

Samen zetten we een stap

Een exploratief etnografisch onderzoek naar
kinderherdenkingsbijeenkomsten in de
Nederlandse universitair medisch centra

Afstudeerscriptie voor de Master Geestelijke Verzorging

Job-Jan ten Horn

Eerste begeleider: dr. N.M. Hijweege

Tweede begeleider: dr. W.R. Arfman

Augustus 2015

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Methode.....	5
Doelstelling.....	6
Theoretische inbedding.....	6
Hoofdstukindeling scriptie	7
Hoofdstuk 1 Herdenken in Nederland	8
1.1 Verschuivingen op de religieuze kaart van Nederland.....	8
1.2 Dynamiek binnen het rituele veld	10
1.3 Herdenken in Nederland	12
Hoofdstuk 2 Ritualiteit	17
2.1 Rituele definities en het onderzoeksveld <i>ritual studies</i>	17
2.1.2 Het onderzoeksveld <i>ritual studies</i> nader toegelicht	20
2.2 Rituele repertoires.....	21
2.3 Drie functies, een functiedriehoek.....	23
2.3.1 Sociale functie	24
2.3.2 Noëtische functie	25
2.3.3 Psychohygiënische functie	25
2.4 Drie spanningsvelden in hedendaagse herdenkrituelen.....	27
2.5 Conclusies.....	30
Hoofdstuk 3 Methodologie	31
3.1 Data verzamelen.....	31
3.1.1 Participerende observatie	31
3.1.2 Interviews	32
3.1.3 Conclusie	35
3.2 Data categoriseren en analyseren.....	35
Hoofdstuk 4 Herdenken in de publieke ruimte van het universitair medisch centrum.....	37
4.1 Het universitair medisch centrum.....	37
4.2 De kinderafdeling	39
Hoofdstuk 5 Rituele repertoires en functies	41

5.1 De bouwstenen van de kinderherdenking; de rituele elementen	41
5.2 Verschillende rollen en <i>beliefs</i> in de herdenking	50
5.2.1 Verschillende rollen tijdens de kinderherdenking	51
5.2.2 <i>Beliefs</i> in kaart aan de hand van symbolen en de boodschap van de herdenking	54
5.3 Beoogde functies.....	59
Hoofdstuk 6 Functiedriehoek, overgangsrITueel en conclusies	62
6.1 De drie onderdelen van de herdenking, een rite de passage?.....	62
6.2 De functionaliteit van de kinderherdenking.....	65
6.3 Een viertal spanningsvelden in de kinderherdenking	69
Hoofdstuk 7 Conclusies en discussie	72
Discussie	75
Bijlagen	78
Bijlage 1 Interviewschema.....	78
Bibliografie	80

Inleiding

Er zijn vele soorten rituelen. Van seculier tot religieus, gericht op het individu of op de groep, alledaagse rituelen of niet-alledaagse rituelen. Iedere cultuur kent zijn eigen rituelen, ieder mens kent zijn eigen geritualiseerde gedrag; op veel plekken en tijden is ritueel gedrag te vinden. Rituelen zijn in de Nederlandse samenleving de laatste jaren zichtbaar aanwezig. Na een 'rituele crisis' in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw, lijkt er nu sprake te zijn van een overvloed aan rituelen. De vorm en inhoud van de rituelen is daarbij sterk veranderd en er zijn ook vele nieuwe rituele vormen ontstaan (o.a. Lukken 1999, Quartier 2010, Venbrux 2008, Post 2010). Tijdens belangrijke momenten in het leven zijn rituelen eerder regel dan uitzondering. Voorbeelden hiervan zijn een huwelijksviering, een vijftigste verjaardag, de geboorte van een baby en uitvaarten. In het bijzonder het begin en het einde van het leven worden omkleed met veel rituelen. En daarbij valt op dat met name de dood mensen voor een mysterie stelt waar zij veelal, op rituele wijze, een (algemeen) religieuze uitdrukking aan geven (Lukken 1999, 273).

Rituelen behoren tot het instrumentarium van de geestelijk verzorger. Zowel in individueel als groepsverband wordt hier veelvuldig gebruik van gemaakt. In de beroepsstandaard van de Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen (VGVZ) is te lezen dat het 'voorgaan en omgaan met liturgie en ritueel, zowel individueel als groepsgewijs' als een van de kerntaken van de geestelijk verzorger wordt beschouwd (VGVZ 2002). Dat het werken met rituelen een kerntaak is betekent echter niet dat dit voor iedere geestelijk verzorger vanzelfsprekend is. Zo is het bijvoorbeeld voor de algemeen en humanistisch geestelijk verzorger, in vergelijking met religieus gebonden geestelijk verzorgers, minder vanzelfsprekend dat zij met rituelen werken. Dit houdt verband met de relatie die rituelen van oudsher met religie hebben, een ritueel werd exclusief als religieuze praxis beschouwd. Mede door het gebruik van rituelen binnen de psychotherapie (v.d. Hart 1992) en grote veranderingen binnen het Nederlandse religieuze veld (o.a. Post 2010, Quartier 2010, Venbrux 2008), worden rituelen niet langer als exclusief religieus gezien.

Dit biedt mogelijkheden voor een algemeen geestelijk verzorger die niet vanzelfsprekend met collectieve rituelen werkt, aangezien er geen geïnstitutionaliseerde traditie is van waaruit deze geestelijk verzorger werkt. In individueel contact is het werken met rituelen voor de algemeen geestelijk verzorger toegankelijker aangezien er in samenspraak met de cliënt een ritueel kan worden opgesteld. Er kan zo onderzocht worden welke rituele repertoires aansluiten bij de achtergrond en situatie van de cliënt. Wanneer het gaat om een ritueel voor een groep is dit *hermeneutisch moment* echter niet te creëren. Dit roept de vraag op hoe een algemeen, collectief ritueel vorm krijgt waarbij rekening wordt gehouden met de identiteit van zowel vormgever als doelgroep.

In het bijzonder op het gebied van herdenken zijn verschillende nieuwe collectieve rituelen te zien (Post 2009, 136). Er is hier dermate veel dynamiek te zien dat er sprake is van een nieuw ritueel veld: het veld van collectieve herdenking (Arfman 2014). Een voorbeeld van een collectief herdenkritueel dat landelijke bekendheid heeft verworven en inmiddels door het hele land is verspreid, is Allerzielen Alom van kunstenaar Ida van der Lee. Deze bijeenkomsten vinden plaats op begraafplaatsen en nodigen uit om op creatieve wijze uitdrukking te geven aan rouw. De eerste herdenkingsrituelen buiten de muren van de kerk vonden echter plaats in de zorgsector. Het Antonius IJsselmonde verpleeghuis te Rotterdam was in 1990 de eerste. Vele volgden in de jaren hierna (Arfman 2014, 34).

Een ander voorbeeld van een collectief ritueel dat niet gevormd is rond één (levensbeschouwelijk) kader, is de kinderherdenkingsbijeenkomst (knb) die ziekenhuizen organiseren. Verschillende ziekenhuizen, waaronder de acht universitair medisch centra van Nederland, organiseren een dergelijke herdenking. Ieder universitair medisch centrum (umc) organiseert zijn eigen knb en geeft daar zijn eigen vorm aan. Het herdenkritueel is in eerste instantie bedoeld voor de ouders van de overleden kinderen. Veel van de ouders geven gehoor aan de uitnodiging de herdenking bij te wonen waardoor de zalen veelal vol zitten. In sommige ziekenhuizen is het exclusief voor de ouders, bij anderen worden ook familie en vrienden uitgenodigd. Wetende dat een groot gedeelte van de Nederlandse bevolking de kerk heeft verlaten, is het aannemelijk dat dit voor deze doelgroep ook het geval is. Het is daarbij overigens net zo aannemelijk dat er ook ouders zullen zijn die wel verbonden zijn aan een traditie. Duidelijk is in ieder geval dat op levensbeschouwelijk vlak een grote diversiteit bestaat bij de aanwezigen van kinderherdenkingsbijeenkomst. Dit stelt ons voor een aantal vragen.

Een ritueel dat gedeeld wordt met een groep vooronderstelt veelal dat er sprake is van een gedeeld interpretatiekader van waaruit het ritueel verstaan en begrepen wordt (Lukken 1999, Menken-Bekius 1998). Zoals hierboven geschetst is dat in het geval van de kinderherdenking niet aan de orde. Zowel het ritueel zelf als de doelgroep heeft geen vastomlijnd levensbeschouwelijk kader. Hoe kan het verlies van het kind geduid worden? Hoe kan dit, acht slaande op de grote diversiteit, in een collectief ritueel tot uitdrukking komen waar men zich in herkent? Welke rituele repertoires zijn hier voor handen?

Claudia Venhorst definieert in haar proefschrift *Muslims ritualising death in the Netherlands. Death rites in a small town context* (Nijmegen 2013) rituele repertoires als de rituele gereedschappen die beschikbaar zijn voor het construeren van een ritueel. Deze repertoires worden vervolgens verdeelt in vier verschillende categorieën: rituele elementen, -rollen, -*beliefs* en -narratieven

(Venhorst 2013, 20-25). In dit onderzoek ligt de nadruk op de interactie tussen de verschillende repertoires. Dit resulteert in de volgende hoofdvraag:

Hoe zetten geestelijk verzorgers rituele repertoires in voor de vormgeving van algemene kinderherdenkingsbijeenkomsten in de seculiere context van een universitair medisch centrum?

Om tot een antwoord te komen op de hoofdvraag zijn er een aantal deelvragen geformuleerd die moeten worden beantwoord.

- Welke invloed heeft de seculiere context van het universitair medisch centrum en de diverse doelgroep op het gebruik van rituele repertoires?
- Hoe wordt van rituele repertoires gebruik gemaakt voor het aanbrengen van structuur in de herdenking?
- Welke functies streven de geestelijk verzorgers na in het gebruik van rituele repertoires in de kinderherdenkingsbijeenkomst?
- Hoe wordt het gebruik van rituele repertoires door de geestelijk verzorgers gelegitimeerd?

Bij de beantwoording van de vraagstelling is de verzamelde data leidend. Deze zal uiteraard worden geanalyseerd aan de hand van relevante theorieën.

Method

De hierboven beschreven onderzoeksvragen worden beantwoord aan de hand van literatuurstudie en empirisch onderzoek. Het empirisch onderzoek bestaat voornamelijk uit acht interviews met de geestelijk verzorgers van de umc's die verantwoordelijk zijn voor de vormgeving en leiding van de kinderherdenkingsbijeenkomst. De interviews zijn afgenomen aan de hand van een semigestructureerd interviewschema. Voorafgaande de interviews is uitgebreide literatuurstudie gedaan om tot relevante interviewvragen te komen. Overige data zijn de acht 'liturgieën' van de verschillende herdenkingen en heb ik een tweetal herdenkingen bijgewoond. De verzamelde data worden geanalyseerd aan de hand van een theoretisch kader dat voor dit onderzoek is samengesteld op basis van algemeen aanvaarde theorieën op het gebied van ritualiteit. Daarbij is voornamelijk gebruik gemaakt van theorieën die afkomstig zijn uit de *ritual studies*, dit onderzoeksveld wordt verderop in de inleiding van verdere toelichting voorzien.

In de analyse komen theorie en data samen. Om de abstracte theoretische begrippen te operationaliseren worden indicatoren geformuleerd. Zo is bijvoorbeeld voor de operationalisering van het theoretische begrip *beliefs* naar de symboliek en de uitleg die de geestelijk verzorgers

hieraan geven, gekeken. In het methodisch hoofdstuk wordt dieper ingegaan op de operationalisering van de theoretische begrippen.

Doelstelling

Deze scriptie heeft zowel een wetenschappelijk als maatschappelijk doel. Het wetenschappelijke doel is een bijdrage te leveren aan de kennis over algemene, collectieve herdenkrituelen. Het onderzoek naar deze specifieke rituele vorm is niet talrijk (Quartier 2009b, 185). Als reden voor het lage aantal onderzoeken naar herdenkrituelen noemt Quartier dat binnen de bredere ritualisering van de dood, rouwrituelen in de minderheid zijn. Ten eerste omdat er geen kader is dat structuur biedt en vorm geeft aan de rouw. Bij stervens- en uitvaartrituelen wordt dit kader geboden door uitvaartondernemingen of geestelijk begeleiders, bij rouwrituelen was dit kader afwezig. En ten tweede ontbreekt de noodzaak je te verhouden tot de rouw waar die bij overlijden en uitvaart wel aanwezig is.¹ Dit maakt een theoretische doordenking van (rouw)rituelen in combinatie met empirische data uitermate interessant. De scriptie kan zo bijdragen aan de opvulling van een kennislacune.

Het maatschappelijke doel van deze scriptie is dat het geestelijk verzorgers, en in het bijzonder algemeen geestelijk verzorgers, handvatten wil geven voor het vormgeven van een algemeen en collectief ritueel. Voor algemeen geestelijk verzorgers is de vraag naar legitimiteit actueel aangezien het ambt gezien wordt als een waarborging van de officiële status van een geestelijk verzorger. Deze officiële status uit zich in een mandaat voor het uitvoeren van rituelen die een goede theologische grond hebben (Hijweege et al. 2011, 29-48). De kennis die dit onderzoek oplevert kan de legitimiteit van de algemeen geestelijk verzorger verstevigen aangezien het inzichtelijk maakt hoe een algemeen herdenkritueel vorm krijgt en wordt geleid; de kennis leidt tot legitimiteit.

Theoretische inbedding

Het theoretisch kader van het onderzoek komt voort uit de zogenaamde *ritual studies* en de literatuur rond ritualiteit binnen de geestelijke verzorging. De term *ritual studies* is eind jaren tachtig ontstaan en is een platform waar ritueel onderzoekers, vanuit verschillende wetenschappelijk disciplines, kennis uitwisselen. Het is daarmee zelf geen wetenschappelijke discipline of richting, het is een multidisciplinair onderzoeksveld met rituelen als centraal onderzoeksobject. Dit veld kan op twee manieren worden geduid (Post 2013, 175). Ten eerste is er een enge opvatting van *ritual studies* waarin antropologen en liturgisten actief zijn en theorieën van rituele performance en de

¹ Na het overlijden moet men zich verhouden met een levenloos lichaam. Bij een herdenking is het lichaam reeds begraven dan wel gecremeerd.

relatie met religie dominant zijn. Ten tweede is er een bredere opvatting van *ritual studies* waarin ruimte is voor alle wetenschappelijke disciplines (o.a. geschiedenis, cultuurstudies, taalstudies) die zich bezig houden met de bestudering van het ritueel. Het onderzoek kan zowel empirisch als theoretisch van aard zijn. Ik zie de enge opvatting van *ritual studies* als basis waarvan uit verschillende disciplines ritueel onderzoeken, ik maak in die zin geen onderscheid tussen een enge en brede opvatting van *ritual studies*. Dit doe ik aangezien er een aantal kenmerken aan *ritual studies* worden toegeschreven die voor beide velden gelden. Zo is de relatie tussen ritueel en religie dominant aanwezig, is er een multidisciplinair karakter, de sterke interesse in *theorizing ritual* en de nadruk op ritueel als performance en handeling. Dit onderzoek heeft een sterke verankering in die basis aangezien het de relatie tussen ritueel en religie onderzoekt en daarnaast de waarde van (symbolische) handelingen in kaart brengt. Daarnaast bieden de besproken theorieën een degelijke doordenking van algemene eigenschappen van het ritueel.

Hoofdstukindeling scriptie

Hoofdstuk één brengt de dynamiek binnen het Nederlandse rituele veld in kaart. Bijzondere aandacht is daarbij voor het veld van de herdenkingscultuur. Hoofdstuk twee richt zich op algemeen aanvaarde theorievorming omtrent rituelen. Daarin zal gekeken worden naar centrale kenmerken en functies van het ritueel. Tevens wordt een model van rituele repertoires gepresenteerd waarmee het de herdenking ontleed kan worden. Afsluitend worden een aantal spanningsvelden binnen hedendaagse herdenkrituelen aangestipt. Daarop volgt in hoofdstuk drie de methodische onderbouwing van het onderzoek. Hoofdstuk vier geeft een karaktersering van de publieke ruimte waarbinnen de khb plaatsvinden: het universitair medisch centrum en in het bijzonder de kinderafdeling. Het vijfde hoofdstuk presenteert de data aan de hand van de in hoofdstuk twee beschreven rituele repertoires. Hoofdstuk zes analyseert de data op basis van het theoretisch kader en hoofdstuk zeven presenteert de conclusies van het onderzoek en geeft aan een aanzet tot verder onderzoek en discussie.

Hoofdstuk 1 Herdenken in Nederland

Mensen in Nederland hebben een grote behoefte aan rituelen (Bernst, Dekker & de Hart 2007, 30). Oude rituele vormen veranderen of verdwijnen en nieuwe vormen zien het licht. Op vrijwel alle gebieden waar rituelen een rol spelen is dit proces te zien. Er is daarmee binnen het rituele veld van Nederland veel dynamiek te zien. Daarbij valt vooral de groei van het aantal rituelen binnen het publieke domein op. Het is een opmerkelijke constatering wanneer men zich bewust is van de secularisatie- en individualiseringsprocessen die binnen de Nederlandse samenleving dominant zijn geweest.

Dit hoofdstuk geeft een eerste aanzet dit opmerkelijke feit nader te onderzoeken. Het hoofdstuk begint met een beschrijving van de huidige religieuze kaart van Nederland en stipt daar een tweetal belangrijke ontwikkelingen in aan. Vervolgens wordt de dynamiek van het rituele veld besproken aan de hand van Paul Post' sacrale velden theorie. Afsluitend wordt er dieper ingegaan op een van de velden die Post noemt, het veld van de herdenkingscultuur. In deze beschrijving is in het bijzonder aandacht voor de collectieve herdenkingen die op verschillende plekken in het land worden georganiseerd.

1.1 Verschuivingen op de religieuze kaart van Nederland

In 2006 is het grootschalig onderzoek *Geloven in het publieke domein* in opdracht van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) gepubliceerd. Het onderzoek geeft, op basis van kwantitatieve data, een beeld van het Nederlandse religieuze veld. Het onderzoek toont een tweetal interessante tegenstellingen die de grote verschuivingen op religieus kaart van Nederland treffend duiden. Ten eerste is er de contradictie tussen enerzijds het secularisatieproces en anderzijds de terugkeer van religie. Of deze contradictie daadwerkelijk zo scherp is als in het rapport gesteld wordt is echter de vraag. Er zijn goede redenen om te denken dat deze (schijnbare) tegenstelling misleidend is. Religie verandert van vorm: het keert niet terug noch is het weggeweest. Het secularisatieproces vraagt om nuancering, het blijkt een uiterst complex proces en het is de vraag of het rapport deze nuancering biedt. Post concludeert met de stelling van Kim Knott dat er zowel meer religie als meer secularisering is in de hedendaagse samenleving (Post e.a. 2011, 15-16). Verderop zal dit met recente cijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek worden verduidelijkt.

De tweede tegenstelling die uit het onderzoek naar voren komt is die tussen het publieke en privé domein. Beide domeinen zijn in de Westerse wereld fluïde geworden. Dit betekent dat bijvoorbeeld in het geval van een ritueel, niet simpelweg gesteld kan worden dat deze zich in het privé domein afspeelt. Er is een overlap tussen privé en publieke domein in plaats van dat deze strikt van elkaar zijn gescheiden. Deze twee tegenstellingen hebben er aan bij gedragen dat de eerder genoemde spelregels voor rituelen sterk zijn veranderd.

De religieuze kaart van Nederland

Voor 1960 was het christelijke geloof een vanzelfsprekend onderdeel van het publieke leven. Een groot aantal mensen bezocht wekelijks de kerk, was actief binnen de eigen gemeente en trouwde met iemand vanuit dezelfde kerk. De Nederlandse samenleving was sterk verzuild. Tussen 1960 en 1980 veranderde dit. Over de hele breedte van de kerk, geen enkele gemeente ontspringt de dans, is een sterke daling te zien. Tabel 1 toont percentage kerkelijken per provincie, deze cijfers bevestigen deze daling. In iedere provincie is de daling te bespeuren, alleen in het ‘katholieke zuiden’ valt het verval enigszins mee. Of de ontkerkelijking betekent dat het aantal ongelovigen stijgt, is niet duidelijk. Zoals eerder gesteld is er geen correlatie tussen dalend aantal kerkleden en verlies aan geloof.

Tabel 1 Kerkelijken naar provincie, 1849–2013

	Groningen	Friesland	Drenthe	Overijssel	Flevoland	Gelderland	Utrecht	Noord-Holland	Zuid-Holland	Zeeland	Noord-Brabant	Limburg
	%											
1849	100	100	100	100		100	100	100	100	100	100	100
1879	99	99	100	100		100	100	100	100	100	100	100
1909	91	88	96	97		98	98	91	95	98	100	100
1930	78	77	89	88		94	88	71	83	94	99	96
1947	73	77	87	87		93	86	66	79	93	98	96
1960	71	76	84	85		91	83	63	77	92	98	96
1971	61	69	73	80	78	86	77	59	71	87	95	97
1987	47	66	61	73	54	74	64	50	61	69	85	86
1995	42	58	56	70	37	73	58	46	54	75	80	87
1999	41	53	50	66	50	65	56	43	54	63	76	86
2003	42	51	51	64	48	65	56	43	55	65	75	85
2008	37	48	49	62	52	62	54	44	55	59	73	82
2010	39	45	45	61	47	59	52	39	51	56	69	80
2011	37	48	45	58	44	56	48	39	50	54	68	77
2012	36	47	42	58	42	57	48	40	50	53	66	76
2013	37	46	40	57	46	56	49	40	50	57	67	76

Bron: Schmeets, H., *De religieuze kaart van Nederland 2010-2013*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2014)

Tabel 2 toont de percentages van verschillende religieuze groeperingen in Nederland in 2013. Net iets meer dan de helft, 53%, geeft aan bij een religieuze groep te horen. Opvallend is dat over de samenstelling van de groep ‘anders’, over alle provincies gemiddeld 5,2%, geen verdere informatie beschikbaar is. Op basis van voorgaande metingen van het CBS is het aannemelijk dat het hier voornamelijk gaat om evangelische groepen die zichzelf niet tot de PKN rekenen (Schmeets 2014, 4). De tabellen bevestigen de verschuivingen binnen het religieuze veld.

