een ritueel, in ricoeuriaanse zin, beschouwen als een tekst, met haar eigen wetmatigheden, argumentatiestructuren en identiteit (Ricœur, 1998). Het is de logische opeenvolging van verschillende rituele handelingen die een specifieke rituele spanningsboog creëert en zo het ritueel tot (een effectief) ritueel maakt. Bij het inzetten van een bepaalde rituele traditie en het bewust gebruik van het symbolische en lichamelijke karakter van het ritueel, moet in het bijzonder diegene die het ritueel voorbereidt en voorgaat er steeds over waken dat de spanningsboog van het ritueel gerespecteerd wordt. Dit wil niet zeggen dat deze spanningsboog of *ordo* vast en onveranderlijk is, maar wel dat deze een bepaalde herkenbare, soms verrassende, rustgevende en in elk geval evenwichtige en betekenisvolle opbouw heeft. Heel basaal zou je kunnen zeggen dat er een begin, een midden – een soort ritueel hoogtepunt waar naartoe gewerkt wordt – en dat er ook een slot is. Voorbij dit basale niveau en in functie van de professionaliteit is het in elk geval belangrijk dat zij of hij die verantwoordelijk is voor het ritueel, in staat is om de logica van het ritueel, die spanningsboog, te vinden en te bewaken bij het voorbereiden en uitvoeren van het ritueel.

### **Verder werken aan de definitie**

Zoals elke definitie is ook de hierboven geformuleerde onvolledig. Bij het opstellen van deze definitie heb ik gepoogd om aan zoveel mogelijk competenties met betrekking tot ritueel handelen in de geestelijke verzorging recht te doen, maar moest ik ook keuzes maken. Zo wordt er in deze definitie niet expliciet verwezen naar het transcendente, of het mysterie. Het is lastig om God in een definitie vast te leggen en ik ga er vanuit dat dit



impliciet of expliciet aanwezig is in het eerste element: het inzetten van de rituele traditie. Zeker speelt het mysterie ook een rol, zoals gezegd, bij het gebruik van symbolen. Ook hier, op het niveau van de definitie zelf, is echter sprake van de boven aangehaalde spanning tussen openheid voor zoveel mogelijk vormen van ritueel, die bijvoorbeeld ook door humanistische geestelijk verzorgers ingezet worden, enerzijds, en de eigen religieuze traditie die past bij het ritueel anderzijds. De Beroepsstandaard zelf lijdt ongetwijfeld ook aan deze spanning, en zoals gezegd is de gegeven definitie van rituele competentie geformuleerd overeenkomstig de andere competenties in de Beroepsstandaard.

Een ander element dat ik in deze definitie misschien sterker had kunnen benadrukken is het aspect van communicatie. Ritueel is in hoge mate een vorm van communiceren, op verschillende wijzen en met verschillende partners. Dat is veel complexer dan een schema dat louter bestaat uit zender, boodschap ontvanger (Tambiah, 1985, p. 128). Hoewel communicatie gedeeltelijk in het tweede en derde element van de definitie aan bod komt, staat het communicatieve van ritueel handelen er niet expliciet in. Echter, in de hermeneutische competentie wordt deze dimensie verondersteld, alsook is de competentie communicatie één van de procesmatige competenties in de Beroepsstandaard (VGVZ, 2015, p. 14).

Tot slot kan men ook opmerken dat het rekening houden met de eigen inbreng, het persoonlijk verhaal of de individuele behoefte van de cliënt niet aanwezig is in mijn werkdefinitie van rituele competentie. Dat geestelijk verzorgers rekening houden met de behoeften van hun cliënten is evident en ik wees in dit kader reeds op het empathisch vermogen van geestelijk verzorgers. Tegelijk gaat het bij rituelen expliciet of impliciet ook steeds over een communautaire of gemeenschappelijk dimensie (Bell, 1997), een dimensie die geestelijk verzorgers, die louter de behoeften van cliënten zien, snel uit het oog kunnen verliezen. Hoewel de eigen narrativiteit van de cliënten in geestelijk zorg van groot belang is, is het vandaag de dag wellicht belangrijker om in een competentiebeschrijving juist het traditionele en gemeenschappelijk karakter van het ritueel te benadrukken. Juist het gemeenschappelijke maakt een ritueel namelijk tot ritueel.

Uiteraard is hiermee het laatste woord over de rituele competentie van geestelijk verzorgers niet gezegd. Mijn voorstel betrof immers een werkdefinitie. Uiteraard is het mijn hoop en verwachting dat voor geestelijk verzorgers deze omschrijving van hun competentie herkenbaar is, maar zoals elke definitie is allicht ook deze poging onvolledig. Daarom wil deze bijdrage vooral een aanzet tot gesprek en dialoog zijn. Hopelijk kan deze aanzet geestelijk verzorgers helpen hun eigen ritueel handelen zo goed mogelijk vorm te geven.



## Referenties

- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspective and Dimensions*. Oxford University Press.
- Chauvet, L.-M. (2010). *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*. Bayard.
- Davies, D. J. (2018). Ritual, Identity and Emotion. In R. Uro, J. J. Day, R. Roitto, & R. E. DeMaris (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (pp. 55-73). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198747871.013.4>
- De Clerck, P. (2010). *De liturgie begrijpen*. Acco.
- De Dijn, H. (2018). *Rituelen: Waarom we niet zonder kunnen*. Polis.
- Goyvaerts, S. (2020). De excarnatie voorbij: Over de blijvende relevantie van de lichamenlijk dimensie van de liturgie. In S. Goyvaerts, K. de Groot, & J. Pieper (red.), *Over de hardnekkige aanwezigheid van het christendom* (pp. 66-82). Parthenon.
- Guardini, R. (1922). *Vom Geist der Liturgie*. Herder.
- Hanrath, T. (2000). Geestelijke verzorging in het hart van de zorg. De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende context. *Praktische Theologie*, 4(7), 444-454.
- Hijweege, N., Pieper, J., Smeets, W., Hamers, H., & Meurs, J. van (2011). Rituals in General Spiritual Care. In *Jaarboek voor Liturgie Onderzoek*, 27, 29-48. <https://ugp.rug.nl/jvlo/article/view/4292/4282>
- Hughes, G. R. (2017). *Reformed Sacramentality*. Liturgical Press.
- Klein Rituele voor de Nederlandse Kerkprovincie* (2009). Nationale Raad voor Liturgie.
- Körver, J. W. G. (2012). Het ritueel als de ziel van geestelijke verzorging in de psychiatrie. In P. J. Verhagen & H. J. G. M. van Megen (red.), *Handboek Psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 481-491). De Tijdstroom.
- Liefbroer, A. I., Olsman, E., Ganzevoort, R. R., & Etten-Jamaludin, F. S. van (2017). Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review. *Journal of Religion and Health*, 56, 1776-1793. <https://doi-org.tilburguniversity.idm.oclc.org/10.1007/s10943-017-0369-1>
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Ricoeur, P. (1998). *Du texte à l'action*. (Essais d'herméneutique, 2) (Nieuwe druk). Seuil.
- Tambiah, S. J. (1985). *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674433748>
- VGvZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGvZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>

# Rituelen en competenties in meervoud

## *De Beroepsstandaard 2015 van de VGVZ over rituele competentie*

*Ralf Smeets & Martin Walton*

### **Veel perspectieven bij die ene vraag**

Wat is de plek van rituelen in de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* (2015) van de VGVZ? Uitgangspunt bij deze bundel is de constatering dat er in de standaard geen afzonderlijke rituele competentie is benoemd, terwijl rituelen in de praktijk van geestelijk verzorgers een grote rol spelen. In het vervolg benaderen wij de beginvraag van dit artikel vanuit verschillende perspectieven. We benoemen de impliciete en expliciete aandacht voor rituelen in de Beroepsstandaard, we benoemen andere competenties in de Beroepsstandaard, zoals de spirituele en de hermeneutische, die mogelijk een rol spelen in rituele competentie, en we onderzoeken de mate waarin kenmerken van rituele competentie die elders in de Beroepsstandaard aan de orde komen. Daarbij besteden wij aandacht aan de lichamelijke en zintuiglijke aspecten en de rol van performance en symboliek, maar ook aan het ontbreken van een esthetische competentie. Hoewel wij de reflectie op de Beroepsstandaard als uitgangspunt nemen, menen wij dat dit tegelijk verschillende inhoudelijke perspectieven op rituelen en ritueel handelen biedt.

De eerste auteur van dit artikel was, als beleidsmedewerker van de VGVZ, bij de totstandkoming van de Beroepsstandaard uit 2015 betrokken. De tweede auteur had zitting in de commissie herziening Beroepsstandaard, die de ontwerptekst heeft aangeleverd.

### *1. Te bescheiden*

Een *eerste perspectief* bij de beginvraag van dit artikel zou kunnen zijn, dat rituelen een (te) bescheiden plaats hebben in de uitwerking van de standaard. En als die positie inderdaad tekortschiet, zien wij daarin een reden het tekort aan te passen in een volgende versie van de standaard. Maar om te zien of dat een juiste conclusie is, moeten we vanuit verschillende perspectieven de plek van rituelen in het document onderzoeken.

### *2. Een belangrijke plek in het geheel*

Een *tweede perspectief* kijkt naar de hele Beroepsstandaard en niet alleen naar de competenties die expliciet genoemd worden. Al in het beroepsprofiel,

de managementsamenvatting van de standaard, vinden we “omgaan met [...] spiritualiteit”, “op zoek naar wat de cliënt kracht en inspiratie geeft” en “bijstaan met rituelen en sacramenten”. En bij de samenvatting van competenties wordt de brede kennis van spirituele bronnen genoemd. Deze onderdelen zijn niet bevredigend in te vullen zonder rituele competenties, en zowel rituelen als sacramenten zijn expliciet benoemd.

De kwaliteitsstandaard noemt als middelen om het doel van het vak te bereiken “gesprekken, rituelen, presentie en andere ondersteunende werkzaamheden, vieringen, kunstvormen, projecten, bemiddeling, advisering en onderwijs” (VGvZ, 2015, p. 11). In de opsomming van de rollen van de geestelijk verzorger verwijzen vooral die van representant en die van voorganger naar rituelen, die van voorganger zelfs expliciet. In de competenties vinden we rituelen terug als onderdeel van de spirituele competentie maar niet als onderscheiden onderdeel. Ten slotte vinden we rituelen terug bij de beschrijving van de zending als vorm van bevoegdheid: “De zending maakt haar ook representant en soms ook ambtsdrager van het genootschap, en voorganger bij rituelen en voorbehouden handelingen” (VGvZ, 2015, p. 17).

Het tweede perspectief is dus wat breder. Het laat zien dat rituelen een belangrijke plek hebben in de Beroepsstandaard en dat deze omschrijving van het beroep niet in praktijk te brengen is zonder een gedegen kennis, doorleving en vaardigheid op het gebied van rituelen. Of: wat iemand moet kunnen om dit beroep te kunnen uitoefenen, bevat zonder twijfel ook alles wat wij zouden beschrijven als rituele competentie.

### 3. *Scala aan competenties*

Het *derde perspectief* richt zich op het in de standaard gehanteerde drietrapsmodel van Ton Hanrath (2000) rond inhoud, proces en persoon. Dit perspectief kan helpen bij de onderliggende vraag of er meer aandacht moet zijn voor rituelen als onderscheiden competentie, met daarbij behorende eindtermen of kerndoelen. In welk van de drie onderdelen zou je deze competentie dan moeten onderbrengen? In de huidige tekst van de Beroepsstandaard vinden we rituele handelingen letterlijk terug bij de spirituele competentie als onderdeel van de inhoudelijke competenties. Dat maakt weliswaar duidelijk hoe belangrijk rituelen zijn in de communicatie over en in de beleving van spiritualiteit. Tegelijk blijkt echter dat bijna alle competenties uit de Beroepsstandaard een rol spelen in de rituele competentie. Dat wordt al duidelijk als wij kijken, als voorbeeld, naar het voorstel van Sam Goyvaerts voor de formulering van een rituele competentie<sup>1</sup>:

1 Zie de bijdrage van Goyvaerts in Deel 4.

het vertrouwd zijn met één of meerdere rituele tradities en de competentie om deze op een hedendaagse manier vorm te geven, met aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter van rituele handelingen en in staat zijn om de juiste spanningsboog te vinden en te behouden in het ritueel.

De definitie impliceert zowel verdieping in als actualisering van een traditie en van symbolen met aandacht voor de performance, met bijzondere aandacht voor lichamelijke en communicatieve aspecten. Inhoudelijk zijn daarvoor hermeneutische en spirituele competenties nodig, maar ook procesmatige competenties zoals de agogische en de communicatieve, en persoonsgerichte zoals de dialogische. Als men ook aan de sociaal-hygiënische aspecten van rituelen denkt, zijn tevens therapeutische en ethische aspecten aan de orde. Kortom, een ritueel is een complex geheel dat een scala aan competenties vereist, wil men het vruchtbaar en verantwoord voltrekken.

#### *4. Geen competentie naast andere maar basale modus*

Het *vierde perspectief* gaat ervan uit dat de rituele competentie bij alle hoofdcategorieën van competenties hoort en daarom niet als subcategorie bij één van deze hoort. Anders gezegd, ritueel is een basale modus of taak van geestelijke zorg, die net als gespreksvoering of moreel beraad verschillende competenties vereist. Bij moreel beraad kan een geestelijk verzorger zich niet beperken tot de ethische competentie maar heeft ook communicatieve, agogische en dialogische competenties nodig, net als counseling in geestelijke verzorging naast dialogische en communicatieve ook hermeneutische en spirituele competenties vraagt. Zo vraagt ritueel handelen in ieder geval hermeneutische, spirituele, ethische, agogische, communicatieve en dialogische competenties, dus inhoudelijke, procesmatige én persoonsgerichte competenties.

#### *5. Niet competentie maar rol*

Het *vijfde perspectief* maakt zichtbaar dat het rituele onderdeel van het vak staat beschreven in de rollen, namelijk onder “c. Voorganger. De geestelijk verzorger is voorganger in vieringen, bezinnende bijeenkomsten en rituelen” (VGVZ, 2015, p. 12). Het logische voordeel van de beschrijving vanuit het perspectief van de rol is dat dit een vast onderdeel van het beroep is en dat opleidingen er dus niet aan kunnen voorbijgaan. Dit sluit bovendien aan bij de gedachte (perspectief 4) dat rituelen een basale modus van geestelijke verzorging vormen. De praktijk leert dat vakgenoten met een vierjarige opleiding soms maar weinig toerusting hebben gekregen in

rituelen.<sup>2</sup> In vergelijking tot bijvoorbeeld de zesjarige ambtsopleiding in de rooms-katholieke kerk is er voor rituelen (als deelnemer en uitvoerder) binnen een eenjarige opleiding tot godsdienstwetenschapper beduidend minder aandacht. Dat geeft meteen het nadeel van deze ordening van de rollen aan: niet voor iedere opleiding zal het een even gewichtig onderdeel lijken van het beroep van geestelijk verzorger, waardoor de toerusting op dit punt soms ernstig tekortschiet.

Dat brengt ons ook bij de enorme verscheidenheid in de opleidingen en de beroepspraktijk van de geestelijk verzorger. Is het dan niet zo dat het dermate van de werkplek en de vooropleiding van de geestelijk verzorger afhankelijk is, hoe belangrijk rituelen voor haar zijn, dat men niet eens kan zeggen dat het een basiscompetentie voor iedere vakgenoot is?

### 6. Roldifferentiatie

Als dat laatste zo is, komen we bij het *zesde perspectief*, namelijk dat de rituele competentie alleen een voorwaarde is voor geestelijk verzorgers die deze daadwerkelijk nodig hebben in hun concrete praktijk. Vanzelfsprekend is deze redenering niet in overeenstemming met de Beroepsstandaard zoals wij die nu kennen. We constateren meteen dat rituelen zo'n vaste plek in de praktijk van geestelijke verzorging hebben, dat ze onmisbaar zijn voor het definiëren van geestelijke verzorging. Natuurlijk, rituelen zijn voor een pastor in een verpleeghuis waarschijnlijk anders dan voor een raadspersoon in een penitentiaire inrichting, maar voor ieder die dit vak uitoefent, vormen ze een deel van de functie. Het levert meteen wel de vraag op naar de aard van een ritueel en de betekenis van het woord ritueel.

Wat bedoelt een geestelijk verzorger als deze het heeft over een ritueel? Afhankelijk van levensbeschouwelijke kleur, werkveld, karakter, generatie en vooropleiding kan het net zo goed gaan over het vastomlijnde begin van een reminiscentiebijeenkomst voor bewoners met dementie, als over een bloemengroet bij de herdenking van omgekomen militairen of politiemensen. Het kan ook gaan over een doop in een zorginstelling voor mensen met een beperking of over de manier waarop intervisie met collega's wordt afgesloten. Een livestream op Facebook kan een ritueel zijn, maar ook het leegruimen van de kamer van een overledene of (de gezamenlijke voorbereiding op) een toespraak. Wanneer het wenselijk zou zijn om voor de Beroepsstandaard een rituele competentie te formuleren, is de uitdaging om helderheid te bieden ten aanzien van wat een ritueel

2 Zie de bijdrage van Rosie in Deel 3 over de plaats van rituelen en rituele competentie in de opleidingen tot geestelijk verzorger.

praktijk is en tegelijk recht te doen aan de breedte van rituele praktijken binnen de beroepsgroep.