Tabel 2 Godsdienstige groepering naar provincie, 2013

	Geen	Katholiek	Hervormd	Gerefor- meerd	PKN	Islam	Joods	Hindoe	Boeddhist	Anders	%
Groningen	63,4	6,0	7,2	7,8	7,9	1,7	0,1	0,5	0,2	5,1	
Friesland	54,2	8,0	9,3	8,6	12,3	1,3	0,1	0,1	0,2	5,8	
Drenthe	59,6	10,7	11,3	6,6	5,6	0,4	0,1	0,1	0,1	5,8	
Overijssel	43,3	22,6	10,9	7,0	6,9	3,0	0,0	0,4	0,2	5,8	
Flevoland	54,5	14,1	4,7	5,9	6,4	6,1	0,2	1,2	0,4	6,5	
Gelderland	43,8	23,4	12,9	4,1	7,7	3,1	0,0	0,2	0,2	4,8	
Utrecht	51,4	17,4	8,7	4,0	6,6	4,5	0,2	0,5	0,5	6,4	
Noord-Holland	59,8	18,1	3,8	1,6	3,2	6,4	0,4	0,7	0,7	5,1	
Zuid-Holland	49,6	16,4	9,5	3,4	6,1	7,4	0,2	1,7	0,4	5,4	
Zeeland	42,9	18,4	12,9	8,2	8,6	1,4	0,0	0,0	0,6	6,8	
Noord-Brabant	33,4	53,8	2,6	0,7	2,2	4,4	0,0	0,3	0,4	2,2	
Limburg	22,5	67,8	1,0	0,3	1,1	4,4	0,1	0,2	0,2	2,8	

Bron: Schmeets, H., *De religieuze kaart van Nederland 2010-2013*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2014)

De groei van het aantal rituelen en de daling van het aantal kerkleden maakt duidelijk dat rituelen zich ook buiten de muren van de kerk afspelen. Waar voorheen de kerk de plek was voor rituelen zijn er blijkbaar nu ook andere plekken waar rituelen worden opgevoerd. Met andere woorden: de plek van het ritueel is verschoven en verschuift nog steeds binnen de samenleving. De volgende paragraaf brengt deze verschuiving of dynamiek nader in beeld.

1.2 Dynamiek binnen het rituele veld

De verschuiving van het ritueel in de Nederlandse samenleving wordt door Paul Post in kaart gebracht aan de hand van een viertal sacrale velden. Ieder veld heeft zijn eigen kwaliteiten en functies. Een veld refereert daarbij niet direct aan een gebied dat samenhang heeft door bepaalde grenzen zoals het huiselijke domein, het publieke domein of de stad. De velden hebben betrekking op gebieden die een samenhang hebben tussen plek en locatie, culturele praktijken en representaties als ideeën, idealen, dromen en visioenen. Aan deze samenhang ontleend het veld zijn identiteit (Post e.a. 2014, 249-251).

De vier velden die Post onderscheidt zijn het religieuze veld, het veld van de herdenkingscultuur, het culture veld en het veld van de vrije tijd cultuur². Naast hun specifieke eigenschappen hebben zij allen een zelfde basis: die van heling. Alle rituelen hebben deze kwaliteit die ook uitgelegd kan worden als coping of welzijn. In essentie hebben, volgens Post, alle rituelen te maken met het uitdrijven van kwaad en dood en brengen de rituelen daar een perspectief van hoop en genezing voor in de plaats. In eerdere versies van Post' velden theorie vormde dit aspect van 'heil en genezing' nog een eigen veld (Post 2011, 44-45). Nu is het de rode draad die alle velden met elkaar verbindt. Daarnaast hebben de velden, zoals gezegd, specifieke eigenschappen. De vier velden worden in onderstaande besproken.

² Vertaald uit het Engels van *field of leisure culture*.

Religieuze veld

Het religieuze veld spreekt wellicht voor zich. Dit veld is aanwezig in samenleving en cultuur in vormen als kerkgebouwen, aanbiddingsdiensten, geestelijken en rituele-religieuze experts. De situatie van het kerkgebouw staat symbool voor het gehele veld. In de komende jaren zullen 1200 kerkgebouwen overbodig zijn vanwege het dalend aantal (reguliere) kerkbezoekers (Post e.a. 2011, 22). Het ritueel van de zondagse dienst wordt niet meer goed bezocht. Opvallend is dat er wel interesse blijft in verschillende *rites de passage* zoals het vieren van de geboorte, eerste communie, huwelijk en uitvaart. Post stelt dat kerken en religieuze groepen 'ritueel kapitaal' bezitten dat hard nodig is in de huidige gesecculariseerde samenleving. Het vervult een behoefte die leeft bij veel mensen. Ook op moreel gebied lijkt de kerk een belangrijke rol te vervullen. Drie kwart van de samenleving ziet de kerk, altijd nog, als belangrijke hoeder van normen en waarden.

Veld van herdenkingscultuur

In het panorama van de huidige rituele dynamiek is verreweg de meeste beweging te zien binnen het veld van de herdenkingscultuur. Centraal kenmerk van dit veld is de omgang met het verleden. Het richt zich dus niet exclusief op rituelen rondom de dood (Post 2014, 250). In dit veld is innovatie en creativiteit te zien, maar ook spanningen en conflicten, met name op het gebied van herdenkingen. Binnen de herdenkingscultuur zijn rituelen omtrent de dood dominant. Mensen zoeken actief naar nieuwe rituele vormen om uitdrukking te geven aan hun rouw.

In deze nieuwe rituelen is veelal de biografie van de overledene leidend. Een belangrijke ontwikkeling hierin is, naast de geïndividualiseerde rituele vorm, dat er een ritueel repertoire opkomt dat ondersteund wordt door nieuwe vormen van collectiviteit. Lotgenotengroepen zijn hierin dominant. In navolging van aids/hiv herdenkingsdiensten, organiseren groepen hun eigen herdenking om hun doden te herdenken. Het aantal monumenten dat wordt opgericht voor specifieke doelgroepen stijgt ook sterk (Post e.a. 2011, 29). In paragraaf 1.3 wordt dieper ingegaan op dit specifieke onderdeel van de herdenkingscultuur.

Culturele veld en het veld van vrijetijd cultuur

De twee andere velden waar Post rituelen signaleert zijn het culturele veld en het veld van de vrijetijd cultuur. In het culturele veld zijn zaken als theater, film, kunstfestivals, muziekevenementen en ook architectuur gesitueerd. De grenzen ten opzichte van het veld van de vrijetijd cultuur zijn diffuus. Dit veld omvat alles wat wij in onze vrije tijd doen. Dit kan een wandeling zijn in het weekend, een vakantie, sporten, een amusementspark bezoeken, etc. Duidelijk is dat de grenzen tussen de verschillende velden in sommige gevallen eerder kunstmatig lijken dan dat zij werkelijk bestaan. De velden zijn zeer sterk met elkaar verbonden waardoor er verschillende impliciete en expliciete relaties bestaan tussen de velden

Concluderend is te zeggen dat de plek en vorm waar mensen ‘heil en genezing’ vinden in beweging is. Na de rituele crisis van de jaren zestig van de vorige eeuw lijkt er nu sprake te zijn van een overvloed aan diverse rituelen (Lukken 1999). Rituelen zijn (weer) zichtbaar aanwezig in de publieke ruimte. Nu het panorama van het rituele veld is geschetst richt ik mij op het veld dat voor dit onderzoek in het bijzonder relevant is: het veld van de herdenkingscultuur.

1.3 Herdenken in Nederland

De dood is een onderwerp dat leeft in Nederland (Venbrux e.a. 2008, 9). Vrijwel dagelijks is er aandacht voor de dood via verschillende media. Denk hierbij aan het katern *Het Nabestaan* dat vanaf april 2013 een jaar lang iedere zaterdag verscheen in het NRC Handelsblad. Of denk aan het BNN tv-programma *Over mijn lijk*. Vanuit de museumwereld is ook aandacht voor de dood. Dit blijkt uit de opening van het uitvaartmuseum *Tot Zover* te Amsterdam. Wetenschappelijk onderzoek naar de omgang met de dood heeft nieuw leven ingeblazen gekregen met de oprichting van het centrum voor Thanatologie aan de Radboud Universiteit (Ibidem).

In de vorige paragraaf is reeds kort benoemd dat mensen behoefte hebben om op rituele wijze uitdrukking te geven aan de dood en dat hierin een grote diversiteit aan rituele vormen is te zien. De religieuze traditie die decennia lang bepalend is geweest voor de vorm van rituelen is zijn monopolie positie kwijt. De biografie van de overledene of een mix van tradities dienen tegenwoordig ook als belangrijke bronnen voor de vormgeving van een ritueel. Hierdoor zijn er, rondom de dood in het bijzonder, veel nieuwe rituelen vormen ontstaan.

Het veld van de herdenkingscultuur, zoals Post deze beschrijft, blijft echter niet beperkt tot rituelen rondom de dood. Het veld heeft betrekking op hoe wij ons op verschillende wijze verhouden tot het verleden. De uitingsvormen hiervan kunnen diverse vormen hebben (Post 2011, 36-37). Echter beperk ik mij in de verdere uitwerking van dit veld wel tot de herdenkrituelen die zich rondom de dood afspelen. Ten eerste is hier de meeste activiteit en creativiteit te zien wat ons inzicht verschaft in de huidige rituele dynamiek. En ten tweede vragen andere facetten van het veld, bijvoorbeeld cultureel erfgoed, voor dit onderzoek niet om verdere uitwerking. In onderstaande worden diverse voorbeelden uitgewerkt die tonen in welke vormen het herdenken van de dood in de publieke ruimte aanwezig is.

Herdenkingsmonumenten

Sinds het jaar 2000 verschijnen er op verschillende plekken in het land herdenkingsmonumenten voor diverse doelgroepen. Een bekend voorbeeld hiervan is het Koningin Wilhelminabos. Dit bos herdenkt overledenen kankerpatiënten en nabestaanden kunnen een boom planten voor hun overleden dierbare. Daarnaast wordt de naam van de overledene op een glazen plaat vereeuwigd.

Rondom het plaatsen van de boom, een ceremonie die een keer per jaar plaatsvindt, voltrekt zich een collectief herdenk ritueel. Judith Tonnaer heeft het Koningin Wilhelminabos als casus genomen voor haar promotie onderzoek naar hedendaagse collectieve herdenkingsrituelen (Tonnear 2010). Andere voorbeelden van hedendaagse herdenkingsmonumenten zijn de vele bermmonumenten voor slachtoffers van verkeersongelukken en de monumenten voor vroeg gestorven of doodgeboren kinderen. Monumenten die al langere tijd zichtbaar zijn in de publieke ruimte zijn oorlogsmonumenten.

Stille tochten

Naast de toename van het aantal monumenten, neemt ook het aantal stille tochten toe. Dit zijn stille tochten die worden gehouden na een ramp of na een situatie van zinloos geweld. Deze tochten lijken recent toegevoegd aan het rituele (herdenk) repertoire. Echter blijkt het in stilte rouwen en herdenken een langere traditie te hebben in Nederland. De wortels van de stille tocht lijken te liggen in het religieuze ritueel van *stille omgangen* die jaarlijks werden en worden georganiseerd ter herdenking of viering van een gebeurtenis of heilige.

Zo vormden de katholieke stille omgangen de inspiratiebron voor de stille oorlogsherdenkingstochten die jaarlijks op 4 mei worden georganiseerd. Het idee was mensen hoop op een betere toekomst te geven en daarnaast gevoelens van saamhorigheid te versterken. Uit deze stille herdenkingstochten ontstond in de jaren zestig een ander type stille tocht: de protestmars. Er werd tegen diverse maatschappelijke thema's in stilte geprotesteerd. Hieruit ontwikkelde de tocht zich verder tot protest- en/of rouwtocht bij slachtoffers van zinloos geweld, na rampen of (jeugdige) verkeersdoden. Vanaf de jaren negentig is de stille tocht een breed gedragen begrip in de Nederlandse samenleving en is het een geaccepteerd rouw- en crisisritueel na een traumatische dood. Het is korte in tijd deel gaan uitmaken van het nationale rouwrepertoire (Margry in Venbrux e.a. 2008, 114-118)..

De stille tocht is een collectief ritueel als uiting van verdriet en rouw over wat een persoon of groep is overkomen. Dit verdriet wordt gedeeld door een ieder die zich hierbij betrokken voelt. Naast de uiting van verdriet en rouw zijn deze tochten ook drager van een breed gedragen gevoel van morele verontwaardiging. Het geeft dus een protestsignaal tegen datgene waar de stille tocht voor georganiseerd is. In deze gevoelens van verontwaardiging voelt men zich verbonden met elkaar, de mensen spreken zich, in stilte, uit voor de 'goede' zaak (Ibidem). Een stille tocht heeft zo verschillende functies die zich zowel op individueel, rouw en verdriet, als collectief, morele verontwaardiging en saamhorigheid, niveau afspelen.

Peter Jan Margry noemt als mogelijke oorzaak voor het ontstaan van deze stille tochten dat mensen in de huidige tijd niet in staat zijn om te gaan met *ontijdige, onlogische of niet-functionele ('zinloze) dood* (Margry in Venbrux e.a. 2008, 116). Door de groeiende technologische en medische

mogelijkheden is de dood in grote mate uit onze leven verbannen. Wanneer de dood zich dan toch aandient, helemaal op onredelijke of onverwachte wijze, dan is het verdriet des te groter en zijn er gevoelens van onrecht die gedeeld worden met de rest van de wereld. De stille tocht is hiervoor, aldus Margry, een effectief instrument.

Seculiere herdenkingsbijeenkomsten

Een derde voorbeeld van de opgebloeide herdenkingscultuur is de toename van het aantal (seculiere) herdenkingsbijeenkomsten. Zowel binnen de kerk als buiten de kerk worden deze bijeenkomsten goed bezocht. Steeds meer begraafplaatsen en crematoria organiseren één of twee maal per jaar een dag of avond waar de overledenen herdacht worden. Hoe deze herdenkingen vorm krijgen verschilt per locatie. Om een beeld te kunnen vormen van een dergelijke herdenking zal ik hier het seculiere en collectieve herdenkritueel *AllerZielenAlom* bespreken.

AllerZielenAlom is een ritueel dat is vormgegeven door kunstenaar Ida van der Lee. In 2005 organiseerde zij voor het eerst een herdenking, toen nog niet onder de naam *AllerZielenAlom*, waarbij kunst een belangrijke rol vervulde. Van der Lee werd geïnspireerd door een Allerzielen viering in Rome waar muziek en gedichten op een begraafplaats werden voorgedragen. Een andere inspiratiebron was de *Dias de los Muertos*, de Mexicaanse versie van Allerzielen. Op de begraafplaats is ten tijde van deze viering een hoop te beleven. Mensen maken de graven schoon en versieren deze vervolgens met bloemen. Vervolgens blijft men, samen met de familie, de hele nacht op de begraafplaats. Het idee van een dergelijk levendige begraafplaats waar de dood onderdeel van het leven is in plaats van dat het angst oproept, sprak van der Lee sterk aan (Arfman 2011, 26-27). Het was van der Lee haar idee om in samenwerking met andere kunstenaars verschillende kunstvormen aan te reiken om de doden mee te herdenken en eren. De eerste viering in 2005 trok ongeveer 1500 mensen. Sindsdien heeft het een vogelvlucht genomen; in 2008 waren er vijfduizend mensen aanwezig bij de herdenking en 2009 zestien verschillende *AllerZielenAlom* vieringen hebben plaatsgevonden (Arfman 2011, 10).

Door op verschillende locaties met verschillende kunstvormen te experimenteren heeft van der Lee een aantal waardevolle lessen geleerd. Een van de lessen was dat de begraafplaats gezien kan worden als een reflectie van de lokale gemeenschappen. Sommige kunstvormen werken wel op de ene locatie en niet op de andere. *AllerZielenAlom* is dus geen vaststaand concept dat op iedere locatie hetzelfde is. Een andere ontwikkeling die zich heeft voorgedaan is om de kunstvormen laagdrempelig te houden. Op die manier wordt de aanwezigen de kans geboden te participeren in een (kleine) rituele handeling (Arfman 2011, 29-34).

De *AllerZielenAlom* herdenking is een interessant voorbeeld dat verschillende aspecten laat zien van de huidige rituele dynamiek. Kenmerken van deze dynamiek die uit het voorbeeld zijn te destilleren is de diversiteit aan bronnen, de integratie van kunstvormen in het ritueel, het

dynamische karakter van het ritueel zelf en de actieve rol die de aanwezigen hebben met het uitvoeren van bepaalde handelingen. In het proefschrift *Ritual Dynamics in Late Modernity* (2014) van William Arfman staat de rituele dynamiek van hedendaagse herdenkrituelen, zowel kerkelijk als niet kerkelijk, centraal. Uit dit onderzoek blijkt onder andere dat er een veld van collectieve herdenkingen is ontstaan dat zowel katholieke, protestantse en algemene herdenkrituelen includeert.³

Ritueelveld van collectieve herdenking

Het rituele veld van collectieve herdenkingen includeert niet alle herdenk vormen waar groepen mensen bij betrokken zijn. Het woord 'collectief' heeft hier betrekking op zowel degene die herdenken als degene die herdacht worden (Arfman 2014, 15-16). Bij deze rituelen is iedereen welkom om te herdenken en daarnaast worden alle doden herdacht. Dat betekent dat een ritueel als *AllerZielenAlom* tot dit veld gerekend kan worden, net zoals katholieke en protestantse Allerzielen vieringen. Wanneer er een bepaalde groep mensen wordt herdacht, waaronder dus bijvoorbeeld de groep van deze studie: kinderen, hoort deze niet bij het veld van collectieve herdenking zoals Arfman deze definieert. Dit betekent echter niet dat de doordenking van de rituele dynamiek van deze rituelen niet bruikbaar is voor dit onderzoek. Twee punten van deze doordenking wil ik hier uitlichten.

Ten eerste stelt Arfman dat traditie een complexe rol heeft gespeeld in de vorming van het rituele veld. Hij spreekt over een *innovating with traditions* (Arfman 2014b, 293). Daarmee wordt bedoeld op een netwerk van opkomende, vernieuwende en verbonden (lokale) tradities. Er wordt zowel gebruik gemaakt van tradities en traditievorming is een doel. Arfman zegt: *Rather than traditions serving as guidelines for how ritual should be developed, an attitude which sociologist Edward Shils dubbed "substantive traditionality", traditions have become resources for creatively developing them. Rites are no longer part of a tradition; instead traditions are employed in ritualizing. In late modernity, tradition itself has seemingly become much more "dynamized"* (Arfman 2014, 88). Met andere woorden: niet alleen de rituelen zijn dynamisch, de tradities zelf zijn ook dynamisch gemaakt en zijn niet langer vaststaand.

Het tweede punt sluit aan bij deze dynamiek. Arfman introduceert de term *liquid ritualizing* (Arfman 2014b, 293-294) om de huidige omgang met rituele te karakteriseren. Deze omgang met rituelen is een reactie op de instabiliteit van de laat moderne tijd en wordt gecontrasteerd ten opzichte van *rooted ritualizing*. Kenmerken van *liquid ritualizing* zijn een open houding naar andere tradities bij de vormgeving van het ritueel, de waarde van sociale netwerken, de waarde van

³ Dit veld dient niet te worden verward met de velden van Post. Deze staan los van elkaar.

lokaliteit en het omarmen van instabiliteit als zowel een deugd als vloek. Het is interessant om te onderzoeken of en hoe deze centrale kenmerken van de huidige rituele dynamiek ook te zien zijn in de kinderherdenking.

Hoofdstuk 2 Ritualiteit

De kinderherdenkingsbijeenkomst is geen vanzelfsprekend ritueel. Het umc is geen gebruikelijke context voor een collectief (herdenk)ritueel en daarnaast is er geen traditie die het ritueel ondersteunt. En *normaliter* is het de traditie die het ritueel van legitimiteit voorziet (v. Uden & Pieper 2012, 8-9). Het is dus een vraag wat de kinderherdenkingsbijeenkomst kan legitimeren. Deze kan mogelijk gevonden worden in de effectiviteit die het ritueel heeft (Ibidem). Om deze effectiviteit te kunnen aantonen is het op de eerste plaats van belang kennis te hebben van rituelen en hun werking.⁴

Langs de weg van achtereenvolgens centrale kenmerken, functies en rituele repertoires wordt een theoretisch kader geformeerd waaruit blijkt wat een ritueel is, welke vormen een ritueel kan aannemen en op welke gebieden een ritueel functioneel kan zijn. Paragraaf 1 bespreekt diverse centrale kenmerken van rituelen. De tweede paragraaf richt zich op de effectiviteit van het ritueel en bespreekt een drietal functies die met elkaar in relatie staan in een functiedriehoek. Paragraaf drie werkt het concept *rituele repertoires* uit. Deze repertoires vormen een instrument waarmee de kinderherdenkingsbijeenkomst in kleinere onderdelen kan worden ontleed. Afsluitend worden een drietal spanningsvelden benoemd die in hedendaagse herdenkrituelen aanwezig zijn.

2.1 Rituele definities en het onderzoeksveld *ritual studies*

Rituelen zijn een van de oudste vormen van menselijke activiteit die wij kennen (Grimes 2000, 13). Alle culturen, alle mensen, hebben hun rituelen voor bepaalde gebeurtenissen in het leven of voor de regulering en structurering van de dagelijkse gang van zaken. Hierdoor bestaat er een grote veelheid en diversiteit aan rituelen. Het onderzoek naar de verschillende rituelen is tevens talrijk met als gevolg vele invalshoeken en concepten. Deze kunnen uiteraard niet allemaal worden besproken. In deze paragraaf bespreek ik (een deel van) het rituele onderzoeksveld. Daarbij maak ik gebruik van enkele definities die verschillende opvattingen aangaande het ritueel duidelijk maken en zo verschillende posities binnen het veld laten zien. De definities die ik zal bespreken in deze paragraaf zijn afkomstig uit het bredere onderzoeksveld van de *ritual studies*. Binnen dit veld wordt vanuit verschillende disciplines, voornamelijk antropologie, religiewetenschap en liturgiewetenschap, de wisselwerking tussen rituele praktijk en rituele theorie bestudeerd. Het vergelijkende aspect, een cross-culturele benadering en de interactie tussen ritueel en cultuur staan hierin centraal (Post 2006, 18).

⁴ Deze theorieën zijn niet specifiek gericht op herdenkingen maar zijn theorieën over rituelen in zijn algemeenheid.

Centrale kenmerken bij de definiëring van het ritueel

Ritueel wordt voor het eerst als zodanig gedefinieerd in de *Encyclopaedia Britannica* uit 1771. Het wordt hier gedefinieerd als ‘*a book directing the order and manner to be observed in celebrating religious ceremonies, and performing divine service in a particular church, diocese, order or the like*’ (Juchtmans 2008, 31). Vrij vertaald werd het ritueel beschouwd als een script voor een ceremonie die verbonden was aan een bepaalde godsdienst. In 1910, wanneer een nieuwe versie van de *Encyclopaedia Britannica* verschijnt, verandert de definitie van ritueel. Nu wordt het ritueel gedefinieerd als een ‘*type of routine behaviour that symbolizes or expresses something, and, as such relates differentially to individual consciousness and social organization.*’. Grootste verandering lijkt te zijn dat het ritueel niet langer een script is dat bepaald (religieus)gedrag voorschrijft. Het wordt nu gezien als een vorm van geroutineerd, symbolisch gedrag. Op dit punt, ritueel als symbolisch gedrag, bestaat binnen de literatuur grote eensgezindheid. Ritueel is voor alles een symbolisch handelen.

Het symbolisch handelen is een element binnen de definiëring van het ritueel dat breed gedragen wordt. Zo beschouwt bijvoorbeeld Gerard Lukken het symboliseren, naast dat rituelen een vorm van communicatie zijn, als basiselement van het ritueel (Lukken 1999, 18-33). Ronald Grimes, grondlegger van het onderzoeksveld *ritual studies*, stelt dat het ritueel niet zomaar een handelingsvorm is, het is een vorm van ‘*awareness, a form of consciousness*’ (Grimes 2000, 71-72). Mensen zijn volgens hem *symbol-driven animals, acting not only on the basis of what things are or do but what they mean. Symbols are tools with which we discover, construct and communicate meaning* (Ibidem). Er zijn zo drie kenmerken die in beide definities terug komen; symboliek, handelingen en communicatie. Deze kenmerken komen ook terug in het werk van onder andere Bell (1997), Menken-Bekius (1998) en Post (2011).

Beliefs van rituelen

De symbolische boodschap die een ritueel communiceert kent in sommige gevallen zijn wortels in een bepaalde traditie. De rol van traditie(s) of *beliefs* is een volgend kenmerk van rituelen. Over de aanwezigheid van (religieuze) *beliefs* verschillen de meningen echter binnen de *ritual studies*. Er zijn enerzijds auteurs die religie en ritueel met elkaar blijven verbinden (Juchtmans 2008, 39), anderzijds zijn er auteurs die het ritueel niet exclusief aan religie verbinden. In deze laatste visie kan ritueel worden toegepast op verschillende soorten gedrag, waaronder religieus gedrag. Deze opvatting wordt breed gedragen en het lijkt zo te zijn dat religie per definitie verbinden aan rituelen achterhaald is. Dit hangt samen met de veranderde opvatting over religie waarbij religie, net zoals de sociale structuur, niet als vaststaand iets wordt beschouwd maar als een dynamisch proces en niet los kan worden gezien van de mens (Juchtmans 2008, 52).

Het is echter niet duidelijk hoe er onderscheid gemaakt kan worden tussen religieuze en niet religieuze rituelen. Goedroen Juchtmans gebruikt in zijn proefschrift *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal* (Ridderkerk 2008) de term 'sacraliteit' om differentiaties aan te brengen in het, al dan niet, religieuze karakter van het ritueel.⁵ Op basis van zijn onderzoek naar huisrituelen komt hij tot een drietal categorieën: seculier, basaal sacraal en religieus.

Herhaling en structuur

Naast de nadruk op symbolisch handelen zijn er nog een tweetal eigenschappen die vaker terugkomen in de definiëring van het ritueel. Ten eerste is dit het repetitieve karakter van het ritueel en ten tweede de structuur van het ritueel. Het repetitieve karakter van het ritueel zorgt ervoor dat sociale structuren worden bevestigd en bestendigd. Door het uitvoeren van dezelfde handelingen wordt telkens eenzelfde betekenis opgeroepen, er ontstaat routine. Dit is een gedachte die zijn wortels heeft in het gedachtengoed van Emile Durkheim. Centraal in zijn gedachtengoed is de opvatting dat rituelen *rules of conduct* zijn en mensen duidelijk maakt hoe te handelen. Het bevestigt en bestendigt de sociale structuren (Bell 1997, 24). Kritiek op deze stelling is er onder andere van Grimes en Bell. Zij zien herhaling als een verschijnsel dat veel voorkomt bij rituelen, niet als een intrinsieke eigenschap. Hun belangrijkste kritiekpunt is dat rituelen niet slechts structuren bevestigen en bestendigen, maar deze ook veranderen. De sociale structuur is daarmee dynamisch in plaats van een statische eenheid. Dit punt is gebaseerd op het gedachtengoed van Victor Turner. Hij zag het ritueel als een sociaal drama waarin spanningen worden uitgedrukt en verholpen. De discussie over het repetitieve karakter van het ritueel en de gevolgen hiervan is binnen het onderzoeksveld nog altijd gaande (Juchtmans 2008, 37).

De dynamiek die het ritueel teweeg kan brengen uit zich in de structuur van het ritueel. In deze structuur kan een onderscheid gemaakt worden tussen interne- en externe structuur (Quartier 2010a 111, 2010c 139). Een klassiek voorbeeld van de interne structuur is de rite de passage zoals, reeds in het begin van de twintigste eeuw, beschreven door de Frans historicus Arnold van Gennep (1960). Volgens van Gennep kent ieder overgangsrитуeel drie fases: separatie, transformatie en incorporatie.⁶ De interne structuur van hedendaagse rituelen is echter niet langer zo gefixeerd als van Gennep doet voorkomen en Quartier stelt dat de interne structuur kan variëren afhankelijk van de betrokkenen en context van het ritueel (Quartier 2010, 111). Bovendien kan in een rite de passage de nadruk op een bepaalde fase liggen. Begravenissen benadrukken de separatiefase, huwelijken de incorporatie en initiatieriten de transformatie (Grimes 2000, 104).

⁵ In hoofdstuk 1 wordt deze term toegepast in de beschrijving van diverse velden.

⁶ Overgangsrituelen zijn rituelen die een overgang van de ene naar de andere levensfase markeren en begeleiden. Deze rituelen worden logischerwijs ingezet bij grote overgangen in het leven zoals geboorte, huwelijk en dood.

Een rite de passage kent drie centrale ideeën: de menselijke levensloop, de specifieke overgangsfase en de ervaring van rituele transformatie (Grimes 2000, 6). De suggestie is dat mensen een tamelijk uniforme levensloop kennen die een aantal overgangen bevat. Deze overgangen (kunnen) worden begeleid door rituelen, door rite de passages. Deze rituelen veranderen mensen in vrienden, pubers in volwassenen, verloofden in gehuwden en zo zijn er nog vele voorbeelden te geven. De rite de passages zijn gestileerde handelingen die als doel hebben een transformatie teweeg te brengen. Na het voltrekken van de rite de passage is het leven voor de participanten voor altijd anders. Er is een leven voor, en een leven na de rite de passage.

De externe structuur is de structuur die het ritueel teweeg brengt. Sinds de onderzoeken van de Franse socioloog Emile Durkheim is het duidelijk dat rituelen de sociale cohesie van een groep kunnen bevorderen. Het is daarbij wel de vraag wat de vorm van de groep is die het ritueel structureert. Gaat het om een statische gemeenschap of om een dynamisch netwerk? Victor Turner, en daarmee ook Quartier, legt de nadruk op de dynamiek die het ritueel teweeg kan brengen binnen het sociale netwerk.⁷ Zowel de interne- als externe structuur geven de participanten houvast, zeker tijdens overgangsrituelen, en brengt hen dicht bij elkaar. In een moderne context kunnen de uitingsvormen van deze structuren veel verschillende vormen aannemen (Idem). Samenvattend is te stellen dat de interne structuur de structuur is die het ritueel heeft en de externe structuur is de structuur die het ritueel aanbrengt in een groep.

2.1.2 Het onderzoeksveld *ritual studies* nader toelicht

Lange tijd was het enige ritueel dat wij kenden het christelijke ritueel en het is dan ook een logisch gevolg dat het onderzoek naar rituelen gedomineerd werd door liturgiewetenschappen. Inmiddels is het terrein van de rituele studies vele malen breder dan de bestudering van de liturgie. Een ontwikkeling die daar een belangrijke bijdrage heeft geleverd is de opkomst van zowel de sociologie als antropologie. Binnen de sociologie werd en wordt onderzocht welke invloed rituelen hebben op de ordening en structurering van de samenleving. Daarbij worden ook rituelen onderzocht die niet exclusief tot het religieuze domein behoren. De opkomst van de antropologie heeft de deur naar andere culturen, en daarmee andere rituelen, geopend. Het onderzoeksveld van de *ritual studies* richt zich op de bestudering van deze rituelen.

Grofweg is het onderzoeksveld van de *ritual studies* in twee hoofdstromingen op te delen; het functionalisme en het symbolisme. Binnen het functionalisme staat de interactie tussen rituelen en samenleving centraal. Het ritueel wordt hier gezien als een product van sociale relaties en heeft een ordende functie voor de samenleving. Dit maakt rituelen zinvol. Het symbolisme heeft als

⁷ In de vorige paragraaf is dit benoemd als 'sociaal drama'.

uitgangspunt dat rituelen van zichzelf betekenis hebben. De symboliek binnen rituelen vormt een onafhankelijk systeem waarmee, zoals met een taal, een bepaalde boodschap wordt gecommuniceerd (Bell 1997, 61). Dat neemt niet weg dat rituelen een functie kunnen vervullen rond sociale structuren. Het symbolisme kent dus functionele aspecten (Lukken 1999, 47). Dit onderzoek is te plaatsen binnen het symbolisme aangezien de interactie tussen de verschillende rituele repertoires binnen het ritueel centraal staan. Er wordt daarbij wel aandacht besteed aan de context en de invloed die deze (mogelijk) heeft op het ritueel, hier ligt echter niet de nadruk op.

2.2 Rituele repertoires

Om de kinderherdenking te kunnen duiden is er een instrument nodig waarmee de kinderherdenking kan worden ontleed. Een instrument waarmee de rituele praktijk van de herdenking op een gestructureerde wijze in kaart kan worden gebracht. Het concept ritueel repertoire is daarbij goed bruikbaar. Onder ritueel repertoire worden alle rituele middelen verstaan die voor handen zijn voor het construeren van een ritueel (Venhorst 2013, 25). In het proefschrift *Muslims ritualising death in the Netherlands. Death rites in a small town context* splitst Claudia Venhorst het concept ritueel repertoire verder op in rituele elementen, rollen, *beliefs* en narratieven. In onderstaande worden de elementen, rollen, *beliefs* en narratieven uitgewerkt.

Het rituele repertoire elementen bestaat uit tien verschillende onderdelen; handelingen, actoren, objecten, plekken, tijd, bronnen, attitudes/emoties/beliefs, taal, zintuigen en commentaar (Venhorst 2013, 32). Door deze verschillende rituele elementen te identificeren worden de bouwstenen van het ritueel duidelijk. Bovendien maakt de opdeling van het ritueel in observeerbare elementen het mogelijk de, eventueel complexe, rituele praktijk in kaart te brengen. Hierdoor wordt het mogelijk te ontdekken hoe bepaalde elementen met elkaar zijn verbonden en gestructureerd. Een laatste voordeel is dat het ons in staat stelt verschillende rituelen met elkaar te vergelijken. Ronald Grimes pleit in meerdere publicaties voor deze benadering van rituele elementen aangezien het een raamwerk biedt voor zowel observatie als interpretatie waarin het multidimensionale karakter van rituelen duidelijk naar voren komt (Venhorst 2013, 33).

Het volgende rituele repertoire is de rollen die in het ritueel zijn te onderscheiden. In bovenstaande zijn reeds de actoren van het ritueel genoemd. Deze actoren hebben tijdens het ritueel een specifieke rol of rituele identiteit. Venhorst richt zich in haar proefschrift volledig op de rol van de ritueel expert. In dit onderzoek zal naast de rol van de ritueel expert, de geestelijk verzorger, ook gekeken worden naar de rol van de overige actoren: de nabestaanden en medewerkers. Daarbij wordt in het bijzonder gekeken naar de handelingen die ieder van hen uitvoert.

Het derde rituele repertoire is die van *beliefs*; 'de gezichtspunten of religieuze perspectieven die verder kijken dan de realiteit van het dagelijkse leven' (Venhorst 2013, 71-72). Deze definitie is gebaseerd op werk van Clifford Geertz (1973). De *beliefs* vormen samen een mythe die in het ritueel tastbaar wordt gemaakt. Er is daarmee een relatie tussen rite en mythe waarin beiden elkaar vormen en sturen. De mythe kan orde aanbrengen in hoe mensen de wereld en ervaringen duiden. Venhorst maakt in het proefschrift een onderscheid tussen een collectieve en persoonlijke mythe. De collectieve mythe is gebaseerd op islamitische bronnen zoals de Koran. De persoonlijke mythe is per persoon verschillend en wordt gevormd door confrontatie(s) met de dood. Beide mythen worden in het ritueel verbonden aan bepaalde rituele elementen.

Voor dit onderzoek vragen de *beliefs* om een andere invalshoek dan die Venhorst toepast. De collectieve mythe die zij als uitgangspunt neemt lijkt in het geval van de kinderherdenking niet aanwezig. Mocht er toch sprake zijn van een collectieve mythe, dan wordt deze op voorhand niet geëxpliciteerd. Daarnaast zijn de persoonlijke mythes van de aanwezigen niet onderzocht. Om toch zicht te krijgen op de aanwezigheid van *beliefs*, mogelijkwerwijs in de vorm van een mythe, wordt naar de symboliek gekeken die in de herdenking wordt gebruikt. De symboliek heeft een betekenis die mogelijkwerwijs geworteld is in de *beliefs*. Het laatste rituele repertoire, de narratieven, is sterk verbonden met de *beliefs*. De narratieven geven inkijk in het wereldbeeld van de rituele participanten (Venhorst 2013, 96). Venhorst onderzoekt hoe persoonlijke en populaire narratieven invloed hebben op de rituele praktijk. Zij heeft hiervoor de participanten geïnterviewd. In deze scriptie worden de narratieven buiten beschouwing gelaten. Ten eerste omdat, in tegenstelling tot Venhorst, de organisatoren van het ritueel worden geïnterviewd en hun eigen wereldbeeld in het ritueel geen grote rol speelt. En de tweede reden is van praktische aard; gebrek aan ruimte heeft mij gedwongen keuzes te maken.

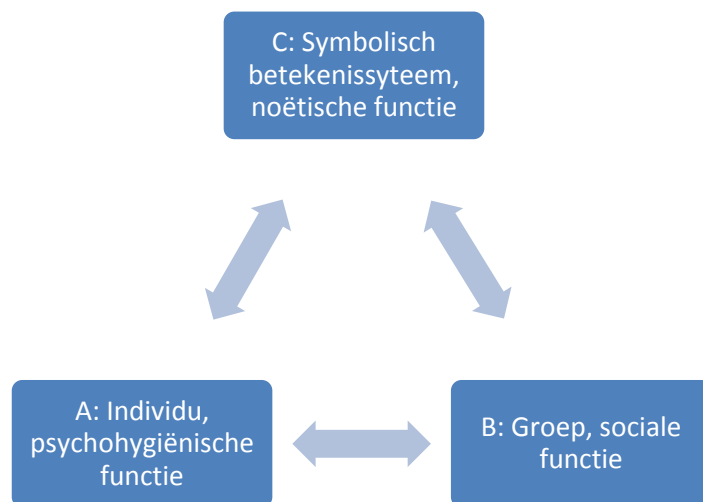
Aan de hand van de elementen, rollen en *beliefs* wordt de rituele praktijk van de kinderherdenkingsbijeenkomsten in kaart gebracht. Wanneer we deze drie rituele repertoires met elkaar in verbinding brengen wordt duidelijk welke dynamiek aanwezig is in de kinderherdenkingsbijeenkomsten. Deze dynamiek kan worden begrepen uit de context die in hoofdstuk 1 is geschetst en uit de spanningsvelden die in paragraaf 2.4 worden beschreven.

2.3 Drie functies, een functiedriehoek

Menken-Bekius heeft voor haar proefschrift *Rituelen in het individuele pastoraat* (Kampen 1998) onderzoek gedaan naar de effectiviteit en legitimiteit van rituelen in het pastoraat. Deze vraag heeft betrekking op hoofdzakelijk twee dimensies van een ritueel; levensbeschouwelijk (legitimiteit) en therapeutisch (effectiviteit). Het doel van Menken-Bekius haar onderzoek is handelingsstrategieën aan te dragen voor effectief en legitiem ritueel handelen in het individuele pastoraat. Het is daarmee een praktisch-theologisch onderzoek waarin een normatieve en functionele benadering wordt gehanteerd.

Voor rituelen bestaat, zoals in paragraaf 1 reeds duidelijk is geworden, niet één gestandaardiseerd classificatiesysteem. Dit wordt veroorzaakt door het ontbreken van consensus over een definitie van ritueel. Daarnaast zijn rituelen verbonden met de cultuur waarin ze zich afspelen en kunnen zodoende alleen in die context worden bestudeerd. De variëteit is te groot voor één classificatiesysteem. Er zijn wel algemene uitspraken te doen over de uitwerkingen die een ritueel hebben, er kan worden vastgesteld welke functies de rituelen hebben. Om inzicht te krijgen in de motieven van verschillend ritueel handelen heeft Menken-Bekius een functiedriehoek geformuleerd die drie verschillende functiegroepen omvat.

Alle functies van het ritueel zijn rondom drie polen te groeperen; het individu, de groep en het symbolische betekenisstelsel (Menken-Bekius 1998, 40-42). Bij ieder van deze polen horen functiegroepen; de psychohygiënische functie, de sociale functie en de noëtische functie. Deze drie polen en daaraan verbonden functies beïnvloeden elkaar. Figuur 1 geeft



Figuur 1: Functiedriehoek

deze clusters schematisch weer. Tussen de verschillende polen is interactie. De lijnen die de polen verbinden, worden door Menken-Bekius functielijnen genoemd. Iedere functielijn speelt in ieder ritueel een rol, in hoeverre deze een rol speelt verschilt per ritueel. De functiedriehoek kan de voorganger/ritueel begeleider helpen te bepalen welk soort ritueel handelen passend is voor de situatie. Een psychotherapeut zal vrijwel altijd actief zijn op de lijn A-B, terwijl de pastor of geestelijk

verzorger ook de C pool vertegenwoordigt. In onderstaande worden de 3 polen/functies uitgewerkt te beginnen met de sociale functie.

2.3.1 Sociale functie

De sociale functie heeft betrekking op de betekenis die het ritueel heeft voor een groep als geheel. In groepsrituelen wordt de identiteit van die groep uitgedrukt en verstevigd. Menken-Bekius stelt daarbij dat het gezin al als (kleine) groep kan worden beschouwd (Menken-Bekius 2001, 68). De sociale functie wordt theoretisch gedragen door de (rituele) theorieën van Durkheim en Turner. Zoals in paragraaf 2.1 reeds beschreven, maakt de theorie van Durkheim inzichtelijk hoe rituelen de sociale cohesie binnen een groep en/of samenleving, bestendigen en bevorderen. Victor Turner voegt hier aan toe dat rituelen ook sociale relaties kunnen vernieuwen, rituelen krijgen daarmee een dynamisch aspect. Rituelen produceren, versterken en vernieuwen collectieve (religieuze) voorstellingen en brengen daarmee ordening aan in de werkelijkheid en sociale relaties. Voor de sociale functie van rituelen geeft Menken-Bekius het concept *communitas* een centrale plek.

Het begrip *communitas* is gebaseerd op onderzoek van Victor Turner. In *The Ritual Process. Structure and Anti- Structure* (New York 1966) werkt hij dit begrip diepgaand uit en hij neemt Van Gennep' model van overgangsrutuelen als uitgangspunt en richt zich daarbij voornamelijk op de tweede fase. In deze fase, beter bekend als de liminale fase, wordt de overgang gemaakt die in het ritueel centraal staat. Tijdens deze fase verkeren de mensen in een liminale situatie waarin alle sociale structuren wegvallen. Deze periode wordt gekenmerkt door onduidelijkheid en onzekerheid en is veelal rijk aan symboliek die enig houvast geeft. Vanuit deze situatie ontstaat er tussen de liminale mensen een verbinding, oftewel *communitas*. Deze hier beschreven *communitas* wordt de existentiële of spontane *communitas* genoemd. Naast deze vorm onderscheidt Turner nog twee andere vormen *communitas*; de normatieve en de ideologische.

De normatieve *communitas* ontstaat bij een langer bestaande groep wanneer er nieuwe regels worden aangebracht. De ideologische *communitas* is gebaseerd op een utopie, op ideaalbeelden, en verandert na enige tijd in een gemeenschap. Turner stelt dat geen enkele samenlevingsvorm aan deze wetmatigheid kan ontsnappen. Echter, groepen kunnen niet zonder de steeds terugkerende spontane *communitas*. Dit wetende is het bij het vormgeven van een ritueel enerzijds van belang ruimte te geven aan de spontaniteit en anderzijds veilige kaders te creëren waarin dit kan gebeuren. In deze veilige kaders ligt de brug naar de noëtische functie.

2.3.2 Noëtische functie

De noëtische functie heeft betrekking op het symbolisch betekenisstelsel, pool C in de functiedriehoek.⁸ Er moet bij deze functie een onderscheid worden gemaakt tussen de inhoud van ideeën die mensen hebben bij de rituelen die zij uitvoeren en de wijze waarop in rituelen kennis wordt overgedragen. Deze kennis is niet slechts rationeel te duiden, het gaat om het geheel aan ervaringen die de levensbeschouwing vormen. De manier waarop de wereld of een bepaalde gebeurtenis geïnterpreteerd wordt. De noëtische functie biedt dus zicht op het wat en hoe van rituelen. Hierin ligt het hermeneutisch 'moment' besloten; een ritueel moet afgestemd zijn op de levensbeschouwing van de betrokkenen. Wanneer dat niet gebeurt, wordt datgene wat het ritueel uitdraagt waarschijnlijk niet begrepen.