### 7. Pluraliteit

Het *zevende perspectief* betreft daarom de kwestie dat de plek van rituelen in de Beroepsstandaard bijna niet te bepalen is omdat er zo ontzettend veel onder verstaan kan worden. Dat is voor rituelen niet anders dan bij gespreksvoering. Ook in de gespreksvoering door geestelijk verzorgers is er een grote diversiteit in de beroepsgroep met het oog op methodiek en (hermeneutische) intentionaliteit. Ritueel en gespreksvoering zijn weliswaar basale modi van geestelijke zorg, maar tegelijk ook containerbegrippen voor allerlei activiteiten die zich moeilijk lenen voor nadere omschrijving of afbakening in de Beroepsstandaard.

Tegelijk vinden wij dat pluraliteit geen argument is om de positionering van rituelen in de Beroepsstandaard uit de weg te gaan. We zien hier eerder een uitdaging in om meer grip en zicht te krijgen op het wezen van het ritueel zoals dat past bij geestelijke verzorging. De educatieve en methodische competenties van geestelijk verzorgers kunnen daarbij behulpzaam zijn. Ook de aandacht voor rituelen in deze bundel zal een bijdrage leveren. Een vervolgvraag die vanuit de pluraliteit van de praktijk ontstaat is hoe het collegiale respect voor de eigenheid voor verschillende tradities vorm krijgt. Dit vormt een thema dat, buiten het bestek van dit artikel, verdere doordenking behoeft: hoe en onder welke condities kan van elkaar 'geleend' worden, ook met het oog op helderheid naar cliënten toe?<sup>3</sup>

### 8. Antropologische constante

Een *achtste perspectief* waarbij een ruimere betekenis van het begrip ritueel wordt ingenomen, kan de breedte van het begrip verder oprekken. Dat zou tot de conclusie kunnen leiden dat rituelen zo gewoon en gebruikelijk zijn, dat ze geen bijzondere aandacht behoeven. We hebben het in de Beroepsstandaard niet over de meer vanzelfsprekende competenties als lezen en schrijven, agendabeheer, mobiliteit of fatsoen. Rituelen als handen geven, afscheid nemen, telefoonetiquette en vragen naar het welzijn van een gespreksgenoot zijn alledaags en voor iedere professional in elk beroep essentieel. Zoiets hoeft een Beroepsstandaard niet te benoemen als onderscheidend voor geestelijke verzorging. Rituelen zijn in deze redenering een antropologische constante. Rituelen die bij geestelijke

3 Zie wel de criteria die Wojtkowiak in haar bijdragen in Deel 2 en 3 in dit opzicht formuleert.

verzorging horen, zijn dan een uitgewerkte vorm van deze constante, in een bijzondere omstandigheid.

In deze benadering ligt het accent, anders dan bij de definitie van Goyvaerts, niet op (levensbeschouwelijke) rituele tradities, maar op de fundamentele, en tegelijk soms onbewuste, plaats van rituelen in het menselijk handelen en intermenselijke verkeer. Het is dit basale, antropologische karakter van rituelen dat ook ten grondslag ligt aan de variëteit en pluraliteit van ritueel handelen (perspectief 7). Die pluraliteit heeft namelijk haar wortels in de diverse culturele en sociale contexten van mensen en hun interacties waarin rituelen zijn ingebed.

Een volledige blik levert dit achtste perspectief zeker niet, maar het maakt misschien duidelijk waarom een aparte rituele competentie in de Beroepsstandaard van 2015 niet geformuleerd werd. Ook in de Beroepsstandaard uit 2002 komt geen formulering voor die als omschrijving van de rituele competentie zou kunnen gelden. Maar daarmee is de uitdaging gegeven om juist de volgende vraag te verduidelijken: wat zijn de karakteristieken van rituelen en ritueel handelen in de omstandigheden waarin geestelijk verzorgers werken? Welke rol krijgt dit antropologische gegeven in de praktijk van geestelijke zorg?

### 9. Inbreng uit de praktijk

Een *negende perspectief* gaat daarom uit van de centrale rol die rituelen in de praktijk van geestelijke verzorging spelen. Dat is bijvoorbeeld in het Case Studies Project Geestelijke Verzorging gebleken, niet alleen wat een ritueel vermag (daarvan zijn voorbeelden in dit boek opgenomen), maar dat op allerlei manieren geestelijk verzorgers kleine en grote rituelen integreren in hun begeleiding van mensen. Soms staat het ritueel centraal; soms is een ritueel of zijn rituelen onderdeel van een veelzijdig begeleidingstraject samen met gespreksvoering, oefeningen, gebruik van bronnen, enzovoorts. Even vaak kunnen aspecten van de begeleiding zoals het lezen van teksten, het gebruik van symbolen en beelden, en het mediteren of bidden een ritueel karakter krijgen. Daarmee zijn rituelen een integraal aspect van geestelijke zorg dat in allerlei vormen en maten voorkomt. Die diversiteit kan, net als de pluraliteit van opvattingen (perspectief 7), een plaats krijgen in een volgende versie van de Beroepsstandaard.

### 10. Esthetische aspecten van ritueel handelen

Het *tiende perspectief* vraagt meer aandacht en stelt de blik niet alleen scherp op wat in de Beroepsstandaard over rituelen staat, maar ook op de aspecten van rituelen en rituele competentie die elders in de Beroepsstandaard een rol spelen, of ontbreken: aandacht voor lichamelijke en



zintuiglijkheid, performance en gebaar, symboliek en actualisering. Dit perspectief is verwant aan het bovengenoemde derde perspectief, dat aandacht vraagt voor de verschillende competenties die in ritueel handelen gelijktijdig een rol spelen. Maar afgezien van enige algemene aanduidingen, zoals aandacht voor emoties en levenskunst, of voor holistische en therapeutische perspectieven, is de aandacht voor de genoemde aspecten in de Beroepsstandaard mager.

In de concepttekst voor de Beroepsstandaard 2015 stond een passage die meer aandacht voor deze aspecten had. Onder het kopje *Kenmerken* van de Kwaliteitsstandaard (VGVZ, 2015, p. 12) staat nu een passage die in algemene termen een narratieve en holistische benadering voorstaat. De tekst is per amendement in de plaats gekomen van een andere ontwerp tekst die een poging deed om een aantal antropologische kaders en handelingsperspectieven te formuleren (Walton, 2018). Die luidde:

Geestelijke verzorging

- a. is divers van aard: creatief, reflexief, intersubjectief, integrerend en transcenderend,
- b. kan verschillende vormen aannemen: narratief, mythisch, poëtisch, metaforisch, symbolisch, filosofisch of theologisch,
- c. bestrijkt een breed handelingsspectrum: presentie, ritueel, verhaal, meditatie, reflectie, dans, dialoog, vieren, kunst en dagelijkse gewoonten,
- d. geeft uitdrukking aan: verwondering, verontwaardiging, verbijstering, verwachting, verbeelding, verantwoording en vertrouwen,
- e. heeft betrekking op aspecten van menselijke existentie: lichamenlijk, psychisch en sociaal
- f. én van menselijke vermogens: cognitief, emotioneel, gedragsmatig en fysiek/zintuiglijk.

Niet alleen wordt het ritueel in deze tekst expliciet genoemd (onder c.) maar ook verschillende wezenlijke aspecten van ritueel handelen: de creatieve en transcenderende aard van rituelen, het gebruik van symbolen, metaforen, kunst en verbeelding en de basale lichamenlijke, gedragsmatige en zintuiglijke dimensies van rituelen.

Hier valt een parallel te trekken met de eveneens in de Beroepsstandaard ontbrekende esthetische competentie. De Beroepsstandaard noemt als toelichting op de kerndefinitie van geestelijke verzorging vier dimensies van zingeving en levensbeschouwing: existentieel, spiritueel, ethisch en esthetisch. Aan de eerste drie beantwoorden de hermeneutische, spirituele en ethische competenties, maar er is geen esthetische competentie geformuleerd.



Op een symposium van de VGVZ heeft Hans Alma, sterker dan in de omschrijving van de esthetische dimensie in de Beroepsstandaard, de zintuiglijke betekenis van esthetiek benadrukt (2018). Martin Walton heeft op de bovengenoemde ontwerptekst onder het kopje 1.4 *Kenmerken* gewezen op de constatering dat daar verschillende impliciete verwijzingen naar esthetiek in zitten: creativiteit, ritueel, kunst, dans, verbeelding, zintuiglijkheid. Bij die gelegenheid heeft hij tevens een voorstel gedaan voor de formulering van een esthetische competentie (2018):

- het kunnen waarnemen van ervaringen van mensen met ruimte en tijd, met omgevingsfactoren en lichamelijkheid;
- het kunnen reflecteren op de betekenis hiervan voor hun zingeving;
- het kunnen hanteren van zintuiglijke en kunstzinnige werkvormen in relatie tot zinervaringen en levensbeschouwing; en
- het kunnen bijdragen aan en bevorderen van een schone en zinnelijke omgeving voor vieren en bezinnen, leven en werken, passend bij de doelgroep.

Zo ontstaat een overlap tussen esthetische en rituele perspectieven met aandacht voor ruimte en tijd, zintuiglijkheid en omgevingsfactoren, performance en kunstzinnigheid.

### **Waar voelt de rituele competentie zich thuis?**

Wij keren terug naar de componenten in het voorstel van Goyvaerts voor een formulering van een rituele competentie: vertrouwd zijn met rituele traditie(s); actuele vormgeving, aandacht voor symbolische en lichamelijke aspecten en performance (spanningsboog).

- het vertrouwd zijn met één of meerdere rituele tradities en
- de competentie om deze op een hedendaagse manier vorm te geven,
- met aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter van rituele handelingen en
- in staat zijn om de juiste spanningsboog te vinden en te behouden in het ritueel.

De componenten van traditie en actualisering zijn nu vooral ondergebracht bij de hermeneutische en spirituele competenties in de Beroepsstandaard. Bij de spirituele competentie worden rituelen expliciet genoemd, in combinatie met symboliek. Het zintuiglijk-lichamelijke karakter ontbreekt grotendeels in de Beroepsstandaard na het wegvallen van de ontwerptekst over diverse kenmerken van geestelijke verzorging. In dezelfde ontwerptekst is het aspect van performance met enige welwillendheid terug te lezen, maar zou ook met de procesmatige competenties verbonden kunnen worden.

De benodigde competenties voor ritueel handelen zijn dus niet afwezig in de Beroepsstandaard, maar zijn als zodanig weinig geëxpliciteerd in de toepassing op het rituele handelen. De antropologische kaders en de handelingsperspectieven zijn in de huidige vorm nauwelijks aanwezig. Of er daarom een aparte rituele competentie moet komen, hangt af van het perspectief dat men hanteert. Wij denken bijvoorbeeld aan de drieslag van Hanrath of een borging van de benodigde competenties in andere competenties, rollen en domeinen.<sup>4</sup> De vraag naar de noodzaak van het benoemen van een aparte rituele competentie is mogelijkwerwijs niet alleen een kwestie van perspectief, maar ook van wat werkbaar blijkt in de praktijk van het onderwijs. Een volgende versie van de Beroepsstandaard biedt een kans de aspecten van en voorwaarden voor ritueel handelen sterker en gestructureerder uit te werken.

De hierboven genoemde antropologische kaders, als kenmerken van het beroep, geven inhouden, perspectieven en handelingen aan die het vak als geheel en ook het ritueel, als onderdeel ervan, meer structurele aandacht kunnen geven. De voorgestelde elementen van esthetiek binnen het vak, geven vakmatige, procesmatige en persoonlijke voorwaarden aan voor het uitvoeren van rituelen. Terwijl de rituele competentie in de huidige Beroepsstandaard al te vinden is als een samengaan van verschillende competenties voor de rituele taak of modus, zou de omschrijving van rituelen in een volgende versie kunnen putten uit een rijkere duiding van antropologische kaders en esthetische kenmerken.

## Referenties

- Alma, H. (2018). *Geestelijke verzorging als esthetisch proces*. Symposium VGVZ 2018 'Voedsel voor de ziel'. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/06/Hans-Alma-gv-als-esthetisch-proces.pdf>
- Hanrath, T. (2000). Geestelijke verzorging in het hart van de zorg. De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende context. *Praktische Theologie*, 27(4), 444-454.
- VGVZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGVZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Walton, M. (2018). *"Ik kon weer naar muziek luisteren."* Esthetische competentie van geestelijk verzorgers. Symposium VGVZ 2018 'Voedsel voor de ziel'. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/06/Martin-Walton-esthetische-competentie.pdf>

4 Een alternatief is de benadering van competenties zoals in de bijdrage van Mulder in Deel 3.

# Rituele sensitiviteit in detentie

*Fons Flierman*

## **Inleiding**

Een van de competenties die de Dienst Justitiële Inrichtingen (DJI) van zijn ambtenaren vraagt is het bezit van organisatiesensitiviteit. Voor een organisatie die veiligheid en zorg als de belangrijkste kernwaarden aanmerkt, is het van het grootste belang dat iedere medewerker aanvoelt wat de organisatie van hem of haar verwacht. Zij zijn immers de belangrijkste factor bij de tenuitvoerlegging van vrijheidsstraffen en vrijheidsbenemende maatregelen en bij het bieden van een kans aan gedetineerden om in hun straf of maatregel een maatschappelijk aanvaardbaar bestaan op te bouwen.<sup>1</sup> Zij bezitten de gezamenlijke en individuele verantwoordelijkheid om oog te hebben voor de omstandigheden waar personen en zaken in verkeren. Geestelijk verzorgers maken deel uit van het geheel van alle medewerkers die in een penitentiaire inrichting werkzaam zijn. Organisatiesensitiviteit is niet bepaald een kwaliteit waar geestelijk verzorgers in opgeleid zijn, hoewel opleidingen het belang van deze competentie steeds meer onderkennen. Het is ook niet hun primaire motivatie om in een justitiële inrichting te gaan werken. De rituele competentie is hen meer vertrouwd en maakt hen enthousiast om mee aan het werk te gaan. Deze competentie berust eveneens op sensitiviteit, namelijk op het oog en oor hebben voor de behoefte van mensen aan geestelijke begeleiding en hulp.

## **Doet de context ertoe?**

Het is interessant om te zien dat de overheid deze behoefte van mensen aan geestelijke begeleiding herkent en wettelijk erkent. Daarmee geeft zij uiting aan haar eigen sensitiviteit voor de noden van wie in haar instituties leven en werken. En ze begrijpt dat ze niet in de positie verkeert om zelf geestelijke nood te lenigen. Het geestelijk leven van mensen behoort tot het domein van levensbeschouwingen en daar blijft de overheid, sinds de scheiding van kerk en staat, buiten. Rituele competentie is een van de ambtelijke competenties die de geestelijk verzorgers van de acht levensbeschouwelijke denominaties die in de Dienst Geestelijke Verzorging

1 Zie de visie van DJI: <https://www.dji.nl/over-dji#:~:text=De%20missie%20van%20DJI%20luit,een%20maatschappelijk%20aanvaardbaar%20bestaan%20op>.

(DGV) vertegenwoordigd zijn, bezitten. Omdat competenties bekwaamheden zijn die naast een theoretisch aspect vooral een praktisch aspect hebben, is het de vraag in hoeverre de context van de justitiële inrichting medebepalend is voor de wijze waarop ze gepraktiseerd worden.

In het huis van bewaring zit een vrouw van tegen de veertig, verdacht van het plegen van een levensdelict. Ze geeft aan er nooit op uit geweest te zijn om haar man om het leven te brengen. Maar voor de officier van justitie zijn er genoeg aanwijzingen om haar als verdachte aan te merken. De vrouw heeft gedurende haar voorarrest regelmatig contact met de boeddhistisch geestelijk verzorger en vraagt hem om haar geestelijk op de zitting voor te bereiden. Beiden nemen in het stiltecentrum plaats op een kussentje, een beeld van Boeddha staat op een tafel, kaarsjes branden, er zijn bloemen, de ruimte ademt de sfeer van aandacht. Het gesprek gaat over spijt betuigen, over krachten en tegenkrachten die toen in het spel waren, het gaat over de vraag waar je in je leven je toevlucht tot neemt. Er is ook ruimte voor stilte. De geestelijk verzorger legt de vrouw een paar mantra's voor om te reciteren.

De justitiële context creëert een werkelijkheid waarin situaties, die in de vrije maatschappij gewoon zijn, in gevangenschap geestelijke nood veroorzaken en aanleiding zijn voor een beroep op steun en begeleiding van een geestelijk verzorger. De verjaardag van je kind, het overlijden van een ouder, ergens spijt van hebben, maar ook samen eten, seks hebben, je veilig voelen – dagelijkse situaties krijgen door de vrijheidsbeneming een andere kleur of klank en confronteren de gedetineerde met zijn of haar onvrijheid. Gaby Jacobs (2020, p. 38) haalt bij de beschrijving van existentiële ervaringen die door maatschappelijke omstandigheden gewekt worden de Braziliaanse onderwijshervormer Paulo Freire aan die stelt dat mensen in een dialectische verhouding staan van vrijheid en grenzen.

### **Rituele sensitiviteit**

Een gesprek met een geestelijk verzorger biedt ruimte om de ervaring met detentie en de omstandigheden ter sprake te brengen. De geestelijk verzorger gaat bij zichzelf na wat hier en nu wenselijk en mogelijk is en stelt zichzelf de vraag of een ritueel de ander kan helpen om uiting te geven aan wat hij of zij denkt, voelt, ervaart.