Over het wat van rituelen kan alleen vanuit de situatie en traditie worden gesproken. Het hoe kan worden beantwoord door te kijken naar de vorm van interactie waarin mensen lichamelijk zijn betrokken op een andere werkelijkheid die in het ritueel wordt opgesteld. Tijdens het ritueel doet het hele lijf mee, er wordt niet alleen cognitief geleerd (Menken-Bekius 1998, 52). In het ritueel wordt een gedeelde werkelijkheid present gesteld en deze wordt op een bepaalde wijze overgebracht. Hoe deze begrepen wordt door de individuele betrokkene, is afhankelijk van diverse dingen, bijvoorbeeld ieders levensverhaal. Er is een interactie tussen de 'kennis' die wordt aangedragen en de 'kennis' waarmee het ritueel wordt verstaan. Vanuit dit gezichtspunt gezien is het doel van rituelen mensen hun eigen weg te leren vinden in de door het ritueel gepresenteerde werkelijkheid.

2.3.3 Psychohygiënische functie

De psychohygiënische functie heeft betrekking op het individu en is in figuur 1 pool A.⁹ Om helder voor ogen te krijgen hoe een ritueel een bijdrage kan leveren aan het psychisch welbevinden van een individu, bespreekt Menken-Bekius meerdere theorieën (Menken-Bekius 1998, 56-69). In verhouding met de andere functies, wordt de psychohygiënische van veel uitleg voorzien. Verklaring hiervoor is dat het onderzoek van Menken-Bekius zich richt op rituelen in het *individuele* pastoraat. De pastor balanceert hier tussen de rol van therapeut en rol van geestelijke. In onderstaande zal ik de belangrijkste eigenschappen van de psychohygiënische functie verwoorden.

Het eerste kenmerk is dat rituelen het bestaan structureren en ordenen. Rituelen markeren grote en kleine overgangen in het leven. Dit is al waar te nemen in een basaal voorbeeld als het naar bed brengen van kinderen. Deze dagelijkse gang naar het bed worden met rituelen begeleid zodat

⁸ Zie figuur 1.

⁹ Zie figuur 1.

het kind geholpen wordt de overgang te maken. Objecten spelen hierin een belangrijke rol. Het concept van de transitionele ruimte van D.W. Winnicot speelt hierin een belangrijke rol. Dit concept is onderdeel van de bredere object-relatietheorie (Menken-Bekius 2001, 65-66).

Winnicot ontdekte in zijn werk als kinderarts dat getraumatiseerde kinderen hun troost zochten in bepaalde objecten die voor hen een bepaalde, onvervangbare, betekenis symboliseerden. Zij hadden een bijzonder intense relatie met deze objecten, iets wat ook het geval is met kinderen en knuffels voor bij het slapen gaan. Winnicot stelt dat het van groot belang is voor het kind dat er ruimte is voor het spelen met dergelijke objecten, op die manier kan het 'zelf' zich goed ontwikkelen. Ook later in de ontwikkeling van het kind spelen de transitionele ruimte en overgangsobjecten een belangrijke rol. De object-relatietheorie maakt duidelijk hoe rituelen vanaf de geboorte mensen kunnen helpen bepaalde *bestaansambivalenties* te overbruggen. De rituelen bieden ruimte voor het uiten van emoties, helpen bij het aanleren van nieuwe rollen en identiteiten en versterken het zelfbeeld (Menken-Bekius 1998, 67-69).

Een tweede kenmerk van de psychohygiënische functie is dat rituelen een transformerende werking kunnen hebben (Menken-Bekius 2001, 66-67). Rituelen zorgen ervoor dat we bepaalde overgangen in ons leven bewust maken en dat deze ons daarmee transformeren. Bijvoorbeeld een geboorteritueel waar de ouders hun kind tonen aan vrienden en familie maakt dat de ouders zich meer vader en moeder voelen. De psychohygiënische functie versterkt de individuele betekenis van de transformatie. Het derde en laatste kenmerk is dat rituelen emoties kanaliseren. Hoe heftiger de emoties zijn, hoe sterker de behoefte aan een kanaal is waardoor de emoties geuit kunnen worden. In het bijzonder in crisissituaties is dit van belang en kunnen rituelen een coping functie hebben.

In bovenstaande is duidelijk geworden dat de psychohygiënische functie gericht is op het individu en een drietal centrale kenmerken kent. Ten eerste ordenen en structureren rituelen het bestaan, dit kunnen zowel grote als kleine overgangen zijn. Ten tweede kunnen rituelen een transformerende werking hebben op het individu. En ten derde biedt het ritueel een kanaal waardoor emoties geuit kunnen worden. Vanuit de psychohygiënische functie bezien staat het ritueel voornamelijk ten dienste van het geestelijk en psychisch welbevinden van de mens.

Resumerend is te stellen dat de functiedriehoek een instrument is dat helpt duidelijk te maken welk ritueel handelen past bij bepaalde situaties. De driehoek illustreert dat rituelen achtereenvolgens helpen bij het ordenen van ons leven, ons kennis bieden over onszelf en de wereld en een belangrijke rol spelen in ons geestelijk en psychisch welbevinden. In de volgende paragraaf wordt een instrument beschreven waarmee het ritueel kan worden ontleed waardoor het mogelijk wordt te analyseren op welke polen het ritueel functioneel is.

2.4 Drie spanningsvelden in hedendaagse herdenkrituelen

In de vorige paragrafen zijn algemeen erkende rituele theorieën besproken die toepasbaar zijn op allerlei rituele vormen. In deze paragraaf wordt de theorievorming toegespitst op één specifieke rituele vorm; herdenkrituelen. Aangezien in de vormgeving van hedendaagse herdenkrituelen een grote diversiteit aan rituele repertoires gebruikt wordt zijn deze rituelen interessante onderzoeksobjecten. Er is immers veel dynamiek. Zowel aan de Universiteit van Tilburg als de Radboud Universiteit in Nijmegen is een onderzoeksgroep ingericht voor de bestudering van deze rituelen. Een van de onderzoekers die veelvuldig onderzoek heeft gedaan naar hedendaagse herdenkrituelen in Nederland is Thomas Quartier. In zijn proefschrift *Bridging the Gap* (Nijmegen 2007) constateert Quartier dat in rouwrituelen, en daarmee herdenkrituelen, overgangsrutuelen zijn die drie ‘gaten’ overbruggen. Daarbij worden rouwrituelen gedefinieerd als rituelen die na de uitvaart plaatsvinden en een eigen ritueel repertoire hebben (Quartier 2009b, 185).

Door het overlijden van een geliefde worden de nabestaanden stevig door elkaar geschud. Zaken die voorheen vanzelfsprekend waren zijn dat niet meer. Deze zaken vragen om een herordening en rituelen lenen zich bij uitstek voor deze herordening. Gezien vanuit Van Gennepe's schema van rite de passage, oftewel overgangsrutuelen, functioneren rouwrituelen als re-integratie rituelen; de derde fase en/of categorie uit het schema (Quartier 2010a, 336). Quartier stelt drie zaken centraal die om herordening vragen; de relatie met de overledene, verhouding tot sociale omgeving en de relatie met een groter zingevingskader. Ieder van deze relaties kennen twee uitersten en het herdenkritueel beweegt zich als een *rituele slinger* tussen deze uitersten (Quartier 2009b). In onderstaande worden deze spanningsvelden verder uitgewerkt.

Relatie met de overledene: continuïteit - discontinuïteit

De eerste relatie, die met de overledene, beweegt zich over een schaal van continuïteit en discontinuïteit. Deze kan het beste begrepen worden vanuit psychologische rouwtheorie. De gangbare gedachten hierin was voorheen dat de overledene moest worden losgelaten om zo tot een afronding van de rouw te komen. Deze opvatting is volledig veranderd en het accent ligt tegenwoordig op het creëren van een doorgaande relatie met de overledene (Quartier 2010a, 336-337). Dit verschil is terug te zien in de herdenkrituelen.

In traditionele herdenkrituelen was de voornaamste taak van de rouwende de overledene los te laten. De dood stond centraal en niet de overleden persoon. De herdenking biedt beelden van een leven na de dood waarin de overledene geplaatst kan worden. Het gaat hierbij voornamelijk om de reis van de ziel, niet om de persoon. Deze vorm van herdenken waar de nadruk op het metafysische bestaan na de dood ligt wordt *pietas* genoemd. Bij niet traditionele herdenkingen is een ander beeld te zien. Hier wordt juist de persoon herdacht en het leven wat hij of zij op aarde heeft gehad. Deze

vorm van herdenken wordt *famas* genoemd. Participanten nemen bijvoorbeeld een attribuut mee dat de overleden persoon, en zijn of haar leven, symboliseert: een *linking object* (Quartier 2010a, 341).

In de *pietas* vorm wordt de relatie met de persoon beëindigd en wordt de ziel herdacht. Bij *famas* wordt de relatie met de persoon gecontinueerd en wordt de persoon herdacht. Met andere woorden: er is sprake van dan wel continuïteit of discontinuïteit. Op basis van empirisch onderzoek concludeert Quartier dat de tegenstelling tussen traditionele en niet traditionele herdenkingen op dit gebied (*pietas/famas*) minder scherp is dan verwacht. In traditionele herdenkingen is ruimte voor *famas* en in niet traditionele herdenkingen voor *pietas*.

Relatie met sociale omgeving: individueel - collectief

Het tweede spanningsveld is van sociale aard en beweegt zich over een schaal van individueel en collectief. Hier wordt gekeken hoe binnen rituele herdenk praktijken de nabestaanden zich tot hun sociale omgeving verhouden. Wanneer je er van uit gaat dat zij zich, door de transformatie die zij doormaken, in een liminale fase verkeren is het van belang te weten of en hoe de rituelen de sociale integratie bevorderen, de *communitas*. Is deze transformatie fase nog een sociale aangelegenheid? De traditionele verhouding tot de sociale omgeving verduidelijkt Quartier aan de hand van de Joodse rouwrituelen. Binnen deze rituelen wordt het collectieve, sociale aspect van rouw benadrukt. Familie en vrienden letten in tijden van rouw extra op elkaar. Daartegenover suggereert Quartier dat de huidige omgang met rouw is geprivatiseerd en daarmee geïndividualiseerd. Wanneer het op rouwen aankomt ligt het accent op het individuele en niet op het collectieve aspect (Quartier 2010a, 337).

Het is daarmee dan ook opvallend dat er veel nieuwe (collectieve) herdenkingsrituelen ontstaan. In welke mate geven herdenkingsbijeenkomsten vorm aan een nieuwe gemeenschap die mensen helpt te re-integreren in de samenleving? In het antwoord op deze vraag leent Quartier een term van Eric Venbrux, te weten: 'collectief individualisme'. Mensen komen in een ritueel samen om op een persoonlijke manier uitdrukking te geven aan hun rouw. Een interessant spanningsveld dat mogelijk ook aanwezig is in de kinderherdenking.

Relatie met zingevingskader: immanent - transcendent

Religie heeft altijd een belangrijke rol gespeeld in de omgang met de dood. Dit geldt uiteraard voor de traditionele rouwrituelen maar is ook te zien in nieuwe rituele vormen van populaire religie zoals ongebonden vormen van spiritualiteit waar mensen worden geïnspireerd de dood van een geliefde in een passend kader te zetten. Ondanks deze overeenkomst is er echter een groot verschil te zien. Traditionele herdenkingsrituelen bieden de nabestaanden verschillende beelden van een leven na de dood die een transcendent karakter hebben. Nabestaanden kunnen de overledene zo plaatsen in

bijvoorbeeld de hemel. Bij niet traditionele herdenkrituelen worden deze transcendente beelden niet per definitie aangereikt. De overledene wordt veelal in deze wereld geplaatst en niet in een transcendente wereld. In deze rituelen ligt de nadruk dus op immanentie in plaats van transcendentie, als dit onderscheid al gemaakt wordt.

Het is nu de vraag of niet traditionele herdenkrituelen bepaalde, en welke, religieuze concepten gebruiken, ondanks hun seculiere en amorfe karakter. Quartier introduceert als antwoord hierop de term gepersonaliseerde transcendentie: transcendente beelden worden gepersonaliseerd (Quartier 2010a, 346-347). Een voorbeeld hiervan is dat op een seculiere herdenking men werd uitgenodigd een briefje te schrijven aan de overleden persoon en deze in een daar aanwezige brievenbus te doen. De brievenbus was voorzien van witte vleugels, zoals bij een engel en er werd gesproken over 'post naar de hemel'. Het voorbeeld toont hoe traditionele concepten als een engel en de hemel persoonlijker worden gemaakt door middel van een brievenbus en het kunnen communiceren met de overledene. De persoonlijke transcendentie ontstaat uit concrete ervaringen uit het menselijke leven en kent dus een sterk immanent karakter.

Conclusie

Op basis van het empirisch onderzoek dat Quartier heeft uitgevoerd stelt hij dat het contrast tussen oude, traditionele, rouwrituelen en nieuwe, niet traditionele, rouwrituelen minder scherp is dan van te voren verwacht. Zo is de antithese tussen continuïteit en discontinuïteit niet correct; het centrale punt is dat discontinuïteit op symbolische wijze wordt uitgedrukt maar feitelijk continuïteit bevordert. Rouwrituelen transformeren, tegenwoordig op een gepersonaliseerde wijze maar de relatie verandert nog altijd.

Het contrast bij het tweede spanningsveld blijkt ook minder strikt. Zoals gezegd is *collectief individualisme* hier een bruikbare term. Het strikte individualisme bij nieuwe rouwrituelen blijkt niet te kloppen, er is wel degelijk behoefte aan een collectief. Echter niet zoals dat in traditionele zin gebruikelijk was, het is nu een samenzijn waarin op persoonlijke wijze uitdrukking kan worden gegeven aan de rouw.

Op het gebied van het derde spanningsveld blijkt wederom het contrast minder scherp. Veel herdenkrituelen, zowel traditioneel als niet traditioneel, bevatten elementen van transcendentie en personalisatie oftewel immanentie. Quartier is van mening dat het essentieel is dat rouwrituelen een kader bieden waarin de overledene geplaatst kan worden. Anders is er een gevaar dat de symboliek en daarbij horende communicatie worden gebagatelliseerd en weinig tot geen betekenis hebben. Persoonlijke transcendentie kan een dergelijk kader zijn.

Concluderend is vast te stellen dat er meer overlap is tussen traditionele en niet traditionele rouwrituelen als op voorhand was verwacht. Vanuit de theorie en historisch begrip is dit contrast wel aanwezig, wanneer er echter naar de huidige rituele herdenk praktijk wordt gekeken valt dit contrast grotendeels weg. In hoofdstuk zes zullen de drie dimensies en de daarbij horende rituele slinger van de kinderherdenkingsbijeenkomst worden onderzocht.

2.5 Conclusies

In dit hoofdstuk heb ik rituele theorieën besproken die handvatten bieden voor de ontleding van de rituele praktijk en voor de analyse van deze praktijk. Ten eerste bieden de centrale kenmerken die worden benoemd de basiskennis die nodig is om rituelen te begrijpen. Het is in de beschrijving van de kenmerken niet mijn bedoeling geweest een definitie van het ritueel te presenteren, iets wat door velen als onmogelijk wordt beschouwd.

Ten tweede wordt met de beschrijving van de rituele repertoires een instrument geboden waar de kinderherdenkingen mee kunnen worden ontleed. Met de rituele repertoires is er een afgebakend kader zodat de ontleding van de kinderherdenkingen gestructureerd is en er patronen zichtbaar kunnen worden. Ten derde wordt aan de hand van een functiedriehoek uiteengezet hoe en op welke gebieden een ritueel functionaliteit heeft. Deze kennis is van waarde aangezien de legitimering van de kinderherdenkingen naar alle waarschijnlijkheid gezocht moet worden in de effectiviteit die het ritueel heeft. Ten vierde en laatste bespreek ik een drietal spanningsvelden die aanwezig zijn in hedendaagse herdenkrituelen. Het is interessant te onderzoeken hoe deze spanningsvelden in de kinderherdenking aanwezig zijn en welke dynamiek er mogelijk nog meer aanwezig is in de kinderherdenking.

Het gehele theoretische raamwerk geeft mij de mogelijkheid tot een goede rituele 'diagnose' te komen van de kinderherdenkingsbijeenkomsten in de Nederlandse umc's. Daarnaast kan deze 'diagnose' in een breder kader, samen met de in hoofdstuk 1 beschreven theorieën, worden geplaatst die deze diagnose begrijpelijk maken of er juist vragen bij stellen.

Hoofdstuk 3 Methodologie

Dit hoofdstuk beschrijft de methodologie van het onderzoek. Zoals reeds in de inleiding en hoofdstuk twee is genoemd, kan dit onderzoek geplaatst worden binnen het onderzoeksveld van de *ritual studies*. Paul Post onderscheidt twee typen onderzoekers die binnen dit veld actief zijn. Ten eerste onderscheidt hij ritologen die sterk gericht zijn op theorie en methode en ten tweede onderzoekers die rituelen bestuderen vanuit de 'concrete casuïstiek' (Tonnaer 2010, 33). Dit onderzoek valt onder deze laatste groep.

Deze 'concrete casuïstiek' wordt met kwalitatieve onderzoeksmethoden in kaart gebracht, geordend en geanalyseerd. Kwalitatieve onderzoeksmethoden lenen zich door hun open en exploratieve aanpak goed voor het onderzoeken van een sociaal verschijnsel. Daarnaast zijn de kinderherdenkingen een relatief nieuw fenomeen wat begrijpelijk maakt dat het een exploratief onderzoek is, het onderzoek naar het fenomeen is nog pril en niet talrijk. In paragraaf 1 wordt beschreven welke dataverzameling methodieken zijn gebruikt. Paragraaf 2 beschrijft hoe de data is gecategoriseerd en geanalyseerd.

3.1 Data verzamelen

Een etnografie kan een liturgische bron op drie verschillende manieren in kaart brengen; aan de hand van de voorgeschreven of liturgische praktijk, ervaringsverhalen van betrokken personen en/of aan de hand van de daadwerkelijke rituele *performance* (Juchtmans 2008, xiv). De voorgeschreven of liturgische praktijk is doorgaans te vinden in teksten, ervaringsverhalen zijn door middel van interviews te bemachtigen en de *performance* kan worden bestudeerd door middel van participerende observatie. In dit onderzoek worden alle drie (bestuderen liturgie, interview en participerende observatie) de methoden toegepast voor de verzameling van data. De nadruk ligt hierbij echter sterk op de interviews. In onderstaande worden alle drie de bronnen van dataverzameling voor dit onderzoek van toelichting voorzien.

3.1.1 Participerende observatie

In de voorbereidingsfase van het onderzoek heb ik twee kinderherdenkingsbijeenkomsten bezocht (AMC en Erasmus). De data die ik hier heb verzameld heeft voornamelijk dienst gedaan als voorbereiding op de interviews. Door middel van beschrijvende observaties heb ik een eerste indruk kunnen vormen van de khb. Deze vorm van observatie vindt veelal plaats in het begin van het onderzoek. Vervolgens komen gefocuste en selectieve observaties (Spradley, Londen 1980, 34-35). Van deze laatste vormen is geen gebruik gemaakt in het onderzoek aangezien er verder geen participerende observatie is uitgevoerd.

In de twee herdenkingen heb ik op verschillende wijze geparticipeerd. Dit heeft te maken met een verschil in opzet van desbetreffende herdenkingen. Zo heb ik in Amsterdam actief kunnen participeren door naar voren te komen en een kaars te branden. In Rotterdam bleef mijn rol, net zoals alle overige aanwezigen, tot het aanwezig zijn. James Spradley spreekt in soortgelijke gevallen over passieve participatie.¹⁰ Het is hierdoor wel de vraag in hoeverre ik als onderzoeker een *insider* perspectief heb kunnen krijgen (Spradley 1980, 58-62). Goedroen Juchtmans haalt in zijn proefschrift Fiona Bowie aan op dit punt. Zij zegt *the lack of an insider (emic) interpretation of ritual symbols does not itself invalidate the attempt to look for correspondences between ritual action, social structure, myths, beliefs, and so on, but should alert the anthropologist to the possibility that the action itself, rather than any symbolic meaning, may be the point for the participants* (Bowie in Juchtmans 2008, 45). Vanuit dit perspectief gezien is participeren in het ritueel genoeg om te kunnen begrijpen wat er gebeurt in het ritueel.

Tijdens de herdenkingen heb ik korte aantekeningen kunnen maken die ik na afloop heb uitgewerkt. De hoeveelheid data die de participerende observatie daarmee heeft opgeleverd blijft bescheiden maar heeft wel degelijk invloed gehad op het verdere verloop van het onderzoek. Zo heeft het bijwonen van de herdenkingen ertoe geleid dat er in het onderzoek ook aandacht kwam voor de structuur van het ritueel. Dit onderwerp is vervolgens in interviews bevraagd en onderzocht door de bestudering van de *liturgieën*.

3.1.2 Interviews

De data die voor dit onderzoek is verzameld bestaat uit een achttal interviews. In de interviews was het doel zowel feitelijke als subjectieve informatie te vergaren. Feitelijke informatie richt zich op de hoeveelheid aanwezigen, de wijze van voorbereiding, het aantal medewerkers die daarbij helpt, etc. De subjectieve informatie richt zich meer op het ervaringsverhaal van de persoon als deelnemer of uitvoerder. Dit wordt ook wel het *ritual narrative* genoemd en Ronald Grimes was de eerste onderzoeker die het als bron opvoerde in de bestudering van het ritueel (Juchtmans 2008, xvii-xviii). Het richt zich op de betekenis van het ritueel voor de deelnemer of uitvoerder. Grimes zegt hierover: *'I do not approach ritual by way of ritual myth but by calling upon passage narratives, accounts told by individuals who narrate their experience of passage. There is no pretense of universality in these stories. They are idiosyncratic, selected not as representatives of specific traditions, much less of all humanity, but as engaging stories. They reveal the disappointments and joys of ritual with less artifice and more candor than either myths or how-to and theoretical literature'* (Grimes 2000, 9-10).

¹⁰ In totaal onderscheidt Spradley vijf verschillende gradaties van participatie. Van non-participatie tot volledige participatie (Spradley 1980, 58-62).

Dit citaat laat zien dat Grimes met een open vizier *ritual narratives* verzamelt om zo de betekenis(en) van het ritueel te onderzoeken. Dit open vizier is in dit onderzoek minder aanwezig aangezien de interviews toegespitst zijn op een aantal onderwerpen. Een andere kanttekening is dat ik in kaart probeer te brengen welke betekenis het ritueel beoogd uit te dragen, de persoonlijke betekenis van de geestelijk verzorger kan hierin een rol spelen. Door het open karakter en de nadruk op betekenis zijn de interviews desalniettemin als *ritual narratives* te beschouwen. In onderstaande worden diverse elementen van het interview uitgewerkt; het interviewschema, technische gegevens van het interview en een aantal feiten over de geïnterviewden.

Van onderzoeksvraag naar interviewvraag

Aan de hand van theoretische- en ruwe variabelen, of indicatoren, heb ik de (abstracte) hoofdvraag en deelvragen geoperationaliseerd naar interviewvragen wat resulteert in een interviewschema. Dit schema dient als handleiding tijdens de interviews en heeft daarmee grote invloed op de uitkomsten. Daarnaast helpt het de interviews te standaardiseren zodat de antwoorden met elkaar kunnen worden vergeleken. Er is om die reden logischerwijs bij ieder interview gebruik gemaakt van hetzelfde interviewschema. Er zijn verschillende soorten interviewschema's te onderscheiden (Emans 2002, 21-22). Het belangrijkste onderscheid is dat tussen een gestructureerd en ongestructureerd schema. Binnen een gestructureerd schema zijn de vragen vastgelegd, zowel de formulering als volgorde. Een ongestructureerd schema geeft daarentegen juist alle ruimte aan de woordkeuze van de interviewer tijdens het interview. Tussen deze twee uitersten bestaat ook een tussenvorm, het semigestructureerde interviewschema. In dit schema liggen de begin vragen van de verschillende onderwerpen die in het interview worden besproken vast. Vervolgens kan de interviewer aansluiten bij het antwoord van de respondent en hier op doorvragen. Ik heb gebruik gemaakt van een dergelijk schema. Met het semigestructureerde interviewschema is er een basisstructuur van waaruit gewerkt kan worden en is er bovendien ruimte dieper in te gaan op bepaalde onderwerpen die in desbetreffend interview naar voren komen. Beide zijn van groot belang voor een goed interview. De stappen die zijn gezet in de operationalisering van de centrale onderzoeksthema's tot meetbare data wordt in onderstaande uitgewerkt.

De vragen die in de interviews zijn gesteld zijn, zoals gezegd, afgeleid van de onderzoeksvragen. Deze vragen zijn niet direct goede interviewvragen (Kvale 1996, 130). Deze moeten worden vertaald naar vragen die concrete variabelen kunnen meten. Deze vertaling kan aan de hand van zogenaamde indiceringsmethoden. Deze methoden zijn achtereenvolgens *zelfbeschrijving*, *zoeken naar feiten*, *gedragsintenties en detaillering* (Emans 2002, 126). Detaillering is een methode die te combineren is met de overige drie. Van deze drie zijn er twee gebruikt bij het formuleren van interviewvragen: *zelfbeschrijving* en *zoeken naar feiten*. Ik heb voornamelijk naar

feiten gevraagd bij de beschrijving van de gang van zaken tijdens de khb. De zelfbeschrijving is gericht op het achterhalen van vooronderstellingen en betekenissen.

Technische gegevens interview

De eerste minuten van het interview zijn van groot belang (Kvale 1996, 128). De geïnterviewden vormt zich in deze minuten een beeld van de interviewer en van het onderwerp. Dit maakt dat een korte 'briefing' niet vergeten mag worden. Ieder interview ben ik daarom gestart met een uitleg van het onderzoek en vervolgens heb ik de procedure van het interview toegelicht. Het is in deze uitleg belangrijk dat de geïnterviewde duidelijk voor ogen heeft wat het onderwerp van het interview is zonder dat ik als onderzoeker bepaalde verwachtingen bloot geef. Dit zou de geïnterviewde kunnen sturen, iets dat duidelijk niet de bedoeling is. Om die reden heb ik in de uitleg de twee centrale onderwerpen van het onderzoek genoemd, de beoogde functie en de *levensbeschouwelijke* invulling van de khb, en ben ik verder niet inhoudelijk op de onderwerpen ingegaan. Na deze uitleg kregen de geïnterviewden de ruimte om vragen te stellen.

De gemiddelde tijdsduur van de interviews was zestig minuten. Het interviewschema was op deze tijdsduur afgestemd. Kvale stelt dat het belangrijk is de kaders van het interview duidelijk te schetsen: *the interviewee should be provided with a context for the interview by briefing before and debriefing afterwards* (Kvale 1996, 127). Deze tijdsafbakening heeft een aantal voordelen. Ten eerste weet de geïnterviewde waar hij of zij aan toe is. Doorgaans komt dit de concentratie ten goede. Ten tweede dwingt het mij als interviewer de leiding van het gesprek (strak) in handen te houden en ten derde en laatste geeft de tijdsdruk een bepaalde mate van urgentie.

Alle interviews zijn afgenomen in desbetreffend umc. In alle gevallen op de werkkamer van de geïnterviewde of in een gesprekskamer van de dienst geestelijke verzorging. Bijkomend voordeel van het interviewen op locatie is dat ik in vijf van de acht umc's de locatie van de kinderherdenking heb kunnen zien. Zeven van de acht interviews waren één op één interviews. In Nijmegen was dit niet het geval, er waren zowel twee interviewers als geïnterviewden. Een collega geestelijke verzorging student van de Universiteit van Utrecht had de kinderherdenkingsbijeenkomst ook gekozen als afstudeeronderzoek. Gevolg van deze opzet was dat ik een half uur had in plaats van een uur en moest ik een keuze maken uit de interviewvragen.

De interviews zijn allen opgenomen en tevens heb ik tijdens de interviews korte aantekeningen gemaakt. Direct na de interviews heb ik deze aantekeningen uitgewerkt. De opnames zijn volledig getranscribeerd.

De geïnterviewden

In de acht interviews die zijn afgenomen, zijn negen mensen geïnterviewd.¹¹ Ieder van deze negen personen is werkzaam als geestelijk verzorger. Zes van hen zijn vrouw en drie man. Twee van de negen werken exclusief in het kinderziekenhuis, de overige zeven zijn ook werkzaam op reguliere verpleegafdelingen. Allen doen ze hun werk als geestelijk verzorger vanuit een binding met een levensbeschouwelijk genootschap. Vier werken vanuit een protestantse achtergrond, drie zijn van humanistische huize en twee zijn katholiek. Het is niet verwonderlijk dat de geestelijk verzorgers allen werken vanuit een zendende instantie aangezien dit binnen academische ziekenhuizen gebruikelijk is.

3.1.3 Conclusie

Er is op drie verschillende manieren data verzameld; participerende observatie, bestudering liturgie en acht interviews. De interviews hebben daarbij verreweg het meeste data opgeleverd en zijn daarmee leidend in de beantwoording van de centrale vraagstelling van dit onderzoek. Hoe de verzamelde data wordt gecategoriseerd en geanalyseerd wordt in de volgende paragraaf verduidelijkt.

3.2 Data categoriseren en analyseren

Voor het categoriseren en analyseren van interviewdata beschrijft Steinar Kvale een drietal stappen; *meaning condensation*, *meaning categorisation* en *meaning interpretation* (Kvale 1996, 187-206). Deze stappen zijn toegepast in dit onderzoek. Onderstaande beschrijft hoe dit proces is verlopen en welke hulpmiddelen daarbij gebruikt zijn.

De *meaning condensation* behelst het inkorten van de transcripten. De acht interviews hebben vele pagina's transcript opgeleverd. Om deze hoeveelheid overzichtelijk te maken worden centrale thema's uit de interviews gedestilleerd. Er zijn hier nog geen kaders of categorieën die op de data worden toegepast. Dat is bij de tweede stap, *meaning categorisation*, anders. Kvale stelt dat de categorieën die worden gebruikt van tevoren kunnen worden ontwikkeld of tijdens de analyse ontstaan. Daarnaast kunnen de categorieën gebaseerd zijn op een theorie of uit de data zelf afkomstig zijn (Kvale 1996, 192). Voor de categorisering van de data heb ik de Claudia Venhorst' uitwerking van het concept *rituele repertoires* gevolgd. Zoals in hoofdstuk twee wordt uiteengezet deelt zij dit concept op in vier onderdelen; elementen, rollen, *beliefs* en narratieven. De eerste drie worden in dit onderzoek gebruikt, narratieven blijven buiten beschouwing.

¹¹ Zoals reeds in voorgaande was aangegeven zijn in het Radboud MC twee mensen geïnterviewd.

Aan de hand van de elementen is de verzamelde data op het gebied van de rituele praktijk gecategoriseerd. Er ontstaan op deze wijze verschillende bouwstenen waaruit het ritueel is opgebouwd. De bouwstenen van de verschillende herdenkingen zijn met elkaar te vergelijken en er kunnen zo bepaalde patronen en verschillen zichtbaar worden. Voor de interpretatie van de data, *meaning interpretation*, worden diverse theorieën toegepast die zich op verschillende niveaus afspelen. Daarbij wordt vanuit de concrete casuïstiek van de kinderherdenking, micro niveau, de stap gemaakt naar de maatschappelijke context van sacrale velden, macro niveau.

Hoofdstuk 4 Herdenken in de publieke ruimte van het universitair medisch centrum

Dit hoofdstuk beschrijft de context waarin de kinderherdenkingsbijeenkomst zich afspeelt; het universitair medisch centrum (umc)¹². Het doel is om te onderzoeken hoe de bijeenkomst te duiden of te verklaren is vanuit het beleid van de umc's. Het is op het eerste oog immers opvallend dat in een omgeving waar het adagium 'meten is weten' dominant is, ruimte is voor een collectief herdenkritueel als de kinderherdenkingsbijeenkomst. In hoofdstuk 2 is duidelijk geworden dat een ritueel altijd vanuit zijn context begrepen moet worden, er is een voortdurende interactie tussen cultus en cultuur. Het belang kennis te hebben van de context is daarmee evident.

Een belangrijke ontwikkeling die de hedendaagse zorgsector karakteriseert is de 'kwaliteit voor zorg aanpak'. Binnen deze aanpak is de waarborging van kwaliteit van groot belang; zorgverleners moeten kunnen verklaren wat ze doen en waarom ze het doen (Smeets 2006, 2-3). Er wordt veel aandacht besteed aan het waarborgen van deze kwaliteit door middel van registratie en controle. Het huidige zorgstelsel wordt gedreven door marktwerking en concurrentie en de acht umc's hebben hierin een belangrijke rol. Zij hebben een grote verantwoordelijkheid in het werken aan en ontwikkelen van effectieve en betaalbare zorg (NFU 2014, 12). Naast patiëntenzorg is er binnen de umc's, in samenwerking met desbetreffende medische faculteiten, veel aandacht voor onderzoek en onderwijs. In paragraaf 1 wordt een eerste introductie gegeven van deze centra. Paragraaf 2 geeft een beschrijving van een gemiddelde kinderafdeling.

4.1 Het universitair medisch centrum

Het ziekenhuis is een begrip waar ieder in zijn leven mee geconfronteerd is of wordt. Iedereen is wel eens in een ziekenhuis geweest en veel mensen hebben zelf in een ziekenhuis gelegen. Het zijn herinneringen die je sterk bijblijven. De typische geur, de vele witte jassen die er rond lopen en de voortdurende bedrijvigheid zijn voorbeelden die duidelijk maken dat er sprake is van een speciale plek. Wat het boven alles tot een speciale plek maakt is dat er mensen ziek zijn en behandeld worden. Vele van hen keren weer gezond naar huis, sommigen redden het niet en overlijden in het ziekenhuis. In het ziekenhuis worden zo vele verschillende dingen ervaren en kan het allerlei vragen en emoties oproepen. Ook voor de zorgverleners zelf. Deze paragraaf beschrijft globaal de acht universitair medisch centra die Nederland rijk is en beschrijft de bijzondere positie en functie die de umc's hebben in de Nederlandse zorg.

¹² In het vervolg van dit hoofdstuk zal de afkorting umc worden gebruikt wanneer er over universitair medisch centrum wordt gesproken.

Nederland telt acht universitair medische centra. In willekeurige volgorde zijn dat het Universitair Medisch Centrum Groningen (UMCG), Leids Universitair Medisch Centrum (LUMC), VU Medisch Centrum (VUMC), Academisch Medisch Centrum (AMC), Maastricht Universitair Medisch Centrum (MUMC+), Erasmus Medisch Centrum, Universitair Medisch Centrum St. Radboud (RadboudUMC) en Universitair Medisch Centrum Utrecht (UMCU). Zij onderscheiden zich van algemene ziekenhuizen door de sterke relatie en samenwerking met de desbetreffende (medische faculteit van een) universiteit.¹³ Naast de umc's en algemene ziekenhuizen kent Nederland een derde soort ziekenhuis; het categorale ziekenhuis. Deze ziekenhuizen richten zich op een specifieke categorie patiënten. Denk hierbij aan revalidatiecentra, astmacentra, kankercentra en dialysecentra. In 2011 telde Nederland 75 algemene- en 23 categorale ziekenhuizen (Meza e.a. 2014, 5).

De umc's zoals we die nu kennen, hebben nog geen lange geschiedenis. Het AMC was het eerste umc van Nederland en werd in 1983 opgericht. De overige umc's volgden vanaf de tweede helft van de jaren negentig. Het MUMC+ (Maastricht) kent slechts nog een kort bestaan, in 2008 werd dit umc opgericht. Alle umc's hebben, zoals gezegd, een samenwerking met de universiteit. De intensiteit van deze samenwerking verschilt per umc. Zo is bijvoorbeeld in Maastricht sprake van 'een min of meer contractuele relatie', terwijl in het AMC, LUMC en UMCU gesproken wordt over een 'volledig geïntegreerd bedrijf' (Meza e.a. 2014, 4). Door het vergroten van (medische) kennis dragen de umc's bij aan het verbeteren van de gezondheidszorg. Dit gebeurt door middel van wetenschappelijk onderzoek, de kennis die de onderzoeken oplevert toepassen op complexe zorgsituaties en het verspreiden van kennis door onderwijs. De umc's hebben zo een belangrijke rol in het waarborgen van kwalitatief goede zorg, een rol die hen door de overheid is toebedeeld.

De omvang van de huidige umc's is aanzienlijk. In tabel 1 worden cijfers weergegeven die een indruk geven van de totale omvang van de acht umc's. De cijfers zijn afkomstig uit 2013.

	Totaal	
Klinische opnamen	253*	
Verpleegdagen	1.698*	
Ligduur	6,7	
Dagverplegingsdagen	287*	
Eerste polikliniekbezoeken	1.114*	
Herhaalbezoeken polikliniek	2.191*	
Aantal bedden	7.583	

N.B. (*1.000)

Tabel 1: Cijfers acht umc's. Bron: <http://www.nfu.nl/umc/feiten/>

¹³ <http://www.nfu.nl/umc/> Geraadpleegd op 31-05-2015

Het zorgaanbod van een umc is groter dan dat van een algemeen of streek ziekenhuis. Door de expertise die aanwezig is in de umc's kan topreferente- en topklinische zorg worden verleend. Topreferente zorg is een specialistische vorm van (patiënten)zorg die samen gaat met een specifieke diagnostiek en behandeling waarbij er geen mogelijkheid meer is tot doorverwijzen. Het is daarmee een zogenaamd 'last resort' of eindstation. Dit betekent dat umc's een topreferente functie hebben en patiënten garandeert dat ze bij een van de umc's terecht kunnen met hun specifieke zorgvraag. Deze vorm van zorg vereist dat verschillende disciplines op een zeer hoog deskundigheidsniveau kunnen (samen)werken (NFU 2012, 14). Een andere specifieke vorm van zorg die door umc's geleverd wordt is topklinische zorg. Dit zijn complexe behandelingen die zijn geprotocolleerd. Voor het leveren van deze zorg moet een ziekenhuis in het bezit zijn van speciale voorzieningen en daarnaast aan strikte kwaliteitseisen voldoen.

4.2 De kinderafdeling

Alle universitair medisch centra hebben een kinderafdeling. Bij zes van de acht centra worden deze aangeduid als kinderziekenhuis.¹⁴ Op deze afdeling worden kinderen verpleegd die in leeftijd variëren van nul tot achttien. De kinderafdelingen lopen uiteen van neonatologie en kinder-intensivacare tot kinderneurologie, konderoncologie en kinderchirurgie. Voor een universitair medisch centrum is het kenmerkend dat het over de laatste drie beschikt, in algemene/streek ziekenhuizen worden ernstige aandoeningen niet altijd behandeld. Dit geeft het umc een streekfunctie; soms komen de patiënten van relatief grote afstand naar het ziekenhuis. Praktisch gevolg hiervan is dat (één van de) ouders vaak blijft slapen in het ziekenhuis. Dit toont een groot verschil aan ten op zichten van twintig jaar geleden, de plek van ouders op de kinderafdeling. Vroeger waren de ouders alleen tijdens bezoeken welkom, tegenwoordig kunnen ze de hele dag bij hun kind zijn en dragen ze een actieve bijdrage in de zorg voor hun kind (Ruilman en Reinders in Doolgaard 2006, 215-223).

Naast de ouders en kinderen is er een grote diversiteit aan zorgverleners op de afdeling. Naast de 'gebruikelijke' artsen en verpleegkundigen lopen er een aantal andere medewerkers die niet te vinden zijn op reguliere/volwassenen afdelingen. Op de eerste plaats zijn er pedagogisch medewerkers die de kinderen op allerlei vlakken bijstaan. Zij bereiden de kinderen onder andere voor op een onderzoek of behandeling of dragen zorg voor een voor de kinderen zo gunstig mogelijk klimaat. Er is tevens een ziekenhuisschool voor kinderen die langdurig zijn opgenomen. Wanneer de ziekte van het kind het toelaat, wordt er lesgegeven in een klaslokaal. Een andere discipline die op de kinderafdeling meer aanwezig is als op de reguliere afdeling zijn de psychosociale disciplines;

¹⁴ In sommige steden bestond het kinderziekenhuis onafhankelijk van het umc, alvorens deze zijn samengevoegd. Het gaat daarbij om het Wilhelmina- (Utrecht), Sophia- (Rotterdam) en Emma kinderziekenhuis (Amsterdam).

medisch maatschappelijk werk en medische psychologie. Duidelijk is dat op de kinderafdeling door deze mengelmoes van kinderen, ouders en medewerkers een andere sfeer heerst dan op andere afdelingen in het ziekenhuis. Deze andere sfeer heeft voornamelijk betrekking op het huiselijke karakter van de afdeling in vergelijking met reguliere verpleegafdelingen. Waar op de reguliere verpleegafdelingen het medische aspect van zorg verreweg het meeste aandacht krijgt, lijken op de kinderafdeling andere aspecten van zorg meer ruimte te krijgen.

In dit hoofdstuk zijn eigenschappen van hedendaagse umc's besproken en in het bijzonder de kinderafdeling. Deze eigenschappen zijn van belang aangezien zij de (seculiere) context vormen waar de kinderherdenking zich afspeelt. Belangrijkste eigenschappen die naar voren zijn gekomen zijn achtereenvolgens de nadruk op kwaliteitscontrole in de huidige zorg, de complexe zorg die umc's kunnen leveren waardoor hun sterftcijfer doorgaans hoger ligt dan bij algemene ziekenhuizen en het speciale karakter van de kinderafdeling binnen het geheel van het umc.

Hoofdstuk 5 Rituele repertoires en functies

In dit hoofdstuk wordt de data beschreven die voor dit onderzoek verzameld is. De data die wordt beschreven is afkomstig uit de *liturgieën* en de acht interviews. In de eerste twee paragrafen worden de rituele repertoires besproken; in paragraaf één de elementen en in paragraaf twee de rollen en de *beliefs*. Paragraaf drie beschrijft welke functies de geestelijk verzorgers nastreven met de herdenking. De eerste twee paragrafen zijn gebaseerd op de *liturgieën* en interviews en voor de beschrijving van de functies is alleen gebruik gemaakt van de interviews.

5.1 De bouwstenen van de kinderherdenking; de rituele elementen

Rituele elementen zijn de essentiële bouwstenen van een ritueel. Door de rituele elementen te identificeren en ordenen ontstaat er een overzicht van de rituele praktijk van de khb. Zo wordt duidelijk welke kaders worden aangeboden die de ervaring(en) van de aanwezigen structuren. Er zijn in totaliteit een tiental rituele elementen te onderscheiden (Venhorst 2013, 32). In figuur 1 zijn deze weergegeven. Ik zal alle elementen bespreken, daarbij wordt de volgorde aangehouden zoals in figuur 1. Dat de elementen individueel worden besproken betekent niet dat deze geen invloed op elkaar hebben. Integendeel, de elementen staan met elkaar in verbinding en voortdurende interactie. De data die hier wordt gepresenteerd is afkomstig uit de interviews en de *liturgieën*.

Handelingen
Actoren
Objecten
Plekken
Tijd
Bronnen
Attitudes/Emoties/Beliefs
Taal
Zintuigen
Commentaar

Figuur 1: Rituele elementen

Ritueel element: Handelingen

Bij de bespreking van de handelingen is het onvermijdelijk dat ook bepaalde actoren en objecten benoemd worden. Op deze zal hier echter niet dieper worden ingegaan, de nadruk ligt op de handelingen. In onderstaande worden in chronologische volgorde, van binnenkomst in het umc tot vertrek, alle handelingen besproken. Alvorens dit overzicht te presenteren is het noodzakelijk weer te geven wat er voorafgaand de herdenking gebeurt aangezien dit grote invloed heeft op de herdenking en de beleving van de herdenking.

Gemiddeld zes weken voor de herdenking krijgen de ouders van desbetreffend umc een uitnodiging thuis gestuurd. Met deze uitnodiging begint voor de ouders het toeleven naar de herdenking. De geestelijk verzorger zegt: *We versturen de uitnodiging altijd op donderdag zodat de*

ouders hem vrijdag binnen hebben en een weekend hebben om het te laten bezinken. Hij belde me dus na een week en zei ik kom thuis en mijn vrouw zit in de stoel te huilen met de uitnodiging in haar hand (MaastrichtUMC+). De uitnodiging voor de herdenking herinnert de ouders aan een groot verdriet dat mogelijk veel losmaakt. De umc's zijn zich hier bewust van en tonen een grote zorgvuldigheid in deze procedure.