In de vreemdelingenbewaring zit een Nigeriaanse man van 23 jaar, van wie de vader in Afrika is overleden. Hij is christen en als oudste zoon

heeft hij de plicht zijn vader te begraven. Hij krijgt geen toestemming om voor de begrafenis naar Afrika te gaan en voelt verdriet, boosheid, onbegrip, wanhoop en schuld. Hij mist de steun van zijn familie en van de Nigeriaanse gemeenschap. Het afdelingshoofd vraagt de rooms-katholieke geestelijk verzorgster om de man op de dag van de begrafenis bij te staan. De pastor krijgt toestemming om met hem en met enkele andere Afrikaanse gedetineerden in het stiltecentrum bij elkaar te komen, om zo een kleine geloofsgemeenschap te creëren. De pastor verwoordt de pijn van de fysieke afstand en staat stil bij de relaties die het meest gevoeld worden. Iemand steekt de kaarsen aan, iemand leest een psalm, een ander het evangelie, iedereen zingt *Amazing Grace* mee, gaat staan bij het *Our Father*, elkaars handen vasthoudend.

Wat moeten we verstaan onder rituele competenties? In zijn werkdefinitie, in het vorige hoofdstuk, noemt Sam Goyvaerts drie componenten: a. vertrouwdheid met de tradities waaruit het ritueel afkomstig is en in staat zijn er een hedendaagse vorm aan te geven, b. aandacht voor het symbolische en lichamelijke karakter ervan, en c. de juiste spanningsboog vinden en vasthouden. Het gaat om kennis van zaken (vertrouwdheid met tradities), om kunde (in staat zijn tot eigentijds vormgeven), om houdingen (aandacht hebben voor het symbolische en het lichamelijke van die vormen), en om vaardigheden (vinden en vasthouden van de dynamiek van de rituele vorm). Het bezit van rituele competentie veronderstelt vanzelfsprekend een relatie tussen deze aspecten, want kennis van zaken hebben wekt vertrouwen bij de betrokkenen en uiting geven aan een houding van aandacht voor symbool en lichaam draagt ertoe bij dat de deelnemers gemakkelijker geboeid blijven.

Als aanvulling op de drie onderscheiden componenten van de rituele competentie heeft rituele sensitiviteit betrekking op de interacties die deze aspecten in een ritueel actualiseren. Rituele sensitiviteit biedt de geestelijk verzorger handvatten. Wanneer bijvoorbeeld in een kerkdienst in de gevangenis de gedetineerden naar voren komen om een kaarsje aan te steken, dan begeleidt de geestelijk verzorger dit door het spirituele karakter van het moment te benoemen en zichtbaar uit te dragen en door hen bewust te maken van het ritueel waaraan ze deelnemen. Rituele sensitiviteit integreert hier de vertrouwdheid met tradities en rituelen, met de deelnemers en met de omstandigheden die de context met al zijn bijzonderheden met zich meebrengt.

Een van de aspecten van ieder ritueel is de relatie met het eigen lichaam. In rituele handelingen doet het lichaam mee, beweegt letterlijk mee en is de relatie met het eigen lijf een bron van persoonlijke gevoelens

en gedachten. Bijzonder aan de context van detentie is de aandacht die uitgaat naar de lichamen van de gedetineerden. Dat geldt niet alleen voor het personeel vanwege hun aandacht voor veiligheid en zorg, maar ook voor de gedetineerden onderling. Wat doet de beleving van het eigen lichaam en vooral het besef ervan met de deelnemers, maar ook met de geestelijk verzorger? Rituele sensitiviteit maakt hem of haar hiervan bewust en legt keuzes voor die betrekking hebben op de relatie van het ritueel en het lichaam. Dat kan gaan over kleding, gebaren, loopbewegingen, staan, zitten, buigen en knielen, gebruik van de stem.

Wat gebeurt er in en rond een ritueel, in het bijzonder bij de veelheid van interacties die in een ritueel plaatshebben? Een ritueel is niet meer en niet minder dan precies datgene wat het doet, wat te beschrijven is in termen van mensen en zaken die op elkaar reageren. Dit inzicht is afkomstig van het pragmatisme van Charles Sanders Peirce, verwoord door Ciano Aydin (2007). Die interactie kan dan zijn wat men hoopte dat het ritueel zou doen, maar een ritueel kan ook iets doen wat men *niet* verwachtte dat het zou doen, vreesde dat het kon doen, et cetera. Achteraf vraagt de geestelijk verzorger aan de deelnemers: wat deed het met je? Dat rituelen iets met mensen doen, is wellicht een open deur, maar is voor het nadenken over competenties een besef dat des te meer aandacht verdient om nader te onderzoeken. Alle communicatie, alle spreken en zwijgen en handelen heeft een uitwerking op iets of iemand. De woorden die iemand spreekt, kunnen troosten en helen, maar ook pijnlijk of zelfs dodelijk zijn. Het geven van bloemen kan een ander ontroeren, maar ook een pijnlijke herinnering oproepen. Bij het verrichten van rituele handelingen heeft een geestelijk verzorger vooraf de tijd genomen om stil te staan bij alles wat het ritueel aan gedachten, gevoelens, houdingen en gedrag bij deelnemers kan losmaken. Hij of zij is vertrouwd met de ervaring dat een ritueel iets met de deelnemers doet, dat het deelnemen aan het ritueel aan een behoefte van de betrokkenen beantwoordt. In dit besef liggen de beweegredenen om alle ruimte te geven aan zijn of haar rituele sensitiviteit en intuïtie en er alles aan te doen dat het ritueel goed doet, dat het een positieve ervaring oplevert.

Rituelen doen iets, doen dat ten aanzien van de relaties die iemand bezit, en hebben dus altijd betrekking op relaties. Ze gaan over relaties die mensen met andere mensen hebben, maar ook over relaties die ze hebben met andere zaken: materiële en niet-materiële. Die relaties zijn meer of minder expliciet aanwezig, hebben betrekking op het heden maar tevens op het verleden of op de toekomst. Ze betreffen ook de onderlinge verhoudingen tussen de aanwezige en/of niet-aanwezige (overleden of nog levende) personen of dieren. Ze gaan ook over materiële zaken als foto's,

een armbandje of een boek. Relaties die evident in het ritueel ertoe doen zijn, als het mogelijk is, duidelijk aanwezig, maar niet altijd. De geestelijk verzorger die een ritueel leidt weet maar ten dele wat er bij de deelnemers allemaal speelt aan gevoelens en gedachten. Soms zijn ze onbewust, worden ze verzwegen of verdrongen.

Dat rituelen iets doen op het vlak van relaties houdt in dat ze deze relaties actualiseren. Een ritueel wekt de relaties die een deelnemer heeft met personen, gebeurtenissen, voorwerpen, plaatsen, maar ook met eigen angsten en onzekerheden, ambities en verlangens. In dit rijtje hoort ook God thuis. Het ritueel actualiseert de relatie met het transcendente en plaatst de immanente werkelijkheid en leefwereld van mensen voor zover die ervaren wordt, in een ander perspectief. In alle levensbeschouwingen staat deze relatie centraal en daarmee ook de existentiële vragen die een mens in wisselende gedaante gedurende het leven begeleiden. In rituelen draait het om deze en om alle andere betekenisvolle verbindingen die in de hoofden en lichamen van de aanwezigen gedacht en gevoeld worden. Het zijn deze relaties die het ritueel een actualiteit geven, die spanningsvol is. Het ritueel vormt een expressie die voor de betrokkenen plaats moest vinden, al dan niet met gemengde gevoelens. En dan is het achteraf vaak zo dat men vond dat het goed was, heel goed. Zo hoopt althans de geestelijk verzorger.

Een ritueel is een performatieve interactie, een beroepshalve handeling of reeks van handelingen, waarin alles en iedereen in een unieke rolverdeling meedoet. In alle fasen doen deze handelingen een beroep op de rituele sensitiviteit van de geestelijk verzorger, ongeacht of het de grotere rituele praktijken betreft of kleine rituele handelingen. Zowel in de voorbereiding als tijdens en ook achteraf realiseert hij of zij zich dat het ritueel de deelnemers in de actualiteit van tijd en ruimte plaatst waarin zij zich bevinden en dat ze samen iets doen dat betrekking heeft op wat er gebeurd is, nu gebeurt of straks gaat gebeuren.

### **Tot slot**

Welke thema's en invalshoeken zijn hier te noemen die in aanmerking komen voor onderzoek? Het Case Studies Project Geestelijke Verzorging illustreert het belang dat geestelijk verzorgers zelf onderzoek doen naar hun eigen beroepspraktijk. Niels Den Toom benadert onderzoek doen als onderdeel van de methodische competentie van geestelijk verzorgers dat bijdraagt aan het transformeren van geestelijke verzorging naar een *research-informed* professie (Den Toom et al., 2019). Onderzoek doen veronderstelt een nieuwsgierige houding en de bereidheid om al onderzoekend te leren. "Het gaat hier niet zozeer om wetenschappelijke kennis van



buitenaf, die de geestelijk verzorgers beïnvloedt. Het onderzoek doen zelf biedt de mogelijkheid tot transformatie van de praktijk” (Den Toom et al., 2019, p. 47). Dit onderzoek betreft hier de rituele competentie van de geestelijk verzorger en de vraag wat rituele praktijken doen in de veelstemmige context waarin ze uitgevoerd worden. Wat laat een ritueel weten? Wat vertelt het en dan niet alleen aan de cliënt en haar of zijn omgeving, maar vooral aan de geestelijk verzorger? Deze sensitiviteit van de professional is een onderzoeksthema dat betrekking heeft op een van de persoonsgerichte competenties, namelijk de integratieve competentie. Van der Ven heeft deze competentie beschreven als *reflective ministry*, waarin een beroepshouding van de geestelijk verzorger als *reflective practitioner* en een beroepspraktijk gebaseerd op een praktische rationaliteit en een reflectieve praktijk samengaan (1998). Het betreft de *overall* competentie van de geestelijk verzorger om zijn of haar interacties met de personen en de omstandigheden van dat moment te laten begeleiden door reflectie en wel door voortdurend in, op en over het eigen handelen te reflecteren. Het is een competentie die, in een vruchtbare voedingsbodem, de potentie heeft om geestelijk verzorgers en hun vak scherp te houden en te ontwikkelen. Het Case Studies Project is een goede aanzet om de reflectieve praktijk van de geestelijke verzorging zowel in onderzoek als in onderwijs verder te integreren.

Het bezit van sensitiviteit voor wat relaties doen en voor de potentiaaliteit die daarmee voor de geestelijk verzorger in de interactie in deze relaties aan het licht komen, is het sleutelbegrip van iedere competentie. De definiëring van integratieve competentie in het stermodel van Spelt en collega's, als betrekking hebbend op de reflectieve en creatieve beroepspraxis, is een goede aanvulling op de korte beschrijving die de Beroepsstandaard hiervan geeft (Spelt et al., z.d.). Door het begrip sensitiviteit aan deze beschrijving toe te voegen, te begrijpen als het aanvoelen van alle relaties die het bieden van geestelijke zorg actualiseren, wint de beschrijving van integratieve competentie aan complexiteit die eigen is aan wat geestelijk verzorgers dagelijks doen. Het maakt tevens duidelijk dat organisatiesensitiviteit en rituele sensitiviteit beide betrekking hebben op competenties. Daarbij dient de geestelijk verzorger zijn of haar relatie met werkomgeving, met cliënten en met zichzelf als persoon en als professional als een van de belangrijkste kennisbronnen voor het eigen handelen te zien.



**Referenties**

- Aydin, C. (2007). Charles S. Peirce. Fenomenologie van Een, Twee en Drie. In C. Aydin (red.), *De vele gezichten van de fenomenologie* (pp. 197-217). Klement.
- Jacobs, G. (2020). *Zin in geestelijke verzorging*. Universiteit voor Humanistiek.
- Spelt, A., Walton, M. N., & Wiegiers, J. (z.d.) *Rollen en competenties van een geestelijk verzorger als expert levensbeschouwelijke zorgverlening*. <https://www.pthu.nl/Over-PThU/Organisatie/Medewerkers/m.walton/downloads/spelt-walton-wiegiers-stermodel-rollen-competenties-gv.pdf>
- Toom, J. N. den, Walton, M. N., & Körver, J. W. G. (2019). Jezelf als een ander. Onderzoeker en geestelijk verzorger in het Case Studies Project. *Handelingen. Tijdschrift voor Praktische Theologie*, 46(2), 39-48.
- Ven, J. A. van der (1998). *Education for Reflective Ministry*. Peeters/Eerdmans.

# De rituele competentie van geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht

*Erik Locht en Pieter Vos*

## Inleiding

Recent onderzoek<sup>1</sup> naar het gebruik van rituelen door geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht laat zien dat door hen toegepaste rituelen onmiskenbaar een religieuze inbedding hebben, die in deze specifieke context echter een eigen vorm krijgen. Geestelijk verzorgers dienen immers in staat te zijn iets aan te reiken wat aansluit bij militairen met uiteenlopende levensbeschouwelijke achtergronden. Een aalmoezenier vertelt over een Lourdes-bedevaart waaraan veteranen deelnemen op motoren:

Die hele rit hebben ze nodig om weer even wat los te laten. Bagage bij wijze van spreken in het Franse land achter te laten. Maar als ze worden uitgezwaaid, worden toch even de motoren gezegend. Ja, d'r is echt geen hond die dan zegt: 'Nou, daar doe ik niet aan mee, aan die poppenkast!' Nee, dat hoort er gewoon bij, dat wordt verstaan. En daar worden eigenlijk best wel katholieke woorden gebruikt en het is best een katholiek gebaar, met zo'n kwast en water.

In dit voorbeeld krijgt de traditionele bedevaart een hedendaagse transformatie in de vorm van een motortocht. De deelnemers nemen deel aan een reis die lichamelijke inspanning vergt met een sterk symbolisch karakter: op weg gaan om onderweg ballast te verliezen. De tijdspanne tussen vertrek en thuiskomst overvraagt hen niet, integendeel, ze hebben de tijd nodig om zichzelf te hervinden. De vorm mag dus veranderd zijn, het rituele karakter blijft behouden. De traditionele uitvoering van het zegeningsritueel vormt klaarblijkelijk geen beletsel, maar voorziet in een behoefte.

Een ritueel dat aanspreekt heeft weinig uitleg nodig. Dat maakt het toepassen van rituelen nog niet tot een simpele handeling, zeker niet voor geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht. Zij treden op buiten de context

1 Het kwalitatief onderzoek van Erik Locht (2021) over het gebruik van rituelen door geestelijk verzorgers die werkzaam zijn binnen de Nederlandse defensieorganisatie, waarop dit artikel mede is gebaseerd. Voor dit onderzoek zijn 15 personen geïnterviewd. Daar waar in dit artikel uitspraken van de geïnterviewde personen worden aangehaald is expliciete toestemming verleend.

waarin rituelen vanouds worden toegepast en begrepen (bijvoorbeeld in een kerk, moskee, synagoge of tempel). Ze werken binnen een militaire organisatie die van zichzelf reeds rijk is aan tradities en rituelen. Ze zetten rituelen in voor een uiteenlopende doelgroep waarvan affiniteit met levensbeschouwingen en hun praktijken niet op voorhand verondersteld mag worden. Dat brengt ons bij de vraagstelling van dit artikel: wat is nodig om rituelen competent toe te passen binnen de context van de krijgsmacht?

### Relevantie en functies van rituelen

Handelingen kunnen een concreet resultaat beogen, zoals eten klaarmaken of een artikel schrijven. Rituelen zoals een kranslegging, gezamenlijk een minuut stil zijn of een vlagbegroeting zijn handelingen die geen concreet resultaat beogen maar op een andere manier betekenisvol zijn. Zoals Herman De Dijn (2018) stelt, leidde de onttovering van de wereld door de wetenschap niet tot het verdwijnen van rituele praktijken maar tot een transformatie ervan. Het zoeken naar zin en waarde laat zich niet inperken door religieuze kaders maar is met het leven gegeven. Symbolen en rituelen zijn uitdrukking van de omgang met de zin en onzin van het leven. In die zin blijft de mens een onververbeterlijk 'ritueel dier' dat behoefte heeft aan symbolische handelingen.

Rituelen kunnen met Corja Menken-Bekius (1998) onderscheiden worden aan de hand van drie functies: 1) de *psychohygiënische* functie, gericht op het individu en diens verlangen naar geborgenheid, erkenning, herstel, verzoening of heling, 2) de *sociale* functie, gericht op het bestendigen of herstellen van bestaande relaties binnen een groep of het bevorderen van de band met de maatschappij, en 3) de *noëtische* functie, die zich richt op het symbolische betekenisstelsel waardoor een beter zicht op het zelf en de omgeving verkregen kan worden. De psychohygiënische functie is bij militairen bijvoorbeeld manifest als zij ervaringen opdoen die angst of gevoelens van schuld en schaamte oproepen. De relatie tussen de persoon en diens omgeving kan door ingrijpende ervaringen ontworpen raken. Rituelen met een helend karakter kunnen dan heilzaam zijn, zoals deelname aan een bedevaart, bezinningsreis, of trauma-sensitieve yoga, of het uitreiken van amuletten. Een voorbeeld van de sociale functie van rituelen is het uitspreken van onenigheden in geval van conflicten in een groep, waarbij groepsleden mogen spreken zolang zij een brandend kaarsje vasthouden. Rituelen met een noëtische functie zijn bijvoorbeeld het ontsteken van een kaars en het beluisteren van een betekenisvolle song tijdens een bezinningsdienst.