Naast de confrontatie met het verdriet is het ook de confrontatie met het umc waar zoveel is meegemaakt. Deze combinatie maakt dat het voor de ouders een zeer beladen onderwerp is. Daarnaast worden de ouders niet alleen uitgenodigd om aanwezig te zijn maar ook om actief te participeren aangezien ze gevraagd worden respectievelijk een bloem mee te nemen, een herdenkkaart te maken of een tekst uit te zoeken die in de herdenking gebruikt wordt. De drempel om te komen is voor velen, aldus de geestelijk verzorgers, erg hoog. Om de ouders over de drempel te helpen staan er in de meeste umc's medewerkers bij de ingang klaar om de ouders, en andere genodigden, op te vangen. Zij leiden hen naar de zaal waar de herdenking plaatsvindt.

De nabestaanden verrichten voor het binnen gaan van de zaal, waar de herdenking zal plaatsvinden, een eerste handeling. Ieder van hen is door het umc gevraagd een bloem mee te nemen en deze kunnen zij in een vaas plaatsen. Alle geïnterviewden geven aan dat het belang van deze handeling niet mag worden onderschat. In het VUMC is er geen vaas, maar is er een kunstwerk waarin de bloemen kunnen worden geplaatst. Alleen in het LUMC en RadboudMC plaatsen de nabestaanden geen bloem in een vaas. Dit houdt mogelijk verband met de gespreksgroep die in deze umc's aan de herdenking vooraf gaat. De bijeenkomst is dan reeds, op een andere wijze, geopend.

Bij de binnenkomst van de zaal verrichten de mensen in sommige umc's nog een handeling; zij prikken hun thuisgemaakte herdenkkaartje op de *levensboom* die voorin de zaal staat (AMC, UMCU) of leggen deze in een schaal (Erasmus). In het MaastrichtUMC+ en VUMC wordt de herdenkkaart in een ander gedeelte van de herdenking op de levensboom geplaatst. In het UMCG is de herdenkkaart bevestigd aan de bloem die in de vaas is geplaatst. In het LUMC en RadboudUMC nemen de mensen niet zelf een bloem en herdenkkaartje mee. In deze twee umc's worden mensen gevraagd zelf teksten aan te leveren die tijdens de herdenking worden gebruikt. Het *boekje* wat hieruit ontstaat krijgt een ieder mee naar huis als aandenken.

De binnenkomst van de aanwezigen in de zaal wordt in alle gevallen begeleid met live muziek. Een pianist(e) speelt lichte, klassieke muziek wanneer de mensen binnenkomen. Als iedereen zit volgt de formele opening. In een aantal umc's (AMC, UMCU, MaastrichtUMC+, UMCG) wordt dit gedaan met het binnendragen van de vaas. Deze wordt vervolgens op een tafel gezet voorin de zaal zodat alle aanwezigen de vaas goed kunnen zien. Na het plaatsen van de vaas volgt

een welkomstwoord dat in de meeste gevallen door de geestelijk verzorger wordt uitgesproken. In het welkomstwoord wordt de gang van zaken uitgelegd zodat de mensen weten wat ze kunnen verwachten. Na deze woorden is er ofwel een stuk muziek ofwel een gedicht dat wordt voorgedragen.

Hierop volgend begint wat door geïnterviewden als *hart van de bijeenkomst* of *kernritueel* wordt genoemd; het noemen van de namen en het aansteken van de kaars(en). Allen geven aan dat dit gedeelte van de herdenking het belangrijkste is, om dit gedeelte draait het eigenlijk. Aangezien dit het 'hart van de bijeenkomst' is, zal er een nauwkeurige beschrijving worden gegeven. Deze is te zien in figuur 2. Hieruit blijkt dat er

subtiele verschillen zijn tussen de umc's in hoe zij het kernritueel uitvoeren. In sommige umc's (Erasmus, MaastrichtUMC+, VUMC) worden de namen door verschillende mensen opgelezen, terwijl bij andere umc's (AMC, LUMC, RadboudUMC, UMCG, UMCU) dit door een persoon, de geestelijk verzorger, gedaan wordt. Een ander verschil is het achter elkaar noemen van de namen (AMC, ErasmusMC, MaastrichtUMC+, UMCU, VUMC) of per naam met een korte onderbreking tussen de namen (LUMC, RadboudUMC, UMCG).



Figuur 2: Hart van de bijeenkomst

Ook is er een verschil te zien in wat er na het noemen van de namen gebeurt. Zo wordt in het MaastrichtUMC+ en VUMC de gedenkkaart na het noemen van de namen geplaatst op/in respectievelijk de *levensboom* en gedenboek. Eerder zagen we dat bij andere herdenkingen (AMC, Erasmus, UMCU) de gedenkkaart aan het begin van de herdenking geplaatst kon worden op dan wel de *levensboom*, gedenboek of schaal.

Het *hart van de bijeenkomst* of *kernritueel* wordt afgesloten met een stilte of een stuk muziek. In het UMCU en MaastrichtUMC+ gaan alle aanwezigen na het aansteken van de kaars in een

kring staan. In vijf van de acht umc's volgt na het, respectievelijk, aansteken van de kaars, plaatsen van de herdenkkaart en het vormen van een kring, een moment van bezinning. De geestelijk verzorger verzorgt hiervan de inhoud en spreekt deze dan ook uit. Onder het rituele repertoire *beliefs* wordt dieper ingegaan op deze bezinning. In het LUMC wordt de bezinning voor het noemen van de namen uitgesproken, in het ErasmusMC en UMCG is deze geheel afwezig. De herdenkingen worden vervolgd, ongeacht wel of geen bezinning, met een gedicht en muziek. Behalve in het ErasmusMC en MUMC. In deze twee umc's is er een ouder die jaren eerder een kind verloren heeft, en dit verhaal vertelt. Andere umc's hebben ook overwogen een ouder een verhaal te laten vertellen, maar hebben om diverse redenen besloten hiervan af te zien. In het ErasmusMC is na het verhaal van de ouder ruimte voor creativiteit. De aanwezigen worden uitgenodigd een herdenkkaart te maken en die aan het einde van de herdenking aan een ballon te knopen en die gezamenlijk los te laten.

Het formele gedeelte van de herdenking wordt afgesloten met een gedicht of (kinder)verhaal, het programma is daarmee afgesloten. Dit betekent echter niet dat alle aanwezigen direct vertrekken. Veel van de aanwezigen nemen uitgebreid de tijd de verschillende gedenkkaarten en bloemen te bekijken en stil te staan bij de vele kaarsen die branden. Wanneer men eenmaal de zaal heeft verlaten wordt er onderling of met de aanwezige ziekenhuis medewerkers nagepraat. Dit informele napraten wordt door de geestelijk verzorgers aangeduid als een belangrijk onderdeel van de herdenking aangezien hier mensen verhaal met elkaar kunnen delen en kunnen spreken met de zorgverleners die hun kind hebben verzorgd.

Concluderend valt te zeggen dat de handelingen in drie blokken zijn in te delen; het gedeelte voor het 'kernritueel', het 'kernritueel' en het gedeelte na het 'kernritueel'. Het is een interessante vraag om te stellen hoe deze blokken zich tot elkaar verhouden. Is er een *liturgische orde*/ rode lijn te ontdekken in de herdenking? Deze vragen worden hier nog niet beantwoord. Eerst worden de overige rituele elementen besproken.

Ritueel element: Actoren

In de beschrijving van de handelingen zijn al een aantal actoren en objecten die in de herdenking een rol spelen langs gekomen. Om het overzicht compleet te maken wordt beschreven welke actoren betrokken zijn geweest bij de voorbereiding en uitvoering van de herdenkingen en welke objecten daarbij zijn gebruikt. Allereerst wordt gekeken naar de actoren. Onder actoren worden alle personen verstaan die aanwezig zijn in het ritueel. Deze actoren zijn bij alle herdenkingen in twee groepen op te delen, de *organisatie* en *nabestaanden*. De samenstelling van deze groepen verschilt per herdenking.

De groep *organisatie* staat in alle umc's onder leiding van de geestelijk verzorgers. Zij geven sturing aan het team dat de herdenking voorbereidt en uitvoert. In het UMCG is de geestelijk verzorger alleen verantwoordelijk en wordt in de vormgeving en uitvoering niet samengewerkt met andere medewerkers van het ziekenhuis. Tijdens de herdenking worden zij bijgestaan door vrijwilligers. In alle andere umc's wordt de herdenking voorbereid door een multidisciplinair team (MDT). Het aantal verschillende disciplines dat bij de organisatie van de herdenking betrokken is verschillend. Het MUMC is daarbij het ene uiterste, hier zijn zeer veel verschillende medewerkers actief betrokken, en het AMC het andere, de inbreng van andere zorgverleners is hier minimaal. Tussen deze uitersten bevinden de overige umc's zich. De organisatoren bestaan vrijwel altijd uit verpleegkundigen van de kinderafdeling en sociaal-psychologische medewerkers. Overige zorgverleners zoals artsen en medisch specialisten zijn minder aanwezig, alleen in het MaastrichtUMC+ leveren zij een bijdrage aan de herdenking. Als laatste horen ook vrijwilligers en muzikanten tot de groep organisatoren. Zij spelen in de voorbereiding van de herdenking geen rol. De muzikanten weten wat ze moeten spelen en de vrijwilligers assisteren tijdens de herdenking.

Zoals eerder gezegd heeft de geestelijk verzorger de leiding tijdens de herdenking. Alleen in het MaastrichtUMC+ komt dit niet nadrukkelijk tot uiting. Bij de overige umc's is dit wel het geval aangezien de geestelijk verzorger het meeste aan het woord is en de aanwezigen door de herdenking heen leidt. Tijdens de herdenking participeren de overige actoren van de groep *organisatie* met het voorlezen van dan wel de namen, een gedicht of verhaal. Voorafgaand en na afloop van de herdenking hebben zij ook, zoals eerder gezegd, een belangrijke taak in het opvangen van de mensen. De drempel om te komen is voor de mensen erg hoog aangezien zij herinnerd worden aan een zeer heftige, traumatische gebeurtenis. Het kan mensen helpen wanneer anderen hun helpen over de drempel te stappen. Na afloop is het informele contact ook zeer waardevol. In de periode dat de kinderen in het ziekenhuis zijn behandeld bouwen ouders en zorgverlener veelal een sterke band op. Elkaar weer treffen is daarmee voor beide partijen waardevol. In het LUMC en RadboudUMC hebben de organisatoren een extra rol in het begeleiden van de gespreksgroepen.

De *nabestaanden* die aanwezig zijn tijdens de herdenkingen bestaat voornamelijk uit ouders van de overleden kinderen. Sommige umc's richten zich exclusief op de ouders (LUMC, RadboudUMC), terwijl de andere umc's ook grootouders, broertjes en zusjes, vrienden en kennissen uitnodigen. In alle umc's, behalve het UMCG, worden zorgverleners ook uitgenodigd aanwezig te zijn bij de herdenking. Deze zorgverleners hebben geen actieve rol in de herdenking en zijn als 'publiek' aanwezig. De nabestaanden kunnen, zoals in de beschrijving van de handelingen, op verschillende manieren participeren in de herdenking; door het plaatsen van een bloem, het ophangen/plaatsen van de herdenkkaart, het aansteken van een kaars.

Met het uitzoeken van een bloem en het maken van de herdenkkaart hebben de nabestaanden reeds ruim voor aanvang van de herdenking belangrijk werk te verrichten. Dit wordt door de geestelijk verzorgers gezien als onderdeel van het rouwproces dat door de herdenking sterk geactiveerd wordt. In de herdenking worden de rouwgevoelens sterk voelbaar voor de nabestaanden en deze worden geuit in het bijzijn van anderen. Er zijn verschillende objecten, waaronder de bloem en herdenkkaart, tijdens de herdenking die deze gevoelens samenballen. In onderstaande wordt hier dieper op ingegaan.

	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaars, ballonnen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom
	Bloemen en vaas, kaars
	Bloemen en vaas, gekleurde kaarsen, kunstwerk
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, gekleurde kaarsen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom, gekleurde stenen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, kunstwerk, troostpoppetje

Figuur 3: Objecten/Symbolen

alle objecten weer die in de verschillende herdenkingen worden gebruikt. In dit overzicht is te zien dat er veel overeenkomsten zijn in de objecten die worden gebruikt. Alle herdenkingen maken gebruik van bloemen en kaarsen. Hoe er met die objecten wordt omgegaan verschilt wel, dat werd bij de bespreking van de handelingen reeds duidelijk. Bij twee umc's, RadboudUMC en VUMC, wordt er gebruik gemaakt van een kunstwerk. Bij het RadboudUMC is dit een beeld van een kind met een vogel. Dit beeld staat tijdens de herdenking op de (liturgische) tafel. Het kunstwerk van het VUMC is een brug van reageerbuisjes waar de ouders hun bloem in kunnen plaatsen en deze staat tevens op de (liturgische) tafel.

Rituele element: Objecten

Venhorst spreekt in haar proefschrift over objecten, over symbolen spreekt zij nauwelijks. Dat is opvallend aangezien in veel rituelen symbolen een dominante plek innemen en laten zien wat een ritueel communiceert (Lukken 1999, 17-18). Hier wordt in eerste instantie gesproken over objecten, in paragraaf 5.2 wordt bij de bespreking over de beliefs dieper ingegaan op de symbolische waarde van de objecten en wat deze dus in feite symbolen maakt. Figuur drie geeft

alle objecten weer die in de

Rituele elementen: Plekken en Tijd

Bij de elementen plekken en tijd zijn tussen de verschillende umc's veel overeenkomsten te zien. Vanzelfsprekend vinden alle herdenkingen plaats in desbetreffend umc. De locatie keuze binnen het umc wordt op praktische maar ook *rituele* grond gemaakt. De ruimte moet genoeg plek bieden aan de mensen en daarnaast een veilig, ruim gevoel geven aan de aanwezigen. Bij de keuze voor de ruimte wordt dus bewust rekening gehouden met de lading die de herdenking heeft voor de aanwezigen. Over de tijd van de herdenking zijn een drietal dingen te zeggen. Ten eerste de exacte tijd en dag waarop de herdenking gehouden wordt. In alle umc's vindt deze op zaterdag plaats, waarbij het RadboudUMC en LUMC voor de avond kiezen en de overige zes voor de middag. Ten tweede valt op dat de umc's de herdenkingen in november en april organiseren. Daarbij ligt de gedachte voor de hand dat de herdenking van november verbonden is aan het kerkelijk jaar waar in november de overledenen worden herdacht tijdens de Allerzielen viering. Dit blijkt niet het geval, de data zijn op basis van praktische overwegingen gekozen. Ten derde is over het element tijd te zeggen dat de herdenking in het bredere perspectief van het rouwproces van de mensen geplaatst wordt. Dat betekent dat de kinderen die herdacht worden minimaal een half jaar en maximaal een jaar geleden zijn overleden. Ook dit is een bewuste keuze aangezien na een half jaar de sociale omgeving van de nabestaande het verlies enigszins zijn vergeten; 'het is nu tijd om verder te gaan', krijgen de ouders veel te horen. Dit element geldt zeker voor de ouders waarvan het kind slechts heel kort heeft geleefd. De herdenking staat zo stil bij de rouw die in de meeste gevallen nog levend is binnen de mensen.

Rituele elementen: Bronnen en Attitudes/Beliefs/Emoties

De bronnen, het zesde element, van waaruit de kinderherdenkingen vorm krijgen zijn niet eenduidig en niet gecentreerd rond één gedachtengoed. Het is hierdoor niet helder welke bronnen worden gebruikt en waarom deze worden gebruikt. Het enige wat op voorhand bekend is, is dat het om een *algemene* herdenking gaat. Wat *algemeen* inhoud is niet bekend. In onderstaande wordt geïnventariseerd welke bronnen zijn gebruikt door de geestelijk verzorgers bij het vormgeven van de herdenking en om zo zicht te krijgen op de betekenis of invulling van *algemeen*. Zo wordt duidelijk welke referentiekaders worden aangeboden waarmee het verlies van het kind mee kan worden begrepen.¹⁵ Tijdens de interviews is gekozen om niet direct naar bronnen te vragen maar eerst te vragen wat de geestelijk verzorgers inspireert bij het vormgeven van de herdenking. Bij de inventarisatie is niet gekeken naar de bronnen van de muziek, het gaat om de teksten die gebruikt worden tijdens de herdenking. Bovendien is veel muziek geïmproviseerd pianospel en wordt derhalve niet voorbereid.

¹⁵ Het zevende element *beliefs* is hier sterk mee verbonden. Zoals eerder gesteld zijn de elementen met elkaar in relatie en oefenen ze invloed op elkaar uit.

Er worden in de herdenkingen verschillende 'soorten' teksten gebruikt. Deze zijn in drie, sommige umc's vier, soorten op te delen; gedichten, verhalen, bezinning en ervaringsverhaal van een ouder. En zoals eerder duidelijk is geworden zijn er, behalve in het UMCG, verschillende mensen die teksten voordragen. Zij krijgen daarbij enige vrijheid om deze teksten zelf te kiezen. De geestelijk verzorger bewaakt de grenzen van het (algemene) kader waarbinnen de teksten moeten vallen. In twee umc's, LUMC en RadboudUMC, worden de teksten niet door de organisatoren gekozen maar leveren de ouders de teksten aan. Hier wordt een *dienstboekje* van gemaakt. Ook hier houdt de geestelijk verzorger de grenzen in de gaten. Het is niet de bedoeling dat er teksten in komen te staan die te ver van de belevingswereld van de andere ouders af staat.

Zo wordt in geen enkele herdenking religieuze teksten gebruikt die aan een bepaalde traditie zijn te verbinden. Een aantal umc's (ErasmusMC, UMCG en UMCU) heeft besloten God buiten beschouwing te houden en geen religieuze aspecten in de herdenking te integreren. Bij de overige vijf umc's kan het zijn dat God wel een rol speelt in de herdenking. Veelal wordt God in de overweging genoemd als mogelijk kader van waaruit mensen het verlies van hun kind interpreteren. Het belangrijkste facet is in feite dat hetgeen dat met God te maken heeft niet aan een bepaalde traditie is verbonden. Om die reden wordt rondom God veelal gesproken over termen als verbinding of liefde. Het lijkt alle grenzen van tradities te moeten transcenderen. In plaats van één bepaalde traditie die richtlijnen geeft voor de vormgeving van de herdenking zijn er meerdere tradities mogelijk die bron zijn voor de herdenking. Deze observatie wordt ook door Arfman gedaan en hij stelt dat tradities bronnen zijn van waaruit nieuwe tradities vorm krijgen. Tradities worden niet langer beschouwd als statische eenheden maar zijn zelf sterk dynamisch geworden (Arfman 2014, 88).

Uit bovenstaande blijkt dat er een bepaald kader is waaraan de bronnen moeten voldoen, het 'algemene' kader. Wat de grenzen van dit kader zijn, is (nog) niet duidelijk. Een ander aspect dat leidend is in de keuze van de bronnen is dat het troost biedt. Een van de geestelijk verzorgers zegt; *Hoe kan ik de realiteit van het verliezen van een kind zo presenteren dat het troostend kan zijn* (LUMC). Aan dit aspect van troost is een derde aspect sterk verbonden; recht doen aan het verhaal van het kind en ouders. Dit punt is wederom voor ouders waar het kind kort van heeft geleefd van grote betekenis aangezien de sociale omgeving de rouw van de ouders niet altijd kan plaatsen. Voor de sociale omgeving heeft het kind nauwelijks geleefd terwijl de ouders negen maanden zwanger zijn geweest.

Deze drie aspecten, het algemene karakter, het bieden van troost en het recht doen aan het verhaal, lijken sturend te zijn in de keuze voor bepaalde bronnen. Met deze drie aspecten in het

achterhoofd is het opvallend dat de geïnterviewden aangeven hun bronnen associatief en intuïtief te kiezen. Dit suggereert immers dat er geen kaders zijn waarbinnen de bronnen moeten passen. En deze kaders blijken er wel te zijn. Deze intuïtieve en associatieve wijze van bronnen kiezen verklaart mogelijk wel de diversiteit aan bronnen.

Het zevende element *attitudes, emoties en beliefs* vraagt om enige verheldering alvorens deze te beschrijven. De definitie van dit element is niet evident en moet worden uitgelegd. *Beliefs* worden door Venhorst gedefinieerd als *gedachten of beelden die betrekking op hebben op een andere, transcenderende werkelijkheid* (Venhorst 2013). Menken-Bekius vult dit aan met de opmerking dat *beliefs* soms in de vorm van een mythe of geloofswaarheid zijn gegoten en daarmee de basis vormen voor ritueel handelen (Menken-Bekius 1998, 18). Venhorst neemt in haar studie de islamitische eschatologische mythe als uitgangspunt en zet deze af tegen de rituele praktijk. De mythe is hier een meta narratief dat de gedachten en handelingen van de mensen ordent en stuurt (Venhorst 2013, 71). In het geval van de kinderherdenking is dit meta narratief afwezig en moet er een andere manier worden gezocht om de *beliefs* in kaart te brengen. Bij de bespreking van het rituele repertoire *beliefs* wordt hier dieper op ingegaan.

De verschillende actoren ervaren vanzelfsprekend verschillende emoties. Voor de groep nabestaanden is het emotioneel een zeer zware aangelegenheid. De confrontatie met het verlies van hun kind en de confrontatie met de 'plek des onheils' roepen veel emotie op. Vrijwel alle geïnterviewden geven aan dat de drempel om naar de herdenking te komen erg hoog is voor de nabestaanden. Ook voor de organisatoren is de herdenking emotioneel zwaar. In verschillende interviews wordt gesuggereerd dat het om die reden ook moeilijk is collega zorgverleners, en in het bijzonder artsen, bij de herdenking te betrekken.

Rituele elementen: Taal, Zintuigen en Commentaar

De laatste drie elementen *taal, zintuigen* en *commentaar* volstaan met een bondige weergave aangezien die in dit onderzoek voor zich spreken en geen hele grote relevantie kennen. Voor Venhorst haar onderzoek was dit anders. Taal speelde hier een rol aangezien het zich in een immigratie context afspeelde en het mogelijk was dat niet iedereen dezelfde taal sprak. De zintuigen waren van belang omdat mensen met een lijk werden geconfronteerd, sommige raakten het lijk ook aan. Als laatste is het commentaar relevant door de betrokkenheid van een lokale gemeenschap waarin veel wordt gepraat. Iedereen heeft zo een mening over het ritueel en het is interessant om te onderzoeken of de opzet van het ritueel hierdoor verandert.