### Ritualiteit in activiteiten en presentie van de geestelijke verzorging

Hoe zetten geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht rituelen in en welke van de genoemde functies zijn daarbij dominant? Vlootpredikant Fred Omvlee (Omvlee et al., 2019, pp. 10-11), bekend van Elvis-kerkdiensten, beschrijft treffend een kenmerkende rituele praktijk:

... in mijn werk met militairen ga ik ook voor in bezinningsdiensten. Daar komen mensen op af die niet-gelovig zijn maar die wel even op zondagochtend een momentje willen nadenken over thuis, een kaarsje aan willen steken voor iemand thuis, want we zijn lang weg. En dan draaien we een mooi nummer voor hen wat betekenisvol is. En dan krijgt het ook wel een lading. Het wordt religieus, durf ik te beweren, ook al is het niet zo door de zanger of de band bedoeld.

Geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht maken veelvuldig gebruik van het ritueel van het ontsteken van een kaars. Dit betreft zowel aalmoezeniers, die hiermee vanouds vertrouwd zijn (Van Dijk, 2019, pp. 422-423), als geestelijk verzorgers van andere denominaties. De betekenis van dit ritueel is divers: God present stellen, verwijzen naar de opstanding van Jezus, symbool van het goede dat het duister overwint, een baken van licht dat de band met thuis, de omgeving of collega's elders symboliseert. De deelnemers kunnen zelf bepalen welke betekenis zij bepalend vinden (Locht, 2021).

Veel rituelen die geestelijk verzorgers in de krijgsmacht toepassen, hebben een religieuze achtergrond, zoals het deelnemen aan een bedevaart, vieren van religieuze hoogtijdagen, het uitdelen van amuletten, het uitspreken van gebeden en het leren mediteren. De toepassing van rituelen richt zich daarmee hoofdzakelijk op de noëtische functie (Locht, 2021). Daarbij komt het er steeds op aan geen eenduidige, exclusieve betekenis op te leggen en de meerduidige betekenisverlening van het ritueel open te houden. Vanwege deze meervoudige betekenis van rituelen is het nodig dat een geestelijk verzorger niet alleen goed is ingevoerd in de eigen traditie maar ook een diepgaande kennis heeft van andere levensbeschouwingen. Tot de rituele competentie behoort tevens de vaardigheid om dat wat de eigen traditie en wat andere tradities aanreiken op een aansprekende, uitnodigende wijze over te brengen op anderen.

Ten aanzien van de psychohygiënische en sociale functies van rituelen vinden we bij geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht vooral terughoudendheid (Locht, 2021). Toch kunnen juist deze functies een belangrijke rol spelen in de begeleiding van militairen, zoals in het geval van ervaringen van trauma en *moral injury* (morele verwonding die zich uit als

gewetenswroeging als gevolg van moreel ambigue handelingen en ervaringen in oorlogsomstandigheden). Een indrukwekkend voorbeeld van de psychohygiënische functie vinden we in een casusbeschrijving van een geestelijk verzorger in een psychiatrische instelling die een veteraan bijstaat. Deze veteraan heeft als *sniper* 37 mensen gedood, lijdt aan moral injury en wil naar eigen zeggen “met God in het reine komen”. Het ritueel volgt de stappen van het reinigen (onder andere in de vorm van het lezen van een eerder geschreven brief), het verbinden (het bedekken van deze ‘bekenentenis’ met een wit kleed) en het laten helen van de wond (het vinden van innerlijke ruimte, gesymboliseerd door een kaars), waarbij respectievelijk delen uit de Psalmen 51, 32 en 139 worden gelezen. Tot slot vormen de deelnemers samen met de veteraan een cirkel, wat symbool staat voor zijn terugkeer in de gemeenschap (Van Loenen et al., 2017). Ook raadsman Erwin Kamp vertelt over rituelen die veteranen tijdens retraiteweken van de dienst humanistische geestelijke verzorging bij de krijgsmacht opzetten en uitvoeren om de morele verwonding die ze hebben opgelopen in hun leven te kunnen integreren: “Er wordt onder meer een verbrandingsritueel uitgevoerd waarbij de veteranen hun ervaring met een moral injury opschrijven en in het vuur gooien. Vergeving en in het reine komen met de eigen ervaring staan in de retraiteweek centraal” (2019, p. 29). In de gemeenschappelijke setting waarbinnen dit plaatsvindt, komt ook de sociale functie van rituelen tot uitdrukking.

Afgezien van deze adequate vormen van ritualiteit duiden geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht zichzelf eerst en vooral in termen van presentie. Ze brengen vooral de wens tot uitdrukking ‘er voor de ander te willen zijn’. Het er onvoorwaardelijk zijn voor de militair is *core business* voor geestelijk verzorgers, zoals een krijgsmachtspredikant het onder woorden brengt: “Als het voor jou belangrijk is, dan is het dat voor mij ook. Zo lang als nodig. Ik word letterlijk betaald om belangstelling te hebben” (Locht, 2021, p. 38). Deze taakopvatting manifesteert zich vooral in een attitude van presentie en minder in een rituele inkleding (Van Dijk, 2019, pp. 316-320). Present-zijn en participeren kunnen echter zelf ook ritueel opgevat worden. Het aanwezig-zijn kunnen geestelijk verzorgers bijvoorbeeld tot uitdrukking brengen door bij de poort te staan wanneer militairen vertrekken of terugkeren van een gevaarlijke onderneming, door met hen mee te gaan naar Auschwitz of Srebrenica, of door in DT (Dagelijks Tenue) plaats te nemen op de tribune bij de berechting van een militair. Dit zijn vormen van rituele presentie op momenten die ertoe doen. In dit concept schuilt ook iets van de religieuze notie van middelaarschap: het priesterlijk, verzoenend optreden in situaties van spanning, dreiging en conflict. Het aanwezig zijn kan een boodschap belichamen, zoals blijkt

uit de ervaring van een krijgsmachtspredikant tijdens een missie in Afghanistan, waarbij het kamp geregeld beschoten werd. Wijzend naar het stapelbed vroeg een jonge militair: “Dominee, wilt u boven slapen? U biedt goede boven-dekking...” De dominee lachte instemmend en vertrouwde hem toe: “Ik bid dagelijks voor jullie allemaal”, waarna er een stilte viel (Locht, 2021, 46).

### **Bestaande tradities en rituelen in de krijgsmacht**

“Wat ga je nou eigenlijk beloven?” Dit vroeg een raadsman eens aan een jonge militair tijdens een beëdigingsceremonie. Daarmee nodigde hij uit na te denken over de betekenis van het ritueel. Dit voorbeeld geeft een indicatie van de toegevoegde waarde van geestelijke verzorging binnen de krijgsmacht: het openen van bredere en diepere betekenis-horizonten.

Defensie is rijk aan tradities, zoals de baretuitreiking voor keurtroepen of de *ramp ceremony* waarbij omgekomen militairen uitgeleide wordt gedaan. Veel militaire rituelen kenmerken zich door een gestructureerde uitvoering volgens protocollen en beogen een nieuw verworven status te bezegelen: van burger tot militair, van militair tot veteraan of van actief dienend tot ‘brenger van het hoogste offer’. Er vindt dan uittreding uit de bestaande orde plaats. In deze liminale fase wordt een nieuwe gemeenschap gecreëerd en wordt het passeren van het keerpunt ritueel bezegeld. Tine Molendijk constateert dat er binnen de krijgsmacht veel rituelen bestaan die ten doel hebben om van iemand een militair te maken, bijvoorbeeld door de ontgroening met als doel “de burger vanbinnen af te breken” (Locht, 2021, p. 53). Voor het vinden van de weg terug, voor het proces van terugkeer in de samenleving zijn echter veel minder handreikingen (Molendijk, 2017). Tevens kenmerken veel militaire rituelen zich door eenduidige betekenis-toekenning, zoals moedig offers brengen voor vrede. Dit kan problematisch zijn voor militairen die tijdens missies ervaringen opdoen die zich moeilijk lijken te verenigen met deze idealen, zoals de ervaringen van Dutchbat 3 in Srebrenica. Hier tekent zich een rituele leemte af: militaire rituelen met eenduidige betekenissen bieden soms onvoldoende ruimte voor reflectie op de complexe werkelijkheid.

Kunnen geestelijk verzorgers hier op rituele wijze bijdragen aan een meer verdiept (collectief) begrip? Geestelijk verzorgers beschikken met hun kennis inzake levensbeschouwing en religie over een essentiële competentie: ze kunnen putten uit eeuwenoude opgeslagen wijsheid en kennis over de zin en onzin van het leven. In een gesecculariseerde samenleving dreigen religieuze begrippen als boete, loutering en verzoening uit het vocabulaire te verdwijnen, terwijl de ervaringen en behoeften waaraan deze begrippen appelleren er niet minder om zijn. Rituelen zijn bij uitstek

in staat om dat wat zich moeilijk onder woorden laat brengen, toch tot uitdrukking te brengen.

### **Een ritueel bij terugkeer van uitgezonden militairen in de samenleving**

Geestelijk verzorgers kunnen zowel binnen als buiten de krijgsmacht een bemiddelende rol vervullen. In dit opzicht beschikt de geestelijk verzorger over oude papieren. Werd de geestelijke voorheen ingezet ter legitimering van de strijd, om goddelijke gunsten af te smeken of juist het morele peil van de militairen te bewaken, zo kan de geestelijk verzorger nu juist de samenleving ondersteunen bij het weer opnemen van veteranen. In de middeleeuwen kende de kerk bepaalde rituelen die aan terugkerende militairen waren voorgeschreven om tot collectieve reiniging te komen. Door te vasten en voor een bepaalde periode af te zien van deelname aan de eucharistie vond een vorm van boetedoening plaats alvorens zij konden terugkeren in de gemeenschap. Daarbij ging het niet om persoonlijke schuld, maar om de collectieve erkenning dat deelname aan de oorlog niet onschuldig is en bijzondere zorg van de ziel vereist (Verkamp, 1993).

In deze klassieke praktijken van spirituele quarantaine ligt een tegoed dat het waard is om opnieuw te doordenken en in praktijk te brengen. De samenleving laat de terugkerende militair nu dikwijls alleen met de vaak ingrijpende ervaringen van een missie, terwijl de verantwoordelijkheid voor de missie teruggaat op een politiek mandaat en via democratische besluitvorming ook op de samenleving als geheel. De samenleving legt de morele last van de uitzending daardoor te eenzijdig op de schouders van de individuele militairen (Vos, 2019). Politiek en samenleving kunnen invulling geven aan hun betrokkenheid en verantwoordelijkheid door terugkerende militairen publiekelijk weer in hun midden welkom te heten en op te nemen.

Een hedendaagse vorm van sociale en spirituele quarantaine kan de vorm van een collectief ritueel aannemen, waarbij terugkeer in de samenleving plaatsvindt op dezelfde plaats als waar over hun uitzending werd beslist: in Den Haag, op het Binnenhof. De Diensten Geestelijke Verzorging bij Defensie kunnen hiervoor een gezamenlijk, denominatie-overstijgend ritueel ontwerpen dat bijdraagt aan een meeromvattend verhaal, waarin ook ambivalenties een plaats kunnen hebben. Het ritueel kan erin bestaan dat de uitgezonden militairen bij terugkeer symbolisch worden opgewacht door degenen die hen hebben uitgezonden: de regeringsleiders en de volksvertegenwoordigers. Terwijl de terugkerende militairen en de politieke vertegenwoordigers tegenover elkaar staan opgesteld, wordt het doel en het mandaat van de missie voorgelezen, waarin de inzet voor de bescherming van de internationale rechtsorde, vrede en

veiligheid expliciet wordt benoemd. Vervolgens wordt uitgesproken dat er offers zijn gebracht en dat misschien niet alle doelen zijn nagestreefd of behaald, terecht of niet. Het gaat erom dat de aanwezigen recht doen aan alle betrokkenen bij de missie, zowel aan hen die in het missiegebied zijn als aan hen die aan de missie deelnamen. Vervolgens komen de opgestelde militairen en politici op elkaar af, begroeten ze elkaar en klinkt het volkslied.

Dit ritueel kan een waardevolle invulling zijn van een denominaties en levensbeschouwingen overstijgend verhaal, waarin ervaringen van uitzending en terugkeer, van vreugde en verlies een collectieve erkenning en waardering krijgen. Een dergelijk ritueel creëert openheid, biedt inhoud en kan tot uitdrukking brengen wat niet alleen of niet geheel in woorden is te vatten. Tegelijk is het een welkome aanvulling op rituelen die zich tot dusver hoofdzakelijk beperken tot alleen de context van defensie.

### **Conclusie**

In hun rituele praktijk maken geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht het meeste werk van de noëtische functie van rituelen: het symbolisch betekenis geven aan levenservaringen. Daarbij kunnen militairen en anderen het present-zijn van de geestelijk verzorger ook op rituele wijze opvatten. Voor de psychohygiënische en de sociale functie van rituelen is minder aandacht. Toch behoren ook die functies tot de rituele competentie die van een geestelijk verzorger bij de krijgsmacht verwacht mag worden. Daarom verdient het aanbeveling de mogelijke rituele invulling op deze gebieden te verdiepen, vooral ten aanzien van indringende vragen over zingeving die gegeven zijn met de inzet van militairen in missies. Bestaande tradities en gebruikelijke rituelen in de krijgsmacht zijn daarvoor niet toereikend. Er is behoefte aan rituelen die helpen om ingrijpende gebeurtenissen en de complexiteit van missies 'in te schrijven' in het eigen levensverhaal en in het gedeelde verhaal van politiek en samenleving. De Diensten Geestelijke Verzorging dienen zich daarom te bezinnen op de vraag of aangepaste of nieuwe rituelen kunnen bijdragen aan het versterken van de band tussen militair, krijgsmacht en samenleving. Zo kunnen zij militairen ondersteunen bij hun terugkeer in de samenleving na een missie.



## Referenties

- Dijk, B. van (2019). *In de strijd nabij. Nederlandse aalmoezeniers in militaire missies* [Dissertatie, Tilburg University]. Eburon.
- De Dijn, H. (2018). *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen*. Polis.
- Kamp, E. (2019). Integreren in plaats van behandelen. *Impact magazine*, 1, 27-29.
- Loenen, G. van, Körver, J., Walton, M. N., & Vries, R. de (2017). Case Study of 'moral injury': Format Dutch Case Studies Project. *Health and Social Care Chaplaincy*, 5(2), 281-296. <https://doi.org/10.1558/hsc.34303>
- Locht, E. (2021). *In dit teken zult gij overwinnen. Over de toepassing van rituelen door geestelijk verzorgers binnen de Nederlandse krijgsmacht* [Masterthesis]. Katholieke Universiteit Leuven.
- Menken-Bekius, C. (1998). *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kok.
- Molendijk, T. (2017). Oude en nieuwe rituelen voor Moral Injury. *Religie & Samenleving*, 12(2/3), 221-229.
- Omvlee, F., Boer, J. A. de & Die, P. van (2019). *Van Elvis-viering tot U2-dienst. Het gebruik van popmuziek in de kerk*. KokBoekencentrum.
- Verkamp, B. J. (1993). *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*. University of Scranton Press.
- Vos, P. (2019). *Het gedeelde verhaal van een beschadigde moraal. Moral injury en de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht*. [Oratie]. Protestantse Theologische Universiteit.

# “Ik houd het kleine ritueel in ere”

## *Over rituele competentie in de zorg*

*Annemarieke van der Woude*

Ik houd het kleine ritueel in ere,  
opdat je elk moment terug kunt keren.

Iedere dag, wanneer het avond wordt,  
maak ik de tafel klaar: een extra bord,

bestek, je eigen stoel, een kaars, een glas,  
alsof je enkel opgehouden was.

Ik hoor (hoe kon ik denken dat hetgene  
waardoor ik ben, voor altijd was verdwenen?),

ik hoor, alsof de woning nog bestond,  
het grind, de klink, het aanslaan van de hond,

en je komt binnen op het ogenblik  
dat ik de lamp ontsteek, de bloemen schik.

Ik hoop alleen dat ik dan rustig blijf  
en haast niet opziend van mijn stil bedrijf

de woorden vind, als was het vanzelfsprekend:  
Schuif aan; tast toe: er is op je gerekend.

### **Ritueel en het alledaagse**

Het is een ontroerend tafereel dat Jean Pierre Rawie schetst in dit gedicht: door bij het tafeldekken, iedere dag opnieuw, een bord extra klaar te zetten, roept de ik een verloren ander tot leven (2003, p. 18). Ik ben getroffen door de eenvoud en de alledaagsheid van het ritueel. Het gedicht helpt me ook om een aantal kenmerken van een ritueel te expliciteren, kenmerken die in de literatuur zijn terug te vinden. De meest korte omschrijving geeft Thomas Quartier: “(...) een ritueel [is] iedere handeling met *structuur* en *betekenis*” (2017, p. 28 – cursivering TQ).

Allereerst: een ritueel is een handeling. Er wordt iets gedaán. Het is bovendien niet zomaar iets doen, al improviserend, maar het is een handeling met een structuur: de elementen verlopen in een min of meer vaste volgorde. Deze regelmaat brengt met zich mee dat de handeling herhaald kan worden, bijvoorbeeld dagelijks, wekelijks of jaarlijks. Tot slot, het is een gestructureerde handeling die betekenis heeft. Een ritueel verwijst ergens naar, met andere woorden. Die verwijzing kan naar het transcendente zijn, maar dat hoeft niet per se, zo blijkt uit het gedicht van Rawie. Ook de verwijzing naar een afwezige geliefde maakt een handeling tot een ritueel. Het betekenselement onderscheidt een rituele handeling van een functionele. Iedere ochtend de vaatwasser uitruimen, de hond uitlaten of tandenpoetsen zijn ook handelingen met een structuur, maar ze zijn louter functioneel. Ze roepen niet een andere werkelijkheid op. Nu worden in het alledaagse spraakgebruik deze handelingen ook wel rituelen genoemd, maar routines is hier adequater.

Waar Quartier de term betekenis hanteert, gebruikt Corja Menken-Bekius in haar definitie van rituelen de omschrijving symbolische handelingen. Het symbolische belicht het verwijzende karakter van het ritueel. En in dat verband noemt Menken-Bekius ook de integrerende dimensie (2001, pp. 36-37). Ik zeg het in mijn eigen woorden: bij een ritueel dat passend is, word je met huid en haar betrokken. Denken, voelen en ervaren vloeien als het ware ineen. Als de integratie niet slaagt, kan het voltrekken van een ritueel vervreemding oproepen. Als deelnemer heb je dan het gevoel een voorstelling bij te wonen. In plaats van verbonden, raak je geïsoleerd. Deelnemen wordt toekijken.

Er zijn verschillende classificaties van rituelen, zoals naar de mens of groep mensen die betrokken zijn bij het ritueel, of naar de situatie die de aanleiding vormt voor het uitvoeren van het ritueel. Gerard Lukken komt tot de volgende driedeling: crisisritueel, cyclisch ritueel en overgangsritueel. Deze laatste refereert aan de *rite de passage* van Arnold Van Gennep, uit het begin van de twintigste eeuw (1999, pp. 79-84). In alle gevallen gaat het, idealiter, om het ordenen van tijd en ruimte, het kanaliseren van emoties en het gevoelig maken voor een andere dimensie van het bestaan.

Met het oog op de vraag naar de rituele competentie van de geestelijk verzorger die werkzaam is in de zorg, sta ik onder meer stil bij rituelen tijdens een viering en bij het speelse karakter van liturgie vieren. Ik ga in op het eigenaardige van ritueel taalgebruik en ik sluit af met de uitnodiging aan iedere geestelijk verzorger om niet alleen voor een cliënt of bewoner, maar ook voor zichzelf “het kleine ritueel in ere te houden”.

### Ritueel en spel

Een ritueel binnen de context van een liturgie is een geordende handeling die openheid probeert te bewerkstelligen voor dat wat ons overstijgt. Het probeert een ervaring op te roepen van het geheim of contact te leggen met de Eeuwige – er zijn uiteenlopende manieren om onder woorden te brengen wat rituelen binnen de liturgie beogen.

Verschillende publicaties over liturgie benadrukken het spelelement. Het is een ernstig maar ook een “riskant spel” – zo luidt de titel van het boek van Gerrit Jan Hoenderdaal (1977). Het is een “spel van overgangen” (Van Leeuwen, 1998, p. 66), een “heilig spel” (Ganzevoort, 2013, p. 44; Jonges, 2016, p. 126). Spelen is met het mens-zijn gegeven, is de gedachte, waarin de studie van Johan Huizinga uit 1938, *Homo ludens*, mee klinkt. In de liturgie vieren en beleven de aanwezigen dat de Eeuwige ieder mens vrijmaakt. Ruard Ganzevoort stelt (2013, p. 44):

We spelen tijdens het uitvoeren van het ritueel met de spanning en ontspanning die ons voor even buiten de alledaagse werkelijkheid en taal brengen. Religie is het spel van het heilige, van de stilte en de extase, van het grote geheim en het samen delen.

Het risico bestaat dat het spel los komt te staan van de alledaagse werkelijkheid. Het vieren wordt doel op zichzelf en de nadruk komt te liggen op een perfecte uitvoering van de rituelen. Het ‘voor even’ uit bovenstaand citaat van Ganzevoort is dan ook cruciaal. De liturgie voert ons binnen in de wereld van het heilige, maar leidt ons na verloop van tijd ook weer naar buiten, de wereld in.

### Ritueel en taal

Spreeken is een vorm van handelen en daarom verdient taal nog apart onze aandacht. Ik noem twee onderscheidingen die kunnen helpen om het eigene van het spreken tijdens een ritueel op het spoor te komen. Het ene is het verschil tussen alledaagse en metaforische taal; het tweede is het verschil tussen een constaterende en een performatieve uitspraak (Van Leeuwen, 2002).

Tijdens een ritueel kunnen woorden klinken als weg, water, woestijn. De zaak waarnaar deze beelden verwijzen, is niet de route van A naar B, het gaat niet over H<sub>2</sub>O of over de Sahara, maar de begrippen refereren bijvoorbeeld aan iemands levensweg, de bron waaruit iemand put of aan een periode van dorheid in het bestaan. In een van zijn vroege publicaties noemt Huub Oosterhuis metaforische taal de tweede taal en in zijn omschrijving daarvan keert ook het spelelement terug (1968, p. 241):

Niet een taal van begrijpen en hebben, maar van noemen en tasten. Geen taal van cijferen en praktisch nut, maar de taal van het spel en het overbodige. (...) De tweede taal is de taal van de mythe. Wat mensen geloven dat waar is en zin heeft, wat zij denken dat eeuwig is en oorspronkelijk, wat zij zien dat werkelijkheid is (hoe verschrikkelijk ook), wat zij hopen dat gebeuren zal: dat beelden zij uit in hun mythen. Niet de historisch verifieerbare feiten van ons bestaan, maar de verborgen zin of de gevreesde absurditeit van die feiten willen wij uitspreken, de brandende binnenkant van ons levensgebeuren.

In het werk zal een geestelijk verzorger niet uitsluitend metaforische taal aanreiken. Soms ontmoet de geestelijk verzorger iemand die zelf een taal spreekt die niet onmiddellijk te verstaan is. Ik herinner me een dame uit het verpleeghuis die tegen me zei: “Ik heb het koud. Ik mis warmte.” Mijn reactie was: “Ach, heeft u het koud? Zal ik de verwarming iets hoger zetten?” “Nee,” zei ze, “dat bedoel ik niet. Ik bedoel: warmte van mensen.” Nu was wat mevrouw zei niet zo onbegrijpelijk, maar het is wel duidelijk dat mij de beeldspraak ontging in haar woorden. Het leren verstaan van iemands tweede taal is wezenlijk voor een geestelijk verzorger. De houding die hierbij geëigend is, is niet zozeer die van een professional die iets te bieden heeft. De rollen worden voor een ogenblik omgedraaid: de geestelijk verzorger is niet de gever, maar de ontvanger.

Naast het verschil tussen alledaagse en metaforische taal is er nog een tweede verschil: de taal die gebruikt wordt tijdens een ritueel is niet een zakelijke constatering van feiten, zoals in een vergadering, maar de woorden bewerken ook wat ze zeggen. Spreken tijdens een ritueel is, met andere woorden, een taaldaad. Duidelijk blijkt dat bij de doop. ‘Ik doop je’ realiseert de doop op het moment dat de woorden worden gezegd. En ook hier gaan de woorden vergezeld van een symbolische handeling – het sprenkelen van water.

Als het performatieve karakter van het spreken niet wordt opgemerkt kan dat tot misverstanden leiden. Mij schiet een viering te binnen in de kapel van het verpleeghuis. Op mijn: “Laat ons bidden”, stak een bewoonster haar hand op en zei: “Laten we dat niet doen.” Er gebeurde meer dan dat mevrouw ons een hilarisch moment bezorgde. Met haar reactie maakte ze duidelijk dat het bewerkende effect van een performatieve uitspraak alleen maar kan plaatsvinden als deelnemers de taaldaad herkennen. Als de liturgische taal geheimtaal wordt, alleen verstaanbaar voor een groep ingewijden, verliest zij haar zeggingskracht. De taal voert mensen dan niet binnen in een betekenisvolle werkelijkheid, maar sluit hen buiten.

### Rituelen in de zorg

Betekenisvolle handelingen verrichten, die verwijzen naar een andere werkelijkheid waarbij woorden klinken die deze werkelijkheid present stellen, behoren tot het hart van de geestelijke zorg in een zorginstelling. Het kan bijvoorbeeld gaan om het rituele moment van de 'zondagse' viering – ik stond daar al even bij stil. Het is een moment waarop tijd en ruimte worden afgebakend, met de bedoeling gelegenheid voor bezinning te scheppen en contact te zoeken met het hogere. Het woord 'zondagse' heb ik tussen aanhalingstekens gezet omdat er in een instelling niet altijd gelegenheid is om daadwerkelijk op zondag bij elkaar te komen. Dan vindt de 'zondagse' dienst plaats op een doordeweekse dag. Maar de bedoeling is dezelfde: een plek van rust en reflectie creëren. Het met elkaar delen van brood en wijn (avondmaal; eucharistie) kan een onderdeel zijn van dit samenkomen. De gesproken woorden worden dan gedragen door de symbolische handelingen van het breken en delen van het brood en het drinken van de wijn. De handelingen dragen bij aan de ervaring van gemeenschap.

Het stervensproces en het overlijden van een patiënt of bewoner zijn eveneens momenten die om rituelen vragen: woorden en gebaren die de mens die sterven gaat, rust kunnen bieden, kunnen begeleiden bij het loslaten van leven en geliefden, en die tevens helpend en troostend kunnen zijn voor de mensen die achterblijven. Over deze meer klassieke rituele momenten is veel literatuur beschikbaar (o.a. Doolaard, 2006), sommige voorzien van voorbeeldteksten die bijvoorbeeld een overlijden van een pasgeboren kindje of een sterven door euthanasie kunnen vergezellen, zoals *Vrije rituelen* (Berkvens-Stevelinck, 2007), *Vieren & brevieren* (Berkvens-Stevelinck, 2009), en *Ons leven vieren* (Dicou et al., 2019).

Maar ook buiten de rituele momenten die het ritme van de week of het jaar volgen (cyclisch ritueel), of die samenhangen met de levensloop (overgangsritueel), kan in het contact tussen een geestelijk verzorger en een cliënt een ritueel heilzaam zijn – een zogenaamd crisisritueel. Marjoleine Vosselman en Kick van Hout omschrijven een zinvraag niet als een vraag waarop een antwoord moet komen, maar als een zoektocht naar betekenis. De raadselachtigheid van het bestaan kan tot een zinvraag leiden (2013, pp. 75-81). Om recht te doen aan die raadselachtigheid zijn woorden soms ontoereikend en moet de geestelijk verzorger op zoek naar een andere vorm van communicatie. Rituelen beschouwen de auteurs als een van de mogelijke alternatieve talen. In contact met iemand over wat fundamenteel ongrijpbaar is, kan deze alternatieve taal helpend zijn. Zo kan de geestelijk verzorger iemand uitnodigen om zelf een rituele handeling uit te voeren, bijvoorbeeld het schrijven van een brief aan een

overleden geliefde of het verbranden van een papiertje waarop iemand heeft genoteerd wat hem of haar belast. Op een dergelijke rituele handeling zou een gebaar van verzoening kunnen volgen, dat de cliënt in staat stelt een hoofdstuk van zijn of haar levensverhaal af te sluiten.

### Ritueel en zelfzorg

In de Beroepsstandaard (VGVZ, 2015) worden de verschillende competenties van de geestelijk verzorger ondergebracht in drie categorieën: inhoudsgericht, procesmatig en persoonsgericht. Gedoeld wordt op inhoudelijke kennis van diverse bronnen van zingeving, op de vaardigheid om een patiënt of cliënt op het juiste moment, in een geëigende vorm van die kennis deelgenoot te maken en op een persoonlijke spiritualiteit die doorleefd is en blijvend gevoed wordt.

Wat betekent deze drieslag voor de rituele competentie van de geestelijk verzorger in de zorg? Het eerste punt: kennis van levensbeschouwelijke tradities, waarbinnen van oudsher rituelen een voorname rol spelen, spreekt min of meer vanzelf. Bovendien zal het in toenemende mate belangrijk zijn om voor die oude woorden en gebaren een nieuw repertoire te ontwikkelen. Een zorgvuldige omgang met de taal is wezenlijk en creativiteit en vindingrijkheid zijn gewenst. In de Beroepsstandaard wordt dit de hermeneutische competentie genoemd. De vaardigheid om in te schatten wanneer een ritueel helpend kan zijn – aandacht dus voor het tweede punt: het proces van communicatie – is essentieel. Het gaat om het inschatten welke betekenisvolle handeling in een concrete situatie helend kan zijn voor deze ene mens of deze groep van mensen. Ten slotte, als derde punt, is ook de persoon van de geestelijk verzorger in het geding. Omdat het bij een ritueel gaat om het markeren van ruimte en tijd, op een gestructureerde manier, die uitnodigend is, is het belangrijk dat een geestelijk verzorger in een zekere vrijmoedigheid stáát voor wat hij of zij doet. Maar ook dat hij of zij altijd, paradoxaal genoeg, op een bescheiden wijze optreedt. Het gaat niet om de persoon van de geestelijk verzorger, maar om de werkelijkheid die hij of zij, in woord en gebaar, present stelt. De balans weten te vinden tussen een te sterke en een te zwakke persoonlijke profilering vergt oefening en tijd.

Aan de persoonsgerichte rituele competentie van de geestelijk verzorger wil ik nog een element toevoegen. Het wonderlijke aan het vak blijft dat je zelf het instrument bent waarmee je werkt. Daarom pleit ik voor rituele zelfzorg. Dit sluit aan bij wat Menken-Bekius de psychohygiënische functie noemt, die zij onderscheidt van de sociale en de bezinnende functie van het ritueel (2001, pp. 61-81; Ganzevoort & Visser, 2014, pp. 257-259). De psychohygiënische functie is vooral van belang voor het

bevorderen van het geestelijk welbevinden van een patiënt of cliënt. Deze breid ik uit naar de persoon van de geestelijk verzorger. Het gebruik van een ritueel aan het begin van de werkdag, zoals het branden van een kaarsje of het hardop uitspreken van een tekst die inspireert, schept orde in de tijd en kan de geestelijk verzorger helpen om bewust zijn of haar rol op zich te nemen. Eveneens is het zinvol om de overgang aan het einde van de dag te markeren, voordat de geestelijk verzorger huiswaarts keert waar, mogelijk, iemand op haar wacht die zegt: “Schuif aan; tast toe: er is op je gerekend.”

### Referenties

- Berkvens-Stevelinck, C. (2007). *Vrije rituelen. Vorm geven aan het leven*. Meinema.
- Berkvens-Stevelinck, C., & Vries, S. de (2009). *Vieren & brevieren. Liturgische bouwstenen voor kleine geloofsgemeenschappen*. Meinema.
- Dicou, B., Kruijff, C., & Röselaers, J. (red.). (2019). *Ons leven vieren. Remonstranten en anderen over liturgie, met een ruime keus aan teksten en rituelen uit de praktijk*. Kok.
- Doolaard, J. (red.). (2006). *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging. Geheel herziene editie*. Kok.
- Ganzevoort, R. (2013). *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*. Ten Have.
- Ganzevoort, R. R., & Visser, J. (2014). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (4de ed.). Meinema.
- Hoenderdaal, G. J. (1977). *Risikant spel. Liturgie in een gesecculariseerde wereld*. Boekencentrum.
- Jonges, A. (2016). Tussen sleur en spel. Over de liturgie. In R. Benjamins, J. Offringa, & W. Slob (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken* (pp. 124-131). Skandalon.
- Leeuwen, M. van (1998). Een weg in tijd en ruimte. In P. Oskamp & N. Schuman (red.), *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk* (pp. 53-66). Meinema.
- Leeuwen, M. van (2002). De onalledaagse taal van de liturgie. In M. Barnard & N. Schuman (red.), *Nieuwe wegen in de liturgie. De weg van de liturgie – een vervolg* (pp. 65-81). Meinema.
- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Gooi en Sticht.
- Menken-Bekius, C. (2001). *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kok.
- Oosterhuis, H. (1968). *In het voorbijgaan*. Ambo.
- Quartier, T. (2017). *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen voor klooster, kerk en wereld*. Berne Media.
- Rawie, J. P. (2003). Ritueel. In J. Herzberg e.a., *Vergeet mij niet. Gedichten over afscheid en herinnering*. Rainbow Pocketboeken.
- VGvZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGvZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Vosselman, M., & Hout, K. van (2013). *Zingevende gespreksvoering. Helpen als er geen oplossingen zijn*. Boom.



# Rituele competentie bij geestelijke verzorging thuis

*Karin Seijdell*

## Een angstige man

Het is eerste paasdag 2019. Via WhatsApp heb ik contact met meneer Gevers.<sup>1</sup> Hij heeft kanker en zijn ziekte is in de terminale fase. Een man met een belast verleden die iedereen van zich heeft vervreemd. Samen met de wijkverpleegkundige ben ik de enige die hij binnenlaat. Nu krijg ik deze app. Ik weet wat me te doen staat.



## Vragen voor onderweg

Ik zie mijzelf in mijn rol als geestelijk verzorger als iemand die vragen stelt voor onderweg. Mensen zijn allemaal bezig met hun eigen levensweg en ik ben een gids in niemandsland, als de weg onduidelijk raakt. Sinds november 2018 begeleid ik deze man bij zijn tocht door het onbekende land van uitgezaaide kanker.