Bij de kinderherdenkingsbijeenkomst zijn deze elementen minder relevant. De taal die gesproken wordt is Nederlands. Er kan meer gezegd worden over het taalgebruik wanneer gekeken

wordt naar de symbolische taal die er wordt gesproken. Het is te verwachten dat hier verschillen naar voren komen. Dit is in dit onderzoek echter niet onderzocht, het zou een interessant vervolgonderzoek kunnen zijn. Het volgende element, de zintuigen, zijn in alle herdenkingen gelijk. In iedere herdenking worden tast, zien en horen aangesproken. Deze zintuigen spreken voor zich en worden verder niet gebruikt in het onderzoek waardoor ze geen verdere uitleg behoeven.

Het laatste element *commentaar* wordt hier geïnterpreteerd als evaluatie. In de interviews is gevraagd of en hoe de umc's feedback ontvangen van de aanwezigen. Een tweetal umc's (LUMC, RadboudUMC) heeft dit formeel georganiseerd aan de hand van een evaluatieformulier wat na afloop wordt uitgedeeld. Het UMCG heeft ook een enquête georganiseerd, het is echter niet duidelijk of dit iedere herdenking gebeurt of dat het eenmalig was. In het MaastrichtUMC+ komt de werkgroep een week na de herdenking bij elkaar om de herdenking te evalueren. Bij de overige umc's wordt er na afloop van de herdenking geëvalueerd, er is hier geen enquête of speciaal evaluatiemoment.

De reacties die de organisatoren ontvangen van de nabestaanden zijn vrijwel altijd positief. Mogelijk dat dit de reden is dat de opzet van de herdenkingen weinig wordt veranderd. Bij alle herdenkingen is dit het geval en wordt vastgesteld dat de structuur vast staat, de inhoud wordt in sommige herdenkingen wel veranderd. Er wordt dan een ander verhaal of gedicht gekozen. Daarnaast geven de geestelijk verzorgers aan de bezinning, indien aanwezig, voor iedere herdenking te herschrijven.

Er is met de beschrijving van de rituele elementen een beeld geschetst van de diverse herdenkingen. Opvallende bevindingen zijn dat de herdenkingen toewerken naar het zogenaamde kernritueel, de nabestaanden een actieve rol vervullen in de herdenking en dat het algemene karakter van de herdenking begrensd is. In de volgende paragraaf wordt dieper ingegaan op deze onderwerpen aan de hand van de overige rituele repertoires: rollen en *beliefs*.

5.2 Verschillende rollen en *beliefs* in de herdenking

Deze paragraaf beschrijft de overige twee rituele repertoires; rollen en *beliefs*. Daarbij wordt in de beschrijving van de rollen gekeken naar de activiteiten van de verschillende actoren. De activiteiten maken inzichtelijk op welke momenten en met welke frequentie de actoren betrokken zijn in de herdenking. De *beliefs* worden in kaart gebracht aan de hand van gebruikte symboliek. Daarnaast wordt bekeken of de kinderherdenking een centrale boodschap communiceert en als dit het geval is, wat de inhoud van deze boodschap is. Met de beschrijving van deze rituele repertoires wordt duidelijk waar de kinderherdenking uit bestaat, wie hierin betrokken zijn en wordt duidelijk wat onderliggende motieven zijn voor een dergelijke aanpak.

5.2.1 Verschillende rollen tijdens de kinderherdenking

Tijdens het benoemen van de rituele elementen zijn in paragraaf 5.1.2 verschillende rituele actoren benoemd. Deze zijn opgedeeld in twee groepen; organisatie en nabestaanden. Beide groepen vervullen een actieve rol voorafgaande en tijdens de herdenking. De verschillende rollen zullen in deze paragraaf worden beschreven door te kijken naar de inbreng die zij hebben gedurende de herdenking. Vervolgens wordt binnen de groep organisatie de rol van de geestelijk verzorger als ritueel expert verder verkend. Hierbij wordt gekeken hoe dominant de geestelijk verzorger aanwezig is en in welke mate de geestelijk verzorger leiding geeft aan het ritueel.

De rol van de nabestaanden

De nabestaanden leveren, zoals in paragraaf 5.1 is beschreven, een actieve bijdrage aan de herdenking. In zeven van de acht umc's wordt een bijdrage gevraagd tijdens de herdenking door middel van het plaatsen van een bloem, het aansteken van een kaars, het vormen van een kring en/of door te spreken voor de hele groep. In onderstaande tabel wordt overzichtelijk weergegeven in welk umc wat gevraagd wordt van de nabestaanden. Het startpunt is de binnenkomst van de zaal en het eindpunt het verlaten van de zaal.

Handeling -> UMC	Plaatsen bloem in vaas	Aansteken in kaars	Plaatsen herdenkkaart	Vormen kring	Bijzondere activiteit
AMC	X	X	X	-	-
ErasmusMC	X	-	-	-	Ballon
MaastrichtUMC+	X	X	X	X	-
LUMC	-	-	-	-	-
RadboudMC	-	X	-	-	-
UMCG	X	X	-	-	Microfoon
UMCU	X	X	X	X	-
VUMC	X	X	X	-	-

Tabel 1: Rol nabestaanden

Duidelijk wordt dat in Maastricht en Utrecht de nabestaanden de actiefste rol hebben tijdens de herdenking. Daarbij moet wel gezegd dat het aansteken van de kaars, het ophangen van de herdenkkaart en het vormen van de kring, handelingen zijn die elkaar opvolgen. Mensen hoeven hierdoor tussendoor niet terug naar hun stoel, meer activiteit leidt zo niet tot onrust. De participatie van de nabestaanden in het VUMC en AMC is ook aanzienlijk, enige verschil is dat zij geen kring vormen. In het UMCG en ErasmusMC is een zogenoemde *bijzondere activiteit* te zien.

Met name de activiteit in het ErasmusMC vraagt om veel inzet van de nabestaanden. Zij worden na het *kernritueel* gevraagd een herdenkkaart te maken voor hun kind en deze aan een ballon vast te maken. Vervolgens laat iedereen tegelijk de ballon los op het balkon. In het UMCG wordt de mogelijkheid geboden na het aansteken van de kaars iets te zeggen in een microfoon voor de hele groep. Het is niet bekend hoeveel mensen hiervan gebruik maken. In het LUMC en RadboudMC wordt tijdens de herdenking minder van de nabestaanden gevraagd. Hier is voor gekozen aangezien voorafgaande deze herdenkingen groeps gesprekken plaatsvinden en de mensen zo al een intensieve bijdrage hebben geleverd.

De activiteiten van de nabestaanden spelen zich voornamelijk af rondom het *kernritueel*. Het komt er in feite op neer dat zij dit voor een groot deel van inhoud voorzien, alleen het noemen van de namen gebeurt door de organisatoren. De nabestaanden hoeven niet zelf te bedenken wat ze doen, de instructies worden door de organisatoren gegeven. Al met al is vast te stellen dat de nabestaanden een cruciale rol hebben in de herdenking. Zonder hun inbreng zou het kernritueel niet compleet zijn en zouden er bovendien symbolen missen. Laten we nu kijken naar de andere groep actoren, de organisatoren.

De rol van medewerkers

Zoals reeds in paragraaf 5.1.2 besproken bestaat de groep organisatoren uit diverse medewerkers. Voornamelijk zijn dit verpleegkundigen en psychosociale medewerkers. In onderstaande tabel wordt duidelijk hoeveel medewerkers een rol hebben in de herdenking door het uitvoeren van een handeling of het uitspreken van een bepaalde tekst. Wanneer er 'vaas' vermeld staat betekent dit dat er medewerkers zijn die helpen bij het binnendragen van de vaas in het begin van de herdenking. Het noemen van de namen is vanwege de ordening onder de categorie 'tekst' geschaard.

Medewerkers (anders dan gv)	Hoeveel	Wat	Welke tekst
AMC	3	Vaas, tekst	Gedicht
ErasmusMC	3	Tekst	Noemen namen
MaastrichtUMC+	10	Vaas, tekst	Welkom, inleiding, verhaal, gedicht, noemen namen, afsluiting
LUMC	1	Tekst	Gedicht
RadboudMC	-	-	-
UMCG	-	-	-

UMCU	4	Vaas, tekst	Noemen namen
VUMC	3	Tekst	Gedicht, verhaal, noemen namen

Tabel 2: Rol medewerkers

Uit de tabel blijkt dat er tussen de umc's een verschil bestaat in de hoeveelheid en aard van de activiteiten die de medewerkers uitvoeren. Daarbij valt op dat iedere activiteit die door een medewerker wordt uitgevoerd, door verschillende medewerkers gedaan wordt. Hierdoor is de geestelijk verzorger de enige medewerker die tijdens de hele herdenking betrokken is. In de beschrijving van de rol van de geestelijk verzorger zal dit verder worden toegelicht. Overigens betekent de afwezigheid van inbreng van medewerkers in het RadboudMC niet dat er geen medewerkers betrokken zijn, deze zijn wel betrokken bij de voorbereiding en de gespreksgroep die voorafgaande de herdenking plaatsvindt.

De betrokkenheid van de medewerkers heeft twee toegevoegde waardes. Ten eerste illustreert hun aanwezigheid dat de herdenking namens het hele umc is georganiseerd. Ten tweede is het voor de nabestaanden een weerzien met bekende gezichten aangezien de medewerkers op de kinderafdeling actief zijn. In de behandelperiode van het kind ontstaat er veelal een sterke band tussen zorgverlener en ouder. Het weerzien is daarom voor beiden waardevol.

De rol van de geestelijk verzorger als ritueel expert

Als laatste onderdeel van de beschrijving rollen kijken we naar de rol die de geestelijk verzorger heeft tijdens de herdenking. In onderstaande tabel wordt duidelijk hoeveel geestelijk verzorgers aanwezig zijn tijdens de herdenking en welke rol zij spelen tijdens de herdenking. Hierbij is, net zoals bij de nabestaande en medewerkers, gekeken naar de activiteiten die zij hebben tijdens de herdenking.

Geestelijk verzorger	Hoeveel gv aanwezig	Allen aan woord	Bezinning	Opening / Afsluiting	Gedicht / Verhaal	Noemen namen
AMC	2	Ja	X	X	X	X
Erasmus	1	Ja	-	X	-	-
MaastrichtUMC+	2	Nee	X	-	-	-
LUMC	3	Ja	X	X	X	X
RadboudMC	2	Ja	X	X	X	X
UMCG	2	Ja	-	X	-	X
UMCU	2	Ja	X	X	X	-

VUMC	2	Nee	X	X	X	-
------	---	-----	---	---	---	---

Tabel 3: Rol geestelijk verzorgers

Uit de tabel wordt duidelijk dat er gemiddeld twee geestelijk verzorgers aanwezig zijn bij de herdenking. In de meeste gevallen hebben zij beiden een actieve rol in de herdenking. Eén van hen heeft de leiding over het ritueel. Dit uit zich veelal in het feit dat dezelfde geestelijk verzorger het ritueel opent en sluit. De leiding geeft als het ware het ritme van het ritueel aan. Een van de geestelijk verzorgers omschrijft zijn rol als die van ‘hoeder’; *Je moet de mensen door de beweging heen helpen. Dit doe ik door contact te maken, goed te blijven observeren, waarnemen.* Deze rol van ‘hoeder’ uit zich, zoals het laat zien, voornamelijk door de mensen voor te gaan in het maken van verbinding.

Samenvattend is over de verschillende rollen in de kinderherdenking vast te stellen dat de groep nabestaanden voornamelijk in het kernritueel symbolisch handelend aanwezig is; het plaatsen van een bloem, het aansteken van een kaars en het plaatsen van de herdenkkaart. De organisatoren participeren voornamelijk door het lezen van (symbolische) teksten; verhalen, gedichten en het noemen van de namen. De geestelijk verzorgers bewaken de gehele lijn. Als ritueel expert is dit een bezigheid die hen is toevertrouwd en niet zozeer om concrete handelingen gaat. Het gaat meer om een ‘waken over de kudde’.

5.2.2 *Beliefs* in kaart aan de hand van symbolen en de boodschap van de herdenking

In veel rituelen spelen de *beliefs* van de betrokkenen een centrale rol. Deze *beliefs* kennen in sommige rituelen hun grond in een (collectieve) mythe die in het ritueel wordt opgesteld, voorbeelden zijn religieuze rituelen als de doop. Er wordt over *beliefs* gesproken wanneer er sprake is van een zingevingsverband dat uitstijgt boven het alledaagse leven. Door het rituele handelen komen mensen in contact met dit zingevingsverband (Menken-Bekius 1998, 18). Het is de vraag of *beliefs* een rol spelen en welke rol dat mogelijk is. Om dat helder te krijgen wordt in deze paragraaf de kinderherdenking bestudeerd op de aanwezigheid van deze *beliefs*. Dit wordt gedaan door de gebruikte symboliek nader te bestuderen. De relatie tussen *beliefs* en symboliek is sterk aangezien symbolen veelal verwijzen naar een ‘diepere werkelijkheid’ en daarmee een bepaalde boodschap communiceren (Lukken 1999, 20). Vervolgens wordt onderzocht of er in de herdenking een collectief zingevingsverband wordt aangereikt. Met andere woorden; is er een centrale boodschap in de herdenking die de nabestaanden te horen krijgen?

Symboliek kan uit drie verschillende elementen bestaan; dingen, woorden en handelingen (Lukken 1999, 19). Om de symboliek in kaart te brengen is hier gekeken naar de gebruikte symbolen (dingen) en symboolhandelingen. De teksten (woorden) blijven buiten beschouwing aangezien de veelheid en diversiteit van de teksten een apart onderzoek kan vullen.¹⁶ Om te bepalen welke symbolen in de herdenking aanwezig zijn, worden de objecten zoals in paragraaf 5.1 beschreven

	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaars, ballonnen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom
	Bloemen en vaas, kaars
	Bloemen en vaas, gekleurde kaarsen, kunstwerk
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, gekleurde kaarsen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, levensboom, gekleurde stenen
	Herdenkkaarten, bloemen en vaas, kaarsen, kunstwerk, troostpoppetje

hier nogmaals gepresenteerd.

Figuur 1: Objecten/Symbolen

Persoonlijke symboliek

De herdenkkaarten en bloemen verwijzen naar de overleden kinderen. Deze symbolen worden door de ouders zelf gemaakt of meegenomen. Alleen in het LUMC worden de bloemen door het umc geleverd. Doordat mensen zelf kunnen kiezen wat ze op de herdenkkaart zetten en zelf een bloem kunnen uitzoeken heeft het symbool een sterk persoonlijk en individueel karakter. Aan deze symbolen zijn tevens symbolische handelingen verbonden. Zo plaatsen de nabestaanden de bloem in de vaas en geven ze de herdenkkaart een plek. Beide handelingen kennen veel waarde. Een van de geestelijk verzorgers zegt hierover: *En de bloem in de vaas zetten is eigenlijk al een rituele handeling. Dus voor ons kind, in deze hele bos, is dit de plaats. Dat is de eerste belangrijke handeling die ze doen. Die bloem neerzetten* (ErasmusMC). De geestelijk verzorger uit Utrecht vult aan; *Mensen kiezen die plek heel bewust. Het is symbolisch, die bloem staat voor hun kind. Daar moet jij niet aan gaan zitten. Dat moet je niet veranderen. Als de vaas naar binnen wordt gebracht dan kijken de mensen er ook naar, zo van dat is mijn kind, dat is Jimmy of dat is Piet* (UMCU). Mensen kiezen heel bewust een plek uit voor de bloem. Hoe futiel deze handeling op het eerste oog ook lijkt, het is een handeling die

¹⁶ Er is onlangs een (afstudeer) onderzoek gepubliceerd naar gebruikte teksten in kinderherdenkingsbijeenkomsten. Over dit onderzoek is in Tijdschrift Geestelijke Verzorging (TGV) een artikel verschenen.

grote waarde heeft. Met deze handeling openen de nabestaanden zelf op symbolische wijze de herdenking. Zij stellen hun kind op door de bloem in de vaas te plaatsen. Dit symbool heeft dan ook, in deze context, geen verbinding met bepaalde religieuze *beliefs*. Het symboliseert het leven van het kind en het verhaal dat daarmee gepaard gaat.

De herdenkkaarten verwijzen ook naar het kind en het leven wat hij of zij heeft geleefd. In zes van de acht umc's zijn de herdenkkaarten aanwezig, in het LUMC en RadboudMC niet. De kaart biedt in tegenstelling tot de bloem echter meer ruimte individuele invulling te geven aan dit symbool. De nabestaanden maken deze kaart thuis en zijn vrij in de vormgeving van deze kaart. Hier is dus ruimte om uiting te geven aan persoonlijke *beliefs*. Bij die constatering blijft het, de inhoud van de herdenkkaarten is niet onderzocht. Aan de herdenkkaarten is net als bij de bloemen een symboolhandeling verbonden. In drie umc's (AMC, MaastrichtUMC+ en UMCU) prikken de nabestaanden de bloem op de levensboom.¹⁷ Daarmee krijgt het ook plek in de publieke ruimte. De geestelijk verzorger in Utrecht zegt: *Mensen mogen die kaartjes er zelf aanhangen, heel belangrijk. Die moet je dus ook niet verhangen, dat je niet in hun autonomie treedt* (UMCU). Wederom wordt aangestipt dat dit een belangrijke handeling is waar niemand zich mee mag bemoeien. De overige umc's combineren de herdenkkaarten met het oplaten van een ballon (ErasmusMC), zitten vast aan de bloem (UMCG) of worden direct in een boek geplaatst door de nabestaanden (VUMC). De herdenkkaarten worden na afloop in een boek gebundeld en dit boek wordt bewaard. Sommige nabestaanden komen na enige tijd terug om het boek in te zien.

De gebruikte symbolen, bloem en herdenkkaart, tonen aan dat de herdenking sterk is gepersonaliseerd. De nadruk ligt bij de overleden persoon en zijn of haar leven en niet op het herdenken van de ziel of een leven na de dood. De symbolen die worden gebruikt zijn dan ook te interpreteren als zogenoemde *linking objects*. Ze typeren de overleden persoon. Vanuit de herdenking worden dus geen religieuze *beliefs* aangedragen om het verlies van het kind te duiden. Ouders wordt op de herdenkkaart of door het uitkiezen van teksten de ruimte geboden zelf invulling te geven aan hun religieuze *beliefs*.

De kaars als symbool, levensbeschouwelijk gekleurd?

Een ander symbool dat centraal staat in de herdenking zijn de kaarsen. In tegenstelling tot de bloem en herdenkkaart heeft de kaars meer betekenis dan alleen de persoonlijke.¹⁸ Aan het branden van een kaars zijn, om in termen van dit onderzoek te blijven, bepaalde *beliefs* verbonden. In het VUMC komt dit duidelijk tot uitdrukking: *Als wij een kaarsje aansteken voor een patiënt vinden wij dat een*

¹⁷ De term 'levensboom' is afkomstig uit het MaastrichtUMC+.

¹⁸ Al worden de kaarsen in het RadboudMC en UMCG ook gepersonaliseerd door gekleurde kaarsen te gebruiken en de ouders een kaars te laten kiezen.

algemeen ritueel (...) de kaars wordt niet geassocieerd met het christendom. Maar voor onze moslim geestelijk verzorger is een kaars iets christelijks. Hier wordt duidelijk hoe een symbool verschillend kan worden geïnterpreteerd waardoor het minder 'algemeen' is dan op voorhand gedacht.

Niet alleen in het VUMC komt dit naar voren, de geestelijk verzorger in het ErasmusMC zegt: *Een kaars heeft misschien een soort linkje naar levensbeschouwing maar tegenwoordig wordt er door alles en iedereen kaarsjes gebrand. Wij hebben een kaars en die redelijk onopgemerkt aan is zal ik maar zeggen. Het is de kunst het zo toegankelijk mogelijk te maken voor iedereen. Daarbij voegt ze eraan toe: Het is ook al weer anders als jij voor ieder kind een kaarsje gaat branden. Voor ons kan dat niet praktisch maar het heeft toch ook al meer dat levensbeschouwelijke bij zitten.* Ook de manier waarop een kaars wordt gebrand heeft blijkbaar bepaalde implicaties en is verbonden aan bepaalde *beliefs*. De citaten laten zien dat het vormgeven van een algemeen ritueel dat voor een ieder toegankelijk is vraagt om een grote *levensbeschouwelijke gevoeligheid* van de vormgevers. Logisch gevolg van deze constatering is dat de geestelijk verzorger de leiding heeft in de voorbereiding op en tijdens de herdenking.

In het gebruik van de symboliek valt het op dat persoonlijke symbolen door middel van symbolische handelingen met elkaar worden verbonden. Ieder plaatst een bloem in een vaas, de herdenkaart wordt aan de boom geprikt, mensen steken kaarsen aan; er ontstaat een collectief beeld. Er lijkt een balans te zijn tussen op symbolische wijze uitdrukking geven aan de individualiteit van het kind en daarnaast het vormen van een collectief. De persoonlijke verhalen worden opgenomen in een collectief verhaal. *Beliefs* spelen hierin geen rol, het punt waarop het persoonlijke en collectieve elkaar raken is in het verlies van een kind. Hier wordt vanuit de herdenking, dus vanuit de organisatie, geen betekenis aan gegeven. Dat is een persoonlijke aangelegenheid.

Centrale boodschap in herdenking?

Venhorst spreekt over een collectieve mythe, Menken-Bekius over een gedeelde werkelijkheid en Arfman over de dynamiek van tradities. Allen lijken ze een zelfde onderwerp aan te stippen, namelijk datgene wat het ritueel communiceert. En dan in het bijzonder, wat het ritueel op levensbeschouwelijk gebied communiceert. Het ritueel biedt een interpretatiekader aan (v. Uden & Pieper 2012, 11). Is er in de kinderherdenking ook sprake van een dergelijke interpretatiekader of centrale boodschap? Op voorhand is de verwachting dat dit niet aan de orde is aangezien we in de beschrijving van de *beliefs* hebben gezien dat er veel ruimte is voor de individuele betekenisgeving. Daarnaast gaat het om een algemeen ritueel waar een ieder zich in moet kunnen herkennen. Echter hebben we in de bespreking van de bronnen gezien dat dit algemene wel bepaalde kaders heeft. Dit lijkt een interessant spanningsveld tussen enerzijds de nabestaanden ruimte geven in hun individuele

beleving en anderzijds de nabestaanden bij de hand nemen en sturing geven aan hun beleving. In onderstaande tabel worden de boodschappen die de umc's in de herdenkingen communiceren uiteengezet.