Op de fiets naar zijn huis gaan veel gedachten door mijn hoofd. De app was duidelijk en dringend. Hij wilde dat ik kwam. En wel zo snel

1 De naam is gefingeerd vanwege privacy; de situatie is gebaseerd op een echte situatie.

als mogelijk. Maar wat hij van mij verwacht, werd niet duidelijk uit zijn bericht. Wat kan ik doen?

In de gesprekken die ik eerder met hem voerde, ging het eigenlijk altijd over de vraag: was het genoeg? Wat ik deed voor anderen? En wat ik kreeg? Afhankelijk van zijn stemming was het antwoord voor hem: ik deed genoeg voor mijn vader met Alzheimer. Of: ik deed niet genoeg, ik had meer bij hem moeten zijn. Op de tweede vraag was het antwoord duidelijker: Nee, ik kreeg niet genoeg. Het leven is me veel schuldig. Tijd, aandacht en liefde. Zijn eigen aandeel in hoe zijn leven liep, vindt hij moeilijk om onder ogen te zien. Dat heeft hij nooit gedaan en het voelt voor hem heel akelig om dit nu ineens, met de dood op de hielen, te moeten doen. Met in mijn hoofd de vragen, die hij telkens weer stelde, bel ik aan. Zijn vragen... was het genoeg? Was ik genoeg? En ik wacht. Want lopen vergt alles van hem.

### **Van de bank naar de kanarienkooi**

Ik kom binnen en schrik. De geur van ziekte is overweldigend. Meneer loopt rechtstreeks naar zijn grote volière met zijn drie kanaries. Hij gaat op de tuinstoel zitten die daarbij staat. Het kan niet comfortabel zijn. “Hier voel ik me het fijnst. Bij mijn schatjes.” Ondanks de pijn kiest hij voor de kuipstoel en niet de bank. Ik vraag wat ik al vele jaren altijd vraag aan mensen: “Hoe gaat het met u? En wat kan ik voor u doen?” Het antwoord is kort en duidelijk: “Slecht. Ik wil dat u me helpt met afscheid nemen.”

### **Het ritueel**

Wikipedia stelt dat een ritueel een opeenvolging is van handelingen in een bepaalde volgorde en op een welbepaalde plaats (“Ritueel,” 2021). Meneer Gevers doet een beroep op de voorgangersrol die ik als geestelijk verzorger heb. Ik heb de competentie om bepaalde handelingen uit te voeren op een bepaalde manier en een bepaalde plaats (VGVZ, 2015).

Hij is niet kerkelijk religieus, wel gelooft hij dat er iets is. Er zijn geen andere mensen bij het ritueel en mijn inschatting is dat hij dat ook niet wil. Onderweg op de fiets was mij het gedicht van Merel Morre (2015, p. 61) ingevallen.

stierf ik nu

stierf ik nu  
wie zou weten  
hoe ik het liefst gezien

stierf ik nu  
wie zou missen  
vergissen zich misschien

stierf ik nu  
wie zou snappen  
wat de pijn en wat de schijn

stierf ik nu  
wie zou huilen  
om wat had moeten zijn

stierf ik nu  
wie zou me houden  
om voor altijd dichtbij

stierf ik nu  
wie zou me laten  
om te voelen dat ik vrij

Ik heb kaarsen meegenomen en rozenolie. De kaarsen zet ik neer op een campingtafeltje en schuif het naar de kanariekooi. Ik heb bloemen uit mijn tuin geplukt. De Japanse kers bloeit altijd rond Pasen en de bloemen zijn mooi. In volle pracht aan de boom, maar eens geplukt, verwelkt in een oogwenk. Het geeft voor mij de urgentie aan van wat we doen. Geen tijd te verliezen. Nu kan het nog, straks niet meer.

Een ritueel vraagt om een zorgvuldige inrichting van de ruimte. Ook nu, bij deze man die leeft op een betonnen vloer en tuinmeubels, wil ik schoonheid brengen. De schoonheid draagt het ritueel naar grotere hoogte, altijd. En zij troost. De kaarsen branden en de bloemen liggen, want ik ben een vaas vergeten en wil het hem niet vragen. Dat is prima en goed. Het gedicht vind ik op mijn telefoon. Die zet ik op vliegtuigstand met het gedicht open. Ik houd zijn schouders vast. We beginnen in stilte en dan lees ik het gedicht.

Ik steek de kaarsen aan en vraag voor wie ze branden. Hij noemt de namen van zijn overleden ouders en broer. En ook de naam van zijn oude vriend met wie hij al jaren in onmin leeft. Ik vraag hem naar zijn eigen, volledige naam en noem die bij het licht van de kaars. Dan pak ik de rozenolie en vertel dat al eeuwenlang mensen elkaar zegenen door olie te gieten op handen of hoofd. Dat dat een teken is van zorg. Van tevoren heb ik gevraagd of ik dat bij hem mag doen; hem zegenen met de kracht van liefde en het goede. Hij vindt dat fijn, want ook al is hij niet religieus, hij is wel spiritueel, zegt hij. Bij de zegening van zijn handen en hoofd zwijg ik. Hij pakt mijn handen vast. Hij zegt niets want dat lukt niet. We zijn samen en weten allebei: dit is voor het laatst. Ik sluit het ritueel af door voor hem te zingen. Ik heb mijn bluetooth speaker mee en zing voor hem *Het Dorp* van Wim Sonneveld. Op YouTube staat daarvan een karaokeversie.

Waarom dat lied? Hij is opgegroeid in een klein dorpje in Brabant en heeft altijd moeite gehad om te aarden in de moderniteit. Op deze manier probeer ik hem te bevestigen in dat gevoel van ontheemd zijn, dat zo kenmerkend is voor ouderen in deze tijd. Het contrast tussen vroeger en nu is voor hem bijna niet te overbruggen. Nu niet en eerder ook niet.

### Afsluiten

Het wordt voor mij tijd om te gaan. Thuis wacht de paasbrunch en een dochter die net jarig is geweest. Het is altijd lastig om weg te gaan bij iemand als ik weet dat ik hem waarschijnlijk niet meer levend zal zien. Dat aspect van mijn werk went niet en ik wil daar ook niet aan wennen. Palliatieve zorg heeft veel prachtige kanten maar deze kant vind ik zelf nog altijd moeilijk. Ik heb geleerd dat het beter is voor mij om na een ritueel niet te lang te blijven. Mensen krijgen dan de neiging om complimenten te geven of het wordt ongemakkelijk.

Ik neem afscheid.

“Kom je er zelf uit?”

“Ja hoor.”

“Trek je de deur goed achter je dicht?”

“Zal ik doen.”

### De app die niet meer kwam

Pasen is voor mij als protestants geestelijk verzorger een hoopvol feest. Op mijn werk voor mensen met een verstandelijke beperking, had ik de dag ervoor Pasen gevierd. Ik vertelde over de dood en dat het leven daar altijd weer in verschijnt, in doorschijnt. Dat het leven het laatste woord heeft.

In de eerste lijn, bij mensen thuis, en ook in de verstandelijk gehandicaptenzorg, speelt mijn eigen levensbeschouwing geen hoofdrol. Het gaat erom dat ik de ander ontmoet in zijn of haar eigen levensbeschouwelijke achtergrond. Toch ben ik in mijn ontmoetingen wel congruent met mijn eigen levensvisie en dat betekent voor mij: hoopvol over leven en dood.

Ik wacht op een appje van hem dat de verpleging is geweest. Het komt niet. Zijn WhatsApp-status blijft staan: laatst gez. vandaag om 12.43.

## Reflectie

Hoe kunnen we de rituele competentie, de rol van voorganger, vervullen bij mensen in de thuissituatie? Een actuele vraag sinds in 2018 het ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport via een subsidieregeling geestelijke verzorging thuis mogelijk heeft gemaakt (zie Kamerstukken II, 29509, nr. 68, 2018). Nadrukkelijk is deze subsidie niet bedoeld om de kerk of moskee aan huis te financieren: de scheiding tussen kerk en staat blijft een vaststaand feit.

Bij het voeren van gesprekken bij mensen thuis, is het van belang om als geestelijk verzorger zelf ook initiatief te nemen en een ritueel voor te stellen. Veel mensen zijn zich er niet van bewust dat een ritueel tot de mogelijkheden behoort. Ze missen door de verregaande secularisatie de taal en de rituele gevoeligheid. Ook hebben veel mensen nog sterk kerkelijke associaties bij een ritueel.

Hoe kan een geestelijk verzorger de rituele behoefte herkennen bij mensen? En welke rituelen zijn geschikt? Hierbij heb ik veel gehad aan de ervaring die ik al 18 jaar heb opgedaan in de verstandelijk gehandicaptenzorg. In deze vorm van zorgverlening is taligheid een lastig instrument om contact te maken. Mensen met een verstandelijke beperking communiceren via al hun zintuigen; dit wordt wel totale communicatie genoemd. Door de grote aandacht voor lichaamsbeleving in mijn werk, heb ik rituelen ontwikkeld die aansluiten bij het zintuiglijk beleven. Deze blijken ook vaak helpend te zijn bij ernstig zieke mensen in de thuissituatie. Zo kwam ik erop om bij de casus die ik hierboven beschreef de rozenolie mee te nemen en de bloemen.

Hiermee heb ik de vraag nog niet beantwoord: hoe herken je de behoefte aan een ritueel? Ik ben mijzelf altijd bewust van dit aspect van mijn werk. Ik bied als geestelijk verzorger een luisterend oor, een troostend woord, rituelen en een goed gesprek.<sup>2</sup>

2 Dit is de kernboodschap van geestelijke verzorging thuis, zie ook Geestelijk Verzorgering (2021).

Na elk gesprek houd ik voor mijzelf een rapportage bij van het gesprek in deze vier dimensies. Ik heb hiervoor een format ontwikkeld dat ik gebruik voor mijn eigen verslaglegging. Zo ben ik mij na elk gesprek bewust van mijn luisterhouding, de bronnen van troost en hoop die een cliënt benoemt -of niet-, de kwaliteit van het gesprek én stel ik mezelf na elk gesprek de vraag of een ritueel deze begeleiding kan verdiepen of niet. En als het antwoord ja is, dan denk ik voor het volgend gesprek na over de aard van het ritueel dat ik kan bieden.

Voor mij is hierbij de benadering van de praktisch theoloog Gerben Heitink (1998) helpend. Hij onderscheidt vier functies in het pastoraat (wat ik breder opvat als geestelijke zorg), namelijk helen, bijstaan, begeleiden en verzoenen. Heitink vat helen op als het effect dat de relatie tussen cliënt en geestelijk verzorger heeft op het welbevinden in de ruimste zin van het woord. De tweede basale functie is bijstaan: hierin biedt de geestelijk verzorger troost en bemoediging in moeilijke omstandigheden. Begeleiden helpt mensen om zelfstandig eigen keuzes te maken op grond van hun eigen levensovertuiging. En verzoenen kan mensen helpen die vervreemd zijn van elkaar of van God (als zij in God geloven). In mijn visie zijn rituelen in alle vier de dimensies mogelijk, maar vooral bij helen en verzoenen. Het ritueel versterkt het gevoel van welbevinden en kan mensen dichterbij bij elkaar en/of bij God of een hogere macht brengen. In die zin heeft het ritueel een horizontale en een verticale dimensie. De horizontale dimensie gericht op verbinding met mensen en het bredere zingevingskader van een mens. De verticale dimensie gericht op de verbinding met het spirituele/goddelijke of met de immanente waarden die centraal staan in iemands leven.

Op basis van mijn werkervaring kan ik stellen dat een ritueel kan helpen om het gevoel van welbevinden bij een stervende en zijn of haar naasten te verhogen. Het heeft de kracht om voorbij woorden uit te drukken waar het in het leven ten diepste om gaat. Een goed uitgevoerd ritueel brengt de waarden van iemand op aansprekende wijze present in het moment. De richtlijn *Zingeving en spiritualiteit in de palliatieve fase (2.0)* stelt hierover: "Aandacht voor zingeving/spiritualiteit kan extra aangewezen zijn bij betekenisvolle momenten (zoals bijvoorbeeld verhuizing naar zorginstellingen en hospices, afscheidsritueel in de terminale fase), daarbij kunnen rituelen ter bekrachtiging van de patiënt en/of naaste(n) een belangrijke functie vervullen" (IKNL, 2018, p. 5).

Hierbij maak ik gebruik van de rijkdom van mijn eigen christelijke traditie en van de liturgische competentie op dit vlak die ik heb verworven door studie en praxis. Het ritueel van de ziekenzegening vind ik zeer helpend als raamwerk voor het bevorderen van heling en verzoening. Het

ordinarium (de volgorde van de handelingen) van de rite is altijd leidend, het proprium (de invulling) is aangepast aan de situatie en de levensbeschouwelijke context. Ik maak dankbaar gebruik van het *Dienstboek* (Protestantse Kerk in Nederland) met voorbeelden van ziekenzegeningen en voel me vrij deze aan te passen als de situatie dat vraagt.

Het ordinarium biedt houvast in de beleving van het ritueel en bestaat uit de volgende elementen:

- binnenkomen in de rituele ruimte (markering van het begin van het ritueel);
- eerste rituele handeling (al naar gelang de situatie is dit een tekst, kaars, gebed, gedicht);
- betrekken van de betrokkenen bij het ritueel (naasten, zieke), met als doel: verbinding tot stand brengen;
- lezen van een tekst, gedicht, Bijbeltekst of andere levensbeschouwelijke tekst;
- uitvoeren van de rituele handeling (handoplegging, kring vormen rondom de zieke). Aanraking is in vrijwel alle situaties een essentieel onderdeel van het ritueel;
- de naasten (indien aanwezig) voeren de rituele handeling ook uit als ze dit willen (handoplegging, andere vorm van aanraken);
- stilte, gebed, meditatief moment; en
- afsluiting van het ritueel.

Het proprium (het eigene van het ritueel in de specifieke context) kan volstrekt seculier zijn, christelijk of algemeen religieus/spiritueel. Het hangt van de geestelijk verzorger af en van diens eigen levensbeschouwelijke achtergrond wat hierin passend is. Voor islamitische geestelijk verzorgers zal het ritueel andere elementen bevatten dan voor een hindoeïstisch, humanistisch of institutioneel-niet-gezonden geestelijk verzorger. Ik vind het belangrijk dat geestelijk verzorgers die in de eerste lijn werkzaam zijn, goed nadenken over hun eigen levensbeschouwelijke kader van waaruit zij het werk doen. Dit mag ook van hen verwacht worden gezien de nadruk op de rituele en levensbeschouwelijke competenties die in de *Beeroepsstandaard geestelijk verzorger* (VGVZ) worden verwoord.

### **Eigene van rituelen in de thuissituatie**

Geestelijke verzorging in de thuissituatie is een werkveld dat nog volop in ontwikkeling is. De kerntaken van een geestelijk verzorger in de thuissituatie zijn volgens de subsidieregeling: het voeren van gesprekken, het geven van scholing aan professionals en/of vrijwilligers, het leiden van moreel beraad en het bijwonen van een multidisciplinair overleg (MDO).

De rituele competentie heeft vooral haar plek in de eerste kerntaak, die van de gespreksvoering en begeleiding. Van de geestelijk verzorger mag verwacht worden dat zij ritueel competent is, bevoegd en bekwaam vanuit studie en eigen levensbeschouwing. Hierover stelt de Beroepsstandaard in 1.5.c als rol van de geestelijk verzorger: voorganger. “De geestelijk verzorger is voorganger in vieringen, bezinnende bijeenkomsten en rituelen” (VGVZ, 2015, p. 12).

Deze rol van voorganger wordt in de Beroepsstandaard gekoppeld aan de spirituele competentie: “ondersteuning kunnen bieden bij het aanboren en vernieuwen van spirituele en levensbeschouwelijke bronnen. Dat ondersteunt brede kennis van levensbeschouwelijke bronnen en het vermogen om die bronnen waar nodig te herijken en present te stellen in rituele handelingen en symbolische uitdrukkingwijzen” (p. 14).

Het is nodig om met collega's in intervisie te reflecteren op de verschillende rollen en competenties die horen bij het uitvoeren van het vak van geestelijk verzorger. Ik zou het heel passend vinden om voor geestelijk verzorgers in de thuissituatie intervisiegroepen te formeren waarbij er aandacht is voor diverse aspecten van het werk, waaronder ook het rituele aspect.

Zeker bij patiënten in de laatste levensfase kan een ritueel een zeer wezenlijk deel van de begeleiding uitmaken. Maar ook bij 50-plus cliënten kan een ritueel helpen om aan te duiden wat niet met woorden uit te drukken valt.

In de initiële opleiding, de post-initiële scholingen en in intervisie voor geestelijk verzorgers binnen dit nieuwe werkveld pleit ik voor aandacht voor deze competentie. De subsidieregeling is niet bedoeld om de pastoor of dominee te financieren bij mensen thuis, vanwege de scheiding van kerk en staat. De rituele rijkdom van de verschillende religieuze stromingen mag echter zeker wel haar invloed hebben op de werkzaamheden. Kerken voeren al eeuwen rituelen uit en hebben een schat aan ervaring en wijsheid hierover in huis, waar patiënten en hun naasten van kunnen profiteren.

Door de verbinding te maken met de praktische theologie van Heitink en de concepten van *proprium* en *ordinarium* uit de liturgiewetenschap, heb ik willen reflecteren op de competentie om rituelen uit te voeren, op de taal en het doel van het ritueel. Met behulp van de casusbeschrijving heb ik de praktijk willen verbinden met mijn eigen theoretisch kader.

Ik hoop dat mijn collega's en de opleidingen tot geestelijk verzorger dit hoofdstuk zien als een uitgestoken hand om de rituele competentie in de eerste lijn verder te ontwikkelen en erop te reflecteren.



## Referenties

- Dienstboek - een proeve. Schrift – Maaltijd – Gebed.* (1998). Boekencentrum.
- Geestelijke Verzorging. (2021, mei). *Geestelijke verzorging Thuis*.  
[https://geestelijkeverzorging.nl/wp-content/uploads/2021/05/2-pager\\_Geestelijke\\_Verzorging\\_Thuis\\_mei\\_2021.pdf](https://geestelijkeverzorging.nl/wp-content/uploads/2021/05/2-pager_Geestelijke_Verzorging_Thuis_mei_2021.pdf)
- Heitink, G. (1998). *Pastorale zorg. Theologie – differentiatie – praktijk*. Kok.
- IKNL (2018). *Zingeving en spiritualiteit in de palliatieve fase (2.0)*. IKNL.
- Kamerstukken II, 29509, nr. 68. (2018, 8 oktober). <https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/detail?id=2018Z17869&did=2018D48118>
- Morre, M. (2015). *Dons op mijn tanden*. Palmstag.
- Ritueel. (2021, 3 september). In *Wikipedia*. <https://nl.wikipedia.org/wiki/Ritueel>
- VGvZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGvZ. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>

# Proeftuin en oefenplaats

*Nelleke ten Napel-Roos*

Als ik nadenk over het onderwijs rondom rituelen, moet ik denken aan woorden als ‘proeftuin’ en ‘oefenplaats’. Werken met rituelen is een mix van oud en nieuw, van tradities en nieuwe vormen. Van zoeken naar aansluiting bij de ander en voelen wat het met jouzelf doet. Het lijkt ook wel wat op koken: je volgt nauwkeurig een recept, maar je kunt ook improviseren. Sommige rituelen volgen nauwkeurig een aantal stappen die je niet zomaar kunt overslaan of door elkaar kunt gooien. Andere rituelen kun je wat meer vormgeven op gevoel, op intuïtie van wat er nodig en gepast is. Je bent er zelf helemaal bij betrokken, geen toeschouwer maar deelnemer. En wat vraagt dat dan van je? En wat doet dat met je?

Allemaal reuze boeiend om tijdens een opleiding met elkaar over in gesprek te gaan! Het heeft alles te maken met vragen als ‘wat geloof jij zelf eigenlijk?’, ‘waar sta je zelf?’, ‘wat is voor jou belangrijk en betekenisvol?’. Het betekent dat je te rade moet gaan bij jezelf en daarbij is de context van een opleiding bij uitstek een proeftuin en oefenplaats waarin je kennis kunt maken met andere ideeën, tradities en rituelen. Je kunt met elkaar de betekenis verkennen van oude en nieuwe rituelen. Je kunt samen onderzoeken in hoeverre het een voorwaarde is dat je zelf in een ritueel gelooft, er achter staat, om het uit te kunnen voeren. Je kunt het gesprek aangaan over hoe je ermee omgaat als je rituelen moet uitvoeren binnen een traditie die de jouwe niet is. Kan dat? Mag dat?

Vanuit het onderzoek wat ik doe onder geestelijk verzorgers die werken vanuit een bevoegdheidsverklaring van de RING-GV<sup>1</sup> (in plaats van met een zending van een kerkelijk of levensbeschouwelijk genootschap) zijn al dit soort vragen extra interessant! Dit is namelijk een doelgroep die ervoor kiest wat betreft het uitoefenen van de functie niet als representant op te treden van één bepaalde traditie. Hoe verhoud je je dan tot rituelen vanuit (oude) tradities en ben je volledig vrij om je eigen rituelen te bedenken? Ik hoop met het onderzoek waar ik mee bezig ben, meer inzicht te krijgen in de eigen spiritualiteit van deze groep geestelijk verzorgers. Het werken met rituelen heeft daar alles mee te maken!

1 Raad voor Institutioneel Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers.

# De rituele competentie van geestelijk verzorgers

## *Verbeelding, levensbeschouwelijke diversiteit en profetische rol*

*Erik Olsman & Sjaak Körver*

Deze bundel had als doel om inzicht te bieden in de rituele competentie van geestelijk verzorgers. Een belangrijk doel van het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging – een samenwerking tussen Tilburg School of Catholic Theology en Protestantse Theologische Universiteit – is om onderwijs, onderzoek en praktijken voortdurend op elkaar te betrekken. Zodoende bood het eerste deel inzicht in rituele praktijken en rituele competenties, waarna empirisch en theoretisch onderzoek volgde. Het derde deel richtte zich op onderwijs en het laatste deel had als doel om te reflecteren op de (aan- en afwezigheid van de) rituele competentie in de *Beroepsstandaard geestelijk verzorger* (VGVZ, 2015). Op verschillende plekken in deze bundel stonden dromen van promovendi aan verschillende universiteiten bovendien centraal: zij lieten hun verbeelding spreken. In deze slotbeschouwing doen we niet nog eens dunnetjes over wat anderen hiervoor al deden. We hebben ook niet de pretentie dat we het geheel van bijdragen eenvoudig kunnen synthetiseren. Wat we wel kunnen en zullen doen in dit hoofdstuk is enkele thema's uitlichten, die in de verschillende hoofdstukken niet of slechts zijdelings aan de orde kwamen, maar die van belang zijn bij de verdere uitwerking van en de reflectie op de rituele competentie van geestelijk verzorgers.

### **Verbeelding**

Wie over spiritualiteit, zingeving, levensbeschouwing of geloof nadenkt – centrale onderdelen van rituelen – komt onherroepelijk uit bij de rol van verbeelding. Joanna Wojtkowiak vestigde hier haar aandacht op in haar hoofdstuk over het (her) ontwerpen van rituelen. In een verwijzing naar een casestudy uit het ziekenhuis, schetste Renske Kruizinga hoe de term 'pastor' voor sommige mensen is gekoppeld aan verbeelding van het heilige, transcendente en/of God. In zijn hoofdstuk over een werkdefinitie stelde Sam Goyvaerts de vraag: "Op welke manier kunnen geestelijk verzorgers het mysterie verbeelden en mensen hiermee in contact brengen, of blijft het ritueel in de context van de geestelijke verzorging in de eerste plaats een copingmechanisme (VGVZ, 2015, p. 12)?" Riëtte Beurmanjer liet zien hoe voorgangers in oefeningen de transcendente werkelijkheid

kunnen betrekken, waarin het lichaam volop betrokken is. In zijn bijdrage maakte Sjaak Körver duidelijk dat rituelen een gastvrije ruimte bieden om te spelen, te spelen met alternatieve versies van de werkelijkheid. André Mulder wees erop dat een aankomend geestelijk verzorger – met het oog op hun rituele competentie – hun beeldende, symbolische en esthetische vaardigheden dienen te ontwikkelen. Tot slot merkte Annemarieke van der Woude op dat bij een passend ritueel, denken, voelen en ervaren als het ware ineenvloeien. Verbeelding blijkt dus een noodzakelijk ingrediënt in de eigen voorbereiding, het ontwerpen en begeleiden van een ritueel en in de verbeelding van het mysterie.

Verbeelding is niet louter de activiteit van een geïsoleerd subject, maar heeft juist betrekking op ons lichamelijk zijn in de wereld. Zij impliceert onze relaties met anderen en is dus intersubjectief (Van den Bossche, 2018, pp. 103-120). In zijn invloedrijke werk, schetst Hartmut Rosa iets vergelijkbaars. Hij ziet resonantie als antwoord op onze technologische, versnelde samenlevingen: een betrekking op de wereld, waarin subject en wereld zich wederzijds raken [berühren] en tegelijk transformeren (Rosa, 2019, p. 298; vergelijk Rosa, 2005). Hoewel het begrip zelden zo uitgebreid werd beschreven, is aandacht voor resonantie op zichzelf niet nieuw (Theissen, 2019, p. 694). Jeremy Begbie en Steven Guthrie gebruikten het bijvoorbeeld in hun bundel *Resonant Witness* (2011), waarin ze resonantie ook als centraal begrip voor de praktische theologie als geheel zagen, iets wat Christopher Rowland en Zoë Bennett (2006) ook reeds betoogden. Onlangs verscheen ook een Duitse studie, waarin het resonantiebegrip zoals door Rosa ontwikkeld, exemplarisch wordt toegepast op enkele rituelen uit verschillende religies en cultuurgebieden, waaruit blijkt hoe vruchtbaar dit begrip is in de context van religie en ritueel (Rüpke, 2021). Voor een uitgebreider overzicht van resonantie in geestelijke verzorging, spiritualiteit en praktische theologie: zie Erik Olsman (2021).

Wil verbeelding een plek krijgen in de voorbereiding, het ontwerp en de begeleiding van rituelen, uiteindelijk met het oog op de verbeelding van het mysterie, dan dient dit gestimuleerd te worden in onderwijs voor aankomend geestelijk verzorgers. In haar artikel *De lange achtste dag. Creativiteit in theologisch onderwijs en onderzoek* voert Alma Lanser-van der Velde (2007) een pleidooi om de creativiteit te stimuleren in onderwijssettings. Ze besluit haar beschouwing met de oproep elkaar te prikkelen met opdrachten die helpen onze ontwerpvermogens uit te leven en een speelruimte te creëren voor een ontdekkingsstocht in het veld van geloof en theologie. Aan dat laatste voegen wij het veld van de geestelijke verzorging toe. Het stimuleren van deze creativiteit, die helpt om de verbeelding rijker en veelzijdiger te maken, dient uiteraard een stevige verankering

te hebben in onderwijs en nascholing voor geestelijk verzorgers. Daarbij kan de specifieke expertise van geestelijk verzorgers op het gebied van wat ons zintuigelijk (en dus lichamelijk) raakt en beroert en wat verankerd ligt in levensbeschouwelijke bronnen, helpen: beelden, aanraking en tastzin, geuren, geluiden en smaken, die de creativiteit stimuleren en de verbeelding verrijken. Opmerkelijk in dit verband is dat juist een heel aantal dromen van promovendi over onderwijs in rituele competentie aansluiten op dit perspectief, onder andere door kennis te maken met rituele praktijken uit andere tradities, daadwerkelijk te oefenen in ritueel handelen, en een beroep doen op hun eigen verbeelding en niet uitsluitend de bekende paden aflopen. Het lezen van romans en gedichten, het bezoeken van toneel- en muziekvoorstellingen en van tentoonstellingen, het zich verdiepen in de beeldende kunsten: het zijn de speelruimtes voor verbeelding (Jongsma-Tieleman, 1996, 2002). Onderzoek wijst uit dat artsen-in-opleiding die kunstonderwijs krijgen betere diagnoses stellen, omdat zij beter – en vooral anders – leren kijken, empathischer zijn en zich meer rekenschap geven van de context van de patiënt (Van Paassen, 2021). Geestelijk verzorgers die voor zichzelf plekken creëren van creativiteit en verbeelding, kunnen vervolgens ook anderen helpen te ontdekken en steun te vinden in wat voor hen heilig of het mysterie is.

### **Levensbeschouwelijke diversiteit**

Toch roept dit ook de vraag op, die herhaaldelijk werd gesteld in de bijdragen, of en zo ja, hoe een geestelijk verzorger de ander kan begeleiden als er een groot verschil is in levensbeschouwing. Op basis van een literatuuronderzoek identificeerden collega's en ik (eerste auteur van dit hoofdstuk) twee hoofdcategorieën: normativiteit en bekwaamheid (Liefbroer et al., 2017). Normativiteit verwees naar de redenen om (geen) interlevensbeschouwelijke spirituele zorg aan te bieden. Daarbinnen waren twee benaderingen: een universalistische benadering hield in dat zorgverleners openstonden voor andere vormen van spiritualiteit dan hun eigen, waarbij geïnccludeerde studies levensbeschouwelijk verschil vaak als iets positiefs beschreven en participanten in hun onderzoek bijvoorbeeld interreligieuze gebeden uitspraken. In het eerdere hoofdstuk, over de ruimte die rituelen creëren, gaf ik (tweede auteur van dit hoofdstuk) daar ook al voorbeelden van. Particularisten, aan de andere kant, wilden vooral spirituele zorg verlenen aan mensen met een vergelijkbare levensbeschouwelijke achtergrond. Ze hadden daar verschillende redenen voor, zoals de ander niet te zeer willen beïnvloeden vanuit de eigen spiritualiteit of omdat zij geen 'verdunde vorm van spirituele zorg' willen verlenen.

Een gebed diende bij voorkeur te worden uitgesproken door iemand met dezelfde levensbeschouwing als de cliënt.

Bekwaamheid, de tweede categorie, ligt dicht bij de kern van onze bundel. Bekwaamheid betrof competenties van zorgverleners, inclusief geestelijk verzorgers, om interlevensbeschouwelijke zorg te verlenen, zoals het neutraliseren (benadrukken van overeenkomsten) en *code-switching* (bewegen tussen verschillende religieuze talen, symbolen en praktijken). Verschillende auteurs spraken daarnaast over het vermogen een derde relationele ruimte te creëren tussen de twee discoursen of werelden. Naast competenties speelde de context ook een grote rol. Belemmeringen om interlevensbeschouwelijke, spirituele zorg te verlenen waren: niet dezelfde taal machtig zijn, gender issues, terminologie waarmee de rol van geestelijk verzorger werd aangeduid. Op het niveau van de organisatie bleken alleen mogelijkheden te worden genoemd voor het verlenen van interlevensbeschouwelijke, spirituele zorg, wat volgens sommige auteurs deels samenhang met het gegeven dat alleen interlevensbeschouwelijke zorg financieel werd ondersteund (Liefbroer et al., 2017).

Onderliggend speelt hier nog een vraag: zijn de rituelen eigendom van iemand of iets? Met andere woorden, mag iemand zeggen: “Jij mag dit ritueel niet begeleiden!” Geen auteur in onze bundel lijkt deze vraag rechtstreeks te beantwoorden, al cirkelt menigeen er wel omheen. De een wijst op de traditie als een eigen stem met recht van spreken, die deze vraag mag of moet beantwoorden, een ander wil niet meteen over de beperkingen maar eerst over de mogelijkheden spreken. Weer een ander wijst op de authenticiteit of coherentie van de begeleider van het ritueel: het ritueel dient overeen te komen met de waarden van cliënt en geestelijk verzorger. Interessant is de bevinding van Anke Liefbroer en Joantine Berghuijs (2019) dat onder de 208 ondervraagde geestelijk verzorgers, de levensbeschouwelijke zending zelden gerelateerd was aan hoe zij interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging zagen, terwijl dat voor hun positie, werksetting en manier van werken wel gold. Ook waren de meeste van hen bereid om dergelijke zorg te verlenen. Ziekenhuispatiënten (N=209) in een andere Nederlandse studie evalueerden ontmoetingen met een geestelijk verzorger met dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond net zo positief als die een andere levensbeschouwelijke achtergrond hadden (Liefbroer & Nagel, 2021). Misschien speelt hier op de achtergrond de veronderstelling die Körper in deze bundel oproept, dat juist het ritueel een ruimte creëert waarin levensbeschouwelijke verschillen naar de achtergrond verschuiven, omdat de gedeelde existentiële vragen en dilemma's centraal staan.

Uiteraard dienen we hier rekening te houden met beperkingen van de studies, zoals de ondervertegenwoordiging van geestelijk verzorgers met islamitische, joodse of boeddhistische zendingen. Ook binnen deze bundel zien we een oververtegenwoordiging van auteurs die (deels) in de rooms-katholieke, protestantse of humanistische traditie staan. Verder werken verreweg de meeste geestelijk verzorgers in de zorg, waardoor hun stem dominant kan zijn in kwantitatief onderzoek. Als het desalniettemin zo is, dat levensbeschouwelijke zending inderdaad zelden gerelateerd is aan hoe geestelijk verzorgers interlevensbeschouwelijke, geestelijke verzorging zien, vraagt dit doordenking van bekwaamheid en bevoegdheid in een herziening van de Beroepsstandaard (VGVZ, 2015). Eveneens is er werk aan de winkel voor de geïnstitutionaliseerde levensbeschouwingen, die wij (auteurs van dit hoofdstuk) zelf ook in ons meedragen. Als het inderdaad waar is, dat zij nauwelijks meer invloed hebben op de praktijk van geestelijke verzorging, is het zaak dat zij het potentieel dat in hun bronnen besloten ligt, op een andere manier vruchtbaar (leren) maken voor cliënten en organisaties, en daarbij geestelijk verzorgers betrekken, die dat reeds op inspirerende wijze doen.

### **Profetische rol**

Een perspectief dat nauwelijks in de bijdragen aan de orde komt, is de profetische dimensie van spirituele zorg. (Hoe) kunnen rituelen een profetisch karakter hebben, dat de hyperindividualistische tendens van veel spirituele zorg overstijgt? In een recente studie zag ik [eerste auteur van dit hoofdstuk] hoe geestelijk verzorgers in palliatieve zorg nog steeds een profetisch geluid lieten horen. De vijf mannen en vijf vrouwen met diverse levensbeschouwelijke zendingen, inclusief Sector voor Institutioneel Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers, waren zeer kritisch op andere professionals die hoop probeerden te geven aan hun patiënten, zonder daarbij de wanhoop en het lijden van hun patiënt te erkennen. Zelf probeerden ze het uit te houden bij de hoop en wanhoop van hun patiënten, iets wat paradoxaal genoeg ook weer een bron van hoop voor patiënten kon worden (Olsman, 2020). Vergelijkbare gedachten zijn ook te vinden in andere (levensbeschouwelijke) bronnen, zoals het werk van Ernst Bloch (1968), Paulo Freire (1994) en Jürgen Moltmann (2005). Een ander voorbeeld is Riet Bons-Storm, die enkele decennia geleden liet zien hoe de positie van vrouwen in veel pastorale zorg inclusief de patriarchale, theologische en psychologische modellen van dat moment, ondergeschikt werd (1996). Het risico van de sterk geïndividualiseerde benaderingen in geestelijke verzorging en pastoraat wordt ook onderkend door de Amerikaanse praktisch-theologe Barbara McClure. Haar pleidooi is erop gericht



een veel sterkere structurele, systemische blik te ontwikkelen om te vermijden dat lijden gepersonaliseerd wordt en de structurele componenten uit beeld blijven (McClure, 2010). Een dergelijke kritiek geldt ook bij alle aanbod op de markt van spiritualiteit, meditatie en mindfulness – rituelen die vaak gericht zijn om mensen in deze tijd beter te laten functioneren in de neoliberale markteconomie: “Mediteren maakt een egoïstische klootzak niet verlicht” (Tempelman, 2021, p. 16).

Het Politiek Avondgebed van Dorothee Sölle, eind jaren zestig van de voorbije eeuw, past ook in deze lijn. In dit avondgebed waren politiek en theologie onlosmakelijk met elkaar verbonden. De kracht van dergelijke profetische rituelen was dat ze de zorg voor het individu overstegen en (tijdelijke) gemeenschappen creëerden die tot dan toe verzwegen of weggedrukte stemmen tot spreken brachten. Gebeden in liturgie hebben soms ook die functie. Stille tochten na een gewelddadige gebeurtenis zijn ook voorbeelden van profetische rituelen, waarin vooral de stille erkenning van het onrecht en de wanhoop worden gesymboliseerd. Uiteraard spelen geestelijk verzorgers dan niet altijd een rol en dat hoeft ook niet altijd. Maar ook in organisaties kunnen zich rampen of geweldsincidenten voordoen, waarin een geestelijk verzorger een rol kan spelen. Belangrijke vraag bij het (her) ontwerpen en begeleiden van rituelen, en de benodigde rituele competentie(s), is dan: waartoe dient het ritueel? Auteurs in de hoofdstukken hebben daar allerlei antwoorden opgegeven: kanalisering van emoties, gemeenschap creëren, markering van een grens(overgang), et cetera.

De profetische rol van rituelen komt in de buurt van de bezwerende rol, zoals de celreiniging na een suïcide (zie de bijdrage van Bersee, Deel 1). Het komt in de buurt van een overlap tussen wat Catherine Bell noemt: politieke riten en onheilsriten (1997, p. 94). Toch dekt dat nog niet helemaal de lading. Zouden geestelijk verzorgers bijvoorbeeld een rol kunnen spelen als in een klein, geseclariseerd dorp iemand een levensdelict pleegt met als gevolg het overlijden van een andere dorpsbewoner? Profetisch zou dan zijn: erkenning van dat de een onrecht heeft gedaan aan de ander, en daarmee aan de hele gemeenschap. Maar ook – en dat is veel spannender – erkenning van wat deze daad betekent voor de dader en diens familie, wat meer is dan symbolisering van schuld. Het door Erik Locht en Pieter Vos voorgestelde ritueel bij de terugkeer van uitgezonden militairen biedt een duidelijke aanzet in deze richting. Uiteraard is het stellen van vragen eenvoudiger dan deze beantwoorden. Maar als geestelijk verzorgers ook een profetische rol willen vervullen – en vele voelen zich daartoe geroepen vanuit hun levensbeschouwelijke bronnen – dienen ze na te denken over de publieke rol, inclusief de profetische



rol, die ze te vervullen hebben. Dat hoeft niet meteen een hele samenleving aan te gaan, maar juist vaak op lokaal niveau, binnen een organisatie of vereniging, kunnen ze een wezenlijke rol vervullen. Als ze deze rol op zich willen nemen, impliceert het dat geestelijk verzorgers reflecteren op profetische rituelen en de benodigde competenties om deze te ontwerpen, te begeleiden en te evalueren.

### Conclusie

Het is onmogelijk om deze bundel met een eenduidige conclusie af te sluiten. We concluderen dat er nog veel mogelijkheden zijn voor vervolg in praktijk, onderwijs en onderzoek. Wat dat laatste betreft denken we bijvoorbeeld aan het bestuderen van rituelen en rituele competentie van andere geestelijk verzorgers dan humanistische of christelijke. Daarnaast verdient de rituele competentie van geestelijk verzorgers bijzondere aandacht in situaties waarin mensen minder makkelijk mee kunnen doen met een ritueel, bijvoorbeeld door hun beperking(en). Wat het vergt van geestelijk verzorgers om alle deelnemers te laten participeren in een ritueel is überhaupt een belangrijk aandachtspunt, zowel in onderzoek, onderwijs als praktijk. Wij sluiten dit hoofdstuk af met de enigszins relativeerende bijdrage van Jos Moons, die wijst op de beperking van het telkens maar weer nieuwe rituelen bedenken en uitvoeren. Zolang de herhaling van een (serie) handeling(en) de ervaringen van deelnemers niet uitsluit maar insluit, kan het opnieuw uitvoeren van dezelfde rituelen veel goeds bewerkstelligen.

### Referenties

- Begbie, J. S., & Guthrie, S. R. (2011). *Resonant witness: Conversations between music and theology*. William B. Eerdmans.
- Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Bloch, E. (1968). *Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden. Erster Band. Kapitel 1-32*. Suhrkamp.
- Bons-Storm, R. (1996). *The incredible woman. Listening to women's silences in pastoral care and counseling*. Abingdon Press.
- Freire, P. (1994). *Pedagogy of hope. Reliving pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Jongsma-Tieleman, P. E. (1996). *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*. Kok.
- Jongsma-Tieleman, P. E. (2002). *Rituelen. Speelruimte voor de hoop. Wat rituelen (ons) doen*. Kok.
- Lanser-van der Velde, A. M. (2007). De lange achtste dag. Creativiteit in theologisch onderwijs en onderzoek. *Praktische Theologie: Nederlands Tijdschrift voor Pastorale Wetenschappen*, 34(1), 65-81.
- Liefbroer, A. I., & Berghuijs, J. (2019). Spiritual care for everyone? An analysis of personal and organizational differences in perceptions of religious diversity among spiritual caregivers. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 25(3), 110-129.

- Liefbroer, A. I., & Nagel, I. (2021). Does faith concordance matter? A comparison of clients' perceptions in same versus interfaith spiritual care encounters with chaplains in hospitals. *Pastoral Psychology*, 70(4), 349-377.
- Liefbroer, A. I., Olsman, E., Ganzevoort R. R., & Etten-Jamaludin, F. S. van (2017). Interfaith spiritual care: A systematic review. *Journal of Religion and Health*, 56(5), 1776-1793.
- McClure, B. J. (2010). *Moving beyond individualism in pastoral care and counseling. Reflections on theory, theology, and practice*. Cascade Books.
- Moltmann, J. (2005). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (2. Aufl.). Gütersloh.
- Olsman, E. (2020). Witnesses of hope in times of despair: chaplains in palliative care. A qualitative study. *Journal of Health Care Chaplaincy* Epub ahead of print.
- Olsman, E. (2021). Resonance in a theo-poetics of practice in practical theology. *International Journal of Practical Theology*, in press.
- Paassen, D. van (2021). Het melkmeisje bloest niet. Kunstonderwijs voor studenten geneeskunde. *De Groene Amsterdammer*, 145(27), 42-45.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp.
- Rosa, H. (2019). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2. Aufl.). Suhrkamp.
- Rowland, C., & Bennett, Z. (2006). "Action is the life of all": The Bible and practical theology. *Practical Theology*, 150(1), 8-17.
- Rüpke, J. (2021). *Ritual als Resonanzerfahrung*. Kohlhammer.
- Tempelman, O. (2021). Meditatie helpt elke tegencultuur. *De Volkskrant*, 100(24 juli), 16-17 (Zaterdag & Opinie).
- Theissen, G. (2019). Religious experience: Experience of transparency and resonance. *Open Philosophy*, 2(1), 679-699.
- Van Den Bossche, M. (2018). *De zinnen van het leven: Of de kunst van het verstaan*. VUBPress.
- VGZVZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. VGZVZ. <https://vgzvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>

## Personalia

T. (Ton) Bersee was voorheen rk geestelijk verzorger bij het ministerie van Justitie en Veiligheid. Momenteel is hij vrijgevestigd geestelijk verzorger en psycholoog; [info@tonbersee.nl](mailto:info@tonbersee.nl)

H. (Riëtte) Beurmanjer is als bibliodansbegeleider en docente in De Kunst van het voorgaan werkzaam bij de Werkplaats voor dans en christelijke spiritualiteit in Amsterdam; [h.beurmanjer@planet.nl](mailto:h.beurmanjer@planet.nl)

M.-J. (Marie-José) van Bolhuis werkt ruim 20 jaar als geestelijk verzorger bij de GGZ-NHN; [m.vanbolhuis@ggz-nhn.nl](mailto:m.vanbolhuis@ggz-nhn.nl)

B. N. M. (Bernice) Brijan verricht promotieonderzoek naar de fenomenologie van verlies, rouw en herstel in de geestelijke gezondheidszorg aan de Tilburg School of Catholic Theology en de University of York en is werkzaam als docent aan Tilburg University; [b.n.m.brijan@tilburguniversity.edu](mailto:b.n.m.brijan@tilburguniversity.edu)

F. (Frans) Broekhoff was tot voor kort geestelijk verzorger in Isala ziekenhuis Zwolle en deelnemer aan het Case Studies Project Geestelijke Verzorging; [fransjgb@outlook.com](mailto:fransjgb@outlook.com)

A. D. M. (Fons) Flierman is adjunct-hoofdaalmoezenier bij de Dienst Geestelijke Verzorging bij het ministerie van Justitie en Veiligheid en rk-geestelijk verzorger in PI Grave; [f.flierman-pia@dji.minjus.nl](mailto:f.flierman-pia@dji.minjus.nl)

S. (Stefan) Gärtner is universitair docent praktische theologie aan de Tilburg School of Catholic Theology (Tilburg University); [s.gartner@tilburguniversity.edu](mailto:s.gartner@tilburguniversity.edu)

S. H. (Samuel) Goyvaerts is universitair docent liturgie en sacramenten aan de Tilburg School of Catholic Theology (Tilburg University); [s.h.goyvaerts@tilburguniversity.edu](mailto:s.h.goyvaerts@tilburguniversity.edu)

L. W. A. (Bart) Hetebrij was humanistisch geestelijk verzorger bij defensie. Momenteel is hij actief als vrijwilliger van het netwerk geestelijke verzorging Nederlands Veteraneninstituut en de Bond Nederlandse Militaire Oorlogs- en dienstslachtoffers; barthetebrij@hotmail.com

B. M. (Beatrijs) Hofland is werkzaam als geestelijk verzorger bij Park Zuiderhout en bij Zingeving op de kaart; beatrijs.hofland@gmail.com

M. J. M. (Martin) Hoondert is universitair hoofddocent rituele studies aan de Universiteit van Tilburg; m.j.m.hoondert@tilburguniversity.edu

D. D. C. (Deborah) de Koning is werkzaam als promovenda (gesubsidiëerd door NWO) aan de Tilburg University; d.d.c.dekoning@tilburguniversity.edu

J. W. G. (Sjaak) Körver was voorheen universitair hoofddocent geestelijke verzorging aan de Tilburg School of Catholic Theology en directeur van het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging; j.w.g.korver@tilburguniversity.edu

A. C. (Anieljah) de Kraker-Zijlstra verricht promotieonderzoek naar de rol van geestelijke verzorging bij rampen, in het bijzonder in het aardbevingsgebied in Groningen; A.C.de.Kraker-Zijlstra@rug.nl

R. (Renske) Kruizinga is universitair docent geestelijke verzorging bij de Universiteit voor Humanistiek, leerstoelgroep Humanistisch geestelijke verzorging studies voor een plurale samenleving; r.kruizinga@uvh.nl

F. H. (Erik) Locht is majoor (reservist) en docent op de School voor Vredesmissies op de legerplaats in Harskamp; fh.locht@mindef.nl

B. M. H. P. (Brenda) Mathijssen, religiewetenschapper, is universitair docent Psychologie, Cultuur en Religie aan de Rijksuniversiteit Groningen; brenda.mathijssen@rug.nl

J. H. M. (Jos) Moons is pastor in de Universitaire Parochie KU Leuven, docent aan de KU Leuven en onderzoeker voor de Tilburg University; jos.moons@kuleuven.be

B. (Betty) Morel is werkzaam bij Archipel zorggroep Eindhoven e.o., Stichting Sint Annaklooster en het Centrum voor Levensvragen Zuidoost

Brabant. Ze is voorzitter van de vakgroep hospice geestelijk verzorgers van de VGVZ; [bhmmorel@gmail.com](mailto:bhmmorel@gmail.com).

A. (André) Mulder is senior onderzoeker bij de bijzondere leerstoel Diaconie aan de Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam; [a2.mulder@pthu.nl](mailto:a2.mulder@pthu.nl)

N. (Nelleke) ten Napel-Roos is geestelijk verzorger in het Radboudumc en doet PhD-onderzoek naar de authentieke, doorleefde spiritualiteit en de levensbeschouwelijke competentie van geestelijk verzorgers die via een bevoegdheidsverklaring van de RING-GV werken; [nelleke.tennapel-roos@radboudumc.nl](mailto:nelleke.tennapel-roos@radboudumc.nl)

H. J. (Erik) Olsman is universitair hoofddocent geestelijke verzorging aan de Protestantse Theologische Universiteit, vice-directeur van het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging, en ethicus in een Regionale Toetsingscommissie Euthanasie; [h.j.olsman@pthu.nl](mailto:h.j.olsman@pthu.nl)

H. S. (Lenneke) Post is onderzoeker bij Amsterdam UMC. Zij verricht promotieonderzoek naar het werken met de spirituele autobiografie voor mensen met kanker bij de Faculteit Religie en Theologie van de VU; [h.post@amsterdamumc.nl](mailto:h.post@amsterdamumc.nl)

T. (Thomas) Quartier is hoogleraar liturgiewetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen en de KU Leuven en wetenschappelijk medewerker van het Titus Brandsma Instituut; [thomas.quartier@ru.nl](mailto:thomas.quartier@ru.nl)

X. J. S. (Sujin) Rosie is student aan de Radboud Universiteit (master Geestelijke Verzorging) en aan de Tilburg University (master Theologie). Ze werkt als student-assistent voor het UCGV; [x.j.s.rosie@tilburguniversity.edu](mailto:x.j.s.rosie@tilburguniversity.edu)

K. (Karin) Seijdell is protestants geestelijk verzorger bij Severinus (verstandelijk gehandicaptenzorg) te Veldhoven en bij het Centrum voor Levensvragen Zuidoost Brabant. Ze werkt als communicatiemedewerker voor de staf van de VGVZ; [info@zinlab.nl](mailto:info@zinlab.nl)

R. M. L. (Ralf) Smeets is beleidsmedewerker van de VGVZ; [rsmeets@vgvz.nl](mailto:rsmeets@vgvz.nl).

M. (Marieke) Termeer is geestelijk verzorger bij Lunet zorg in Zuidoost-Brabant; [m.termeer@lunetzorg.nl](mailto:m.termeer@lunetzorg.nl)

J. N. (Niels) den Toom doet PhD-onderzoek naar de invloed van deelname aan het Case Studies Project Geestelijke Verzorging op de professionaliteit van geestelijk verzorgers. Hiervoor was hij geestelijk verzorger in verschillende werkvelden; [j.n.toom@pthu.nl](mailto:j.n.toom@pthu.nl)

P. H. (Pieter) Vos is als bijzonder hoogleraar protestantse geestelijke verzorging bij de krijgsmacht en universitair hoofddocent ethiek verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam en Groningen; [phvos@pthu.nl](mailto:phvos@pthu.nl)

M. N. (Martin) Walton is emeritus-hoogleraar geestelijke verzorging aan de Protestantse Theologische Universiteit; [mwalton@pthu.nl](mailto:mwalton@pthu.nl)

I. R. (Iris) Wierstra verricht promotieonderzoek naar levensbeschouwelijkheid en professionaliteit van geestelijk verzorgers in de gezondheidszorg aan de Universiteit voor Humanistiek; [i.wierstra@uvh.nl](mailto:i.wierstra@uvh.nl)

J. (Joanna) Wojtkowiak is universitair docent psychologische en levensbeschouwelijke aspecten van existentiële begeleiding aan de Universiteit voor Humanistiek; [j.wojtkowiak@uvh.nl](mailto:j.wojtkowiak@uvh.nl)

H. J. M. (Annemarieke) van der Woude is remonstrants predikant in Oosterbeek. Daarvoor werkte zij tien jaar als geestelijk verzorger in een verpleeghuis. In 2020 en 2021 was zij practicumdocent in de master Geestelijke Verzorging aan de Radboud Universiteit; [annemarieke.vanderwoude@ru.nl](mailto:annemarieke.vanderwoude@ru.nl)

J. (Joke) Zuidema is ambulante predikant in Velsen-Zuid, destijds werkzaam als geestelijk verzorger bij Envida; [jokezuidema@home.nl](mailto:jokezuidema@home.nl)