UMC	Centrale boodschap?
AMC	<ul style="list-style-type: none"> • Verbinding en liefde. • Mengeling tussen invloed op leven en overgave.
ErasmusMC	<ul style="list-style-type: none"> • Verbinding en liefde. • Zoeken naar opening zonder deze in te vullen.
MaastrichtUMC+	<ul style="list-style-type: none"> • Verbinding en liefde • Er is iets dat je overeind houdt.
LUMC	<ul style="list-style-type: none"> • Niet keren voor onheil, vertrouwen houden. • Het geheim van het leven benoemen waarin je telkens nieuw moet ontdekken.
RadboudMC	<ul style="list-style-type: none"> • (Her)aansluiting met ervaring van liefde
UMCG	X
UMCU	<ul style="list-style-type: none"> • Kleine verhaal in grote(r) verhaal plaatsen • Je wordt gedragen door een groter iets
VUMC	X

Tabel 4: Centrale boodschap herdenking

In zes van de acht umc's is er sprake van een centrale boodschap die de geestelijk verzorgers aan de nabestaanden willen meegeven. Uit deze verschillende bewoordingen is één centraal thema te destilleren: verbinding. De geestelijk verzorgers willen dat de nabestaanden zich (weer) kunnen verbinden. In de herdenking is de verbinding met het kind de ingang tot andere verbindingen. Bijvoorbeeld met elkaar, het leven, God, liefde. Deze grotere verbinding wordt niet expliciet ingevuld door de organisatoren. De boodschap blijft zo tamelijk abstract.

De herdenking heeft dus, wanneer je de geestelijk verzorgers er naar vraagt, een boodschap. In de herdenking is deze boodschap niet zozeer in de inhoud aanwezig maar eerder in de gehele beleving van de herdenking, in de gehele rituele praktijk. Men verbindt zich tijdens de herdenking individueel met het kind en collectief met elkaar. Deze centrale boodschap van verbinding biedt zo veel ruimte voor de persoonlijke betekenisgeving die we bij de symboliek hebben gezien. Symbolisch handelen verbindt vervolgens de individuele symbolen met elkaar.

In deze paragraaf heb ik inzichtelijk gemaakt hoe verschillende individuen door middel van symbolen en symbolische handelingen zich op verschillende vlakken verbinden. Ze verbinden zich met het kind, met elkaar en mogelijk met een grote zingevingsverband. Dat laatste is afhankelijk van de persoonlijk betekenissen die aan het ritueel en symboliek worden toegekend. Vanuit de organisatie wordt geen invulling gegeven aan het grotere zingevingsverband. Er wordt alleen geconstateerd dat er wel een groter zingevingsverband is en dat verbinding daarin een centraal aspect is. In het benoemen van een groter zingevingsverband lijkt een spanning te zitten. Geestelijk verzorgers willen enerzijds iets meegeven aan de aanwezigen, anderzijds moet het niemand tegen de tenen stoten.

We kunnen op basis van deze gegevens vaststellen dat 'algemeen' niet neutraal betekent. Er wordt invulling gegeven aan de herdenking en deze invulling is gebonden aan een aantal regels. Ten eerste mag in de herdenking geen inhoud worden gebruikt die aan een traditie kan worden verbonden. Ten tweede dient de inhoud troostend te zijn voor de nabestaanden en moet het hen nieuwe energie geven. En ten derde moet de herdenking het verhaal van de ouders eren. Het wordt dus duidelijk dat de nadruk op het persoonlijke verhaal ligt en niet op collectieve mythen die in religieuze rituelen dominant aanwezig zijn.

5.3 Beoogde functies

In deze paragraaf worden de functies besproken die de geestelijk verzorgers met de herdenking nastreven. De vraag naar functies is interessant en relevant aangezien het opvallend is dat een umc een collectief herdenkritueel organiseert. Door de functies in kaart te brengen kunnen de beweegredenen voor het organiseren van de kinderherdenking duidelijk worden. De functies zijn hier reeds gecategoriseerd zodat de voornaamste functies naar voren komen. In de analyse van hoofdstuk zes wordt vervolgens onderzocht hoe deze functies worden geoperationaliseerd in de herdenking.

Rouwverwerking

Het belangrijkste doel dat de geestelijk verzorgers voor ogen hebben met het organiseren van de kinderherdenking is de nabestaanden helpen in hun rouwverwerking. Dit wordt gezien als onderdeel van de nazorg van het umc. Deze functie wordt door alle geestelijk verzorgers genoemd en dient als kapstok voor de andere functies zoals het bieden van troost, het eren van het kind, het initiëren van lotgenoten contact en betekenis geven aan het verlies van het kind. Allen staan ze in het teken van de rouwverwerking. Een rouwproces behelst dat rouwenden zich aanpassen aan een leven zonder de overledene (Buckle & Fleming 2011, 4). De rouwenden en hun levens transformeren. De herdenking probeert aan deze transformatie een bijdrage te leveren. Het umc toont zich bewust van de impact die het overlijden van het kind heeft en toont daarnaast met de herdenking dat het umc het kind niet is vergeten.

Voor veel ouders is dit een waardevol aspect aangezien veel herdachte kinderen voor korte tijd hebben geleefd, sommigen niet eens buiten de buik van de moeder. Voor de sociale omgeving heeft het kind daarmee nauwelijks bestaan terwijl dit voor de ouders wel het geval is. Janneke Peelen stipt dit punt aan in haar promotieonderzoek. Peelen stelt dat rituelen ruimte bieden om het bestaan van het kind te eren. Op die manier kunnen de ouders hun kind op sociaal niveau levend houden (Peelen 2012, 261). Het eren van het bestaan van de kinderen is een belangrijk onderdeel van de herdenking en komt tot uitdrukking met het noemen van de namen.

De geestelijk verzorgers verschillen van opvatting in welke mate de herdenking kan bijdragen aan de rouwverwerking. De geestelijk verzorger in Leiden is hier het ene uiterste en de geestelijk verzorger in Maastricht het andere uiterste. De geestelijk verzorger in Leiden heeft voor ogen dat mensen door middel van de herdenking *tot een nieuwe verbinding met het leven komen*. Een ambitieus streven. De geestelijk verzorger in Maastricht is een stuk voorzichtiger en zegt: *alleen denk ik dat je het (stap in rouwverwerking, red.) niet moet overschatten. Ik denk dat het op een of andere manier een punt markeert voor de ouders die het aangaan*. De overige herdenkingen zitten tussen deze twee uitersten in.

Functionaliteit voor het umc

Naast de rouwverwerking/nazorg heeft herdenking ook op een ander niveau functionaliteit, namelijk op instellingsniveau van het umc. Met de herdenking geeft het umc een boodschap af dat zij oog hebben voor *de niet maakbare en controleerbare kant van zorg* (MaastrichtUMC+). In de huidige zorg is, zoals beschreven in hoofdstuk 4, de 'kwaliteit van zorg' aanpak dominant waarin zorgverleners duidelijk moeten maken waarom ze iets doen en welk resultaat dat heeft. Met andere woorden: er is een sterke nadruk op de maakbare en controleerbare kant van zorg. Het overlijden van kinderen confronteert ons met het feit dat niet alles te controleren is. De herdenking symboliseert dit.

De herdenking is er in die zin dus ook voor medewerkers. Zij worden geregeld geconfronteerd met overlijden en zeer zieke patiënten. De herdenking biedt hen de mogelijkheid stil te staan bij dit aspect van hun werk. Het intensieve contact dat de zorgverleners opbouwen met de kinderen en hun familie maakt het overlijden van een kind extra ingrijpend. Met name de verpleegkundigen en psychosociale zorgverleners tonen zich actief rondom de herdenking. Artsen zijn moeilijker bij de herdenking te betrekken.

Samenvattend is over de beoogde functies van de kinderherdenking te zeggen dat deze zich op twee niveaus afspeelt; die van de nabestaanden en die van de instelling. De primaire functie is de nazorg voor de nabestaanden, de functie voor de instelling vloeit hieruit voort. Met andere woorden; de herdenking zou niet slechts voor de instelling worden georganiseerd. De functies zijn dus niet

gelijkwaardig. In het volgende hoofdstuk wordt onderzocht hoe deze functies tot uiting komen in de herdenking.

Hoofdstuk 6 Functiedriehoek, overgangsritueel en conclusies

In dit hoofdstuk wordt de verzamelde data geanalyseerd aan de hand van het theoretisch raamwerk. Allereerst wordt de structuur van de herdenking onderzocht en wordt geanalyseerd hoe de rituele repertoires afgestemd zijn op deze structuur. Vervolgens wordt de functionaliteit van de gebruikte rituele repertoires onderzocht. Daarbij staat de functiedriehoek centraal en wordt er gekeken naar de dynamiek die er tussen de verschillende functiepolen is. Afsluitend worden er een viertal spanningsvelden benoemd die sturend lijken te zijn in de keuze en gebruik van de rituele repertoires.

6.1 De drie onderdelen van de herdenking, een rite de passage?

Uit de beschrijving van de data is gebleken dat alle acht de herdenkingen uit drie onderdelen bestaan: de fase voorafgaande het kernritueel, het kernritueel en de afsluitende fase. In deze paragraaf wordt onderzocht hoe deze drie delen zich verhouden tot de drie fases van de rite de passage: de afscheidings-, transformatie- en integratiefase en wordt de vraag beantwoord of de herdenking als een overgangsritueel is te duiden.

De opbouw van de herdenkingen

Ieder ritueel, ongeacht de achtergrond en doelgroep, voltrekt zich binnen een bepaalde structuur, de interne structuur van het ritueel (Quartier 2010, 111). Uit de data blijkt dat alle acht de kinderherdenkingen dezelfde interne structuur hebben, bestaande uit drie onderdelen; de fase voor het kernritueel, het kernritueel en de fase na het kernritueel. Er zijn tussen de acht herdenkingen verschillen te zien in welke rituele repertoires, in het bijzonder elementen, worden gebruikt, de structuur is echter gelijk. Vervolgens valt het op dat in zeven van de acht herdenkingen een zelfde lijn is te ontdekken die deze drie onderdelen met elkaar verbindt.¹⁹

De lijn die in de zeven herdenkingen te zien is verloopt van zwaar naar licht, van het aansluiten bij het verdriet van de ouders naar het bieden van hoop. De inhoud van de herdenking wordt op deze beweging afgestemd. Dat betekent dat in het eerste gedeelte van de herdenking teksten worden gebruikt die voornamelijk het verdriet en lijden verwoorden, terwijl in het afsluitende deel teksten worden gebruikt die gericht zijn op nieuw leven. Het kernritueel vormt hierin een kantelpunt, hier komen de emoties tot een hoogtepunt. Aan deze emoties kan door middel van het symbolisch handelen uitdrukking worden gegeven. De interne structuur heeft daarmee kenmerken van een overgangsritueel.²⁰ In onderstaande wordt nader onderzocht of de aanwezigen een transitie ondergaan en wordt duidelijk of de kinderherdenkingen als een overgangsritueel zijn te beschouwen.

¹⁹ Alleen in het UMCG is deze lijn niet benoemd.

²⁰ Rite de passage en overgangsritueel worden afwisselend genoemd. Ze hebben echter dezelfde betekenis.

Afscheiding

De afscheidingsfase begint voor de nabestaanden met het binnenkomen van het ziekenhuis. Dit is officieel geen onderdeel van de herdenking maar wel van het proces dat de herdenking in gang zet. De drempel om naar de herdenking te komen is vaak hoog en de umc's zijn zich hier bewust van. Zo staan in het MaastrichtUMC+ bij de ingang van het umc mensen de nabestaanden op te wachten en begeleiden hen met hun aanwezigheid in deze eerste belangrijke stap. Door het umc in te stappen worden allerlei herinneringen opgeroepen en wordt men in deze realiteit opgenomen.

De afscheidingsfase continueert in de herdenking en bestaat uit zowel symboliek als een zakelijk openingswoord. Laatstgenoemde is van belang aangezien hier de gang van zaken wordt uitgelegd. Mensen zijn mogelijk niet (meer) bekend met collectieve rituelen waarmee het belangrijk is mensen houvast te geven. De symboliek bestaat uit het plaatsen van een bloem en gedichten die worden voorgedragen.

Transformatie of heling?

De transformatie- of liminale fase bestaat uit het kernritueel van de herdenking. In deze fase worden de namen van de overleden kinderen genoemd en voeren de nabestaanden symbolische handelingen uit. Deze handelingen kunnen het verwerkingsproces stimuleren (v.d. Hart 1992, 38). Deze fase wordt gekenmerkt door de transformatie die men doormaakt en de volledige gelijkheid tussen de mensen die erin betrokken zijn, onderscheid op basis van status of achtergrond verdwijnt. Deze gelijkheid zorgt voor een sterk gevoel van gemeenschappelijkheid onder degene die het ritueel ondergaan, er ontstaat een kameraadschap. Turner spreekt hier over het ontstaan van een *communitas* (Turner 1987, 94-97).

Het onderscheid tussen de nabestaanden valt weg wanneer de namen van de kinderen worden genoemd. Het noemen van de namen kan als het startpunt van de liminale fase worden gezien. De wijze waarop de namen worden genoemd is verschillend, de umc's zijn hier in twee groepen in te delen. Groep 1 bestaat uit het AMC, ErasmusMC en VUMC waar alle namen achter elkaar worden genoemd en vervolgens de nabestaanden worden gevraagd een kaars aan te steken en de herdenkkaart te plaatsen²¹. Groep 2 bestaat uit de overige umc's en hier wordt per één naam en kaars/herdenkkaart gewerkt. De uitkomst van het kernritueel is echter gelijk: er staat een zee aan kaarsen op tafel. Dit beeld symboliseert de *communitas* die is ontstaan. Het is vervolgens de vraag de nabestaanden in dit kernritueel daadwerkelijk een transformatie ondergaan. Een transformatie van de ene sociale plek naar de ander sociale plek (Grimes 2000, 105).

²¹ Dit is althans in het AMC en VUMC het geval. In het ErasmusMC voeren de nabestaanden in dit gedeelte geen symbolische handelingen uit.

Het is daarmee de vraag of de herdenking een moment markeert in de levensloop van de nabestaanden. Door de grote diversiteit van de groep is het niet aannemelijk dat dit het geval is. In de klassieke uitleg van de rite de passage, zoals van Gennep en Turner, kent de groep die de passage ondergaat een homogeen karakter. Het karakter van de groep bij de kinderherdenking is heterogeen. Bovendien gaat de theorievorming van rite de passage uit van een tamelijk statische samenleving waarin identiteiten en rollen helder zijn. De hedendaagse samenleving wordt daarentegen juist getypeerd door diffuse grenzen en een sterke sociale dynamiek. Op basis hiervan concludeer ik dat er in de kinderherdenking geen transformatie wordt voltrokken zoals Van Gennep bedoelt. Dat neemt niet weg dat de herdenking wel een transformerende werking kan hebben. Om deze werking nader te onderzoeken gebruik ik de theorie van Onno van der Hart over therapeutische afscheidsrituelen.

Van der Hart (1992) stelt dat de structuur van therapeutische afscheidsrituelen gelijk is aan die van traditionele afscheidsrituelen, beiden bestaan uit de drie fases van de rite de passage. Verschil tussen beiden is dat het therapeutische ritueel op maat gemaakt wordt en een unieke gebeurtenis is terwijl de traditionele rituelen voorspelbaar en vanzelfsprekend zijn (v.d. Hart 1992, 24-25). In het therapeutisch afscheidsritueel wordt de transformatiefase de herordeningsfase genoemd. De rouwende(n) voert hier handelingen uit die het verwerkingsproces bevorderen en brengt symbolen in die de overledene symboliseren. Deze handelingen en symbolen kunnen heftige emoties oproepen. Wanneer deze kunnen worden geuit binnen de veilige kaders van het ritueel kan het rouwproces zich verder voltrekken (v.d. Hart 1992, 38-39).

De overeenkomsten met het kernritueel van de herdenking zijn treffend. De nabestaanden handelen, brengen symbolen in en ervaren in deze fase van de herdenking de heftigste emoties. De transformatie die de nabestaanden doormaken bevindt zich niet primair op het vlak van hun (sociale) identiteit maar op het gebied van rouw. Hier wordt een transformatie in gemaakt door het verdriet toe te laten en op symbolische wijze uitdrukking te geven. Daarmee heeft de herdenking eerder een helende werking dan transformerende werking.

Ik bedoel daarmee te zeggen dat, in tegenstelling tot de rite de passage, de sociale transformatie niet boven aan de agenda van de organisatoren staat. De diversiteit van de nabestaanden is te groot om een dergelijke transformatie te kunnen bewerkstelligen. Bovendien zijn er vraagtekens te zetten bij de statische opvatting van sociale posities en levensloop die binnen klassiek rite de passage theorieën worden gehanteerd. De herdenking helpt de nabestaanden in het verwerken van hun verdriet, het is daarbij niet uitgesloten dat er een sociale transformatie plaatsvindt.

Integratie

Wanneer deze fase exact begint is moeilijk te zeggen. Zoals Quartier aangeeft zijn de grenzen van de fases minder strikt dan van Gennep in zijn theorie doet geloven (Quartier 2010b, 111). Een beginpunt van deze fase kan de overweging zijn van de geestelijk verzorger. Deze vindt in de meeste umc's plaats na het kernritueel. Een geestelijk verzorger zegt hierover dat deze bezinning vooral bedoeld is om *mensen weer even op adem te laten komen* (MaastrichtUMC+). De bezinning geeft ruimte de emotie te laten bezinken en weer contact te maken met andere delen van de identiteit.

De teksten die vervolgens in deze fase worden gebruikt zijn gericht op de vraag hoe men nu verder kan leven zonder het overleden kind. Dit zijn bemoedigende teksten en bedoelt om de mensen met een licht gevoel naar huis te sturen. In een tweetal umc's (MaastrichtUMC+ en ErasmusMC) wordt een ervaringsverhaal verteld door een ouder die jaren eerder een kind heeft verloren. Dit verhaal symboliseert dat er licht aan het einde van de tunnel is, dat verandering mogelijk is.

Een ander belangrijk onderdeel van deze fase is het informele napraten na afloop van de herdenking. Veel mensen maken foto's van de kaarsen en de levensboom, alles wordt met grote zorg bekeken. Daarnaast biedt dit informele contact mensen de mogelijkheid ervaringen uit te wisselen, de eigen ervaring krijgt zo betekenis. Afsluitend is te stellen dat de integratie van de ervaringen die zijn opgedaan tijdens de herdenking mogelijk om meer tijd vragen om te integreren. Het rouwproces dat de nabestaanden doormaken is met de herdenking niet tot een einde gekomen. Het heeft een punt gemarkeerd in dit rouwproces en heeft de mensen moed willen geven hernieuwd in het leven te staan.

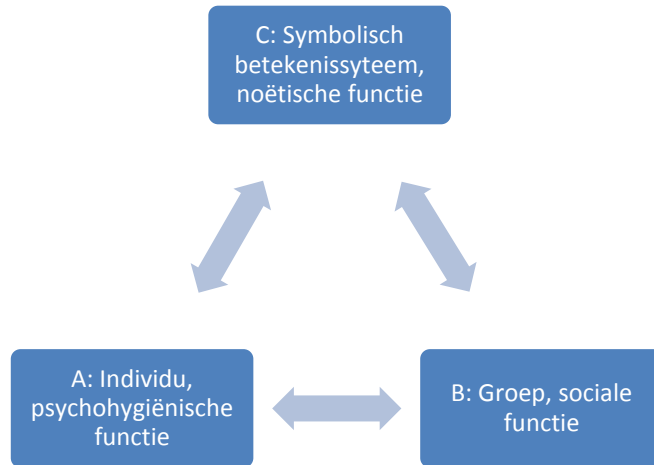
Concluderend is vast te stellen dat de structuur van de kinderherdenkingsbijeenkomsten gelijk is aan de structuur van de rite de passage. De transformatie die de nabestaanden in de herdenking ondergaan verschilt echter van de transformatie die in de theorievorming van de rites de passage wordt beschreven. Het is uiteraard wel mogelijk dat de herdenking verdere doorwerking heeft in de levens van de nabestaanden. En volgens Grimes is een rite de passage geslaagd wanneer *their traces remain – in the heart, in the memory, in the mind, in social values and in the marrow, the source of our lifeblood* (Grimes 2000, 7).

6.2 De functionaliteit van de kinderherdenking

In deze paragraaf zal er een functieanalyse plaatsvinden van de kinderherdenking. De functiedriehoek staat daarbij centraal en er wordt onderzocht op welke pool en op welke functielijnen de nadruk ligt bij de herdenking. Zoals we hebben kunnen zien in de beschrijving van de functies in paragraaf 5.3 kent de herdenking op twee niveaus functionaliteit; op het niveau van de

nabestaanden en die van de instelling. Beiden worden geanalyseerd, de nadruk ligt echter op de analyse van de nabestaanden. Met deze analyse wordt ook begonnen.

De belangrijkste functie die de geestelijk verzorgers met de herdenking nastreven is de nabestaanden helpen in hun rouwverwerking en hen een stap te laten zetten in hun rouwproces. Deze functie kent verschillende kleinere functies of kenmerken. Dit zijn het bieden van troost, het eren van het kind, lotgenoten contact en betekenis geven aan het verlies van het kind. In ieder van de herdenkingen komen deze functies terug. Deze verschillende functies worden nu in de functiedriehoek geplaatst om zo de dynamiek tussen hen zichtbaar te maken.



Figuur 1: Functiedriehoek

Functionelijnen van de herdenking

Er zijn een aantal functionelijnen te leggen en zowel pool B als C zijn hierin betrokken. Zo is er op de functionlijn A-B interactie door het lotgenoten contact en het bieden van troost. Beter gezegd, er is een (rouw)groep nodig voor het troosten van de rouwendenden. Het collectief staat in het teken van het individu. Het zien van de groep en daarmee beseffen dat je niet de enige bent die zulk groot leed heeft gekend, heeft een troostend effect. Het is niet het geval dat de nabestaanden elkaar actief gaan troosten. Het samenzijn is troostend. Aangezien men bij binnenkomst nog geen groep vormt stelt ons dit voor de vraag hoe er een samenzijn kan ontstaan dat troostend is. Dit is te verduidelijken aan de hand van de concepten liminaliteit en communitas.

In de herdenking ontstaat een existentiële of spontane communitas aangezien de mensen in een liminale situatie verkeren. Deze liminale situatie wordt gecreëerd tijdens het kernritueel. Waar voorafgaande en na afloop van het kernritueel onderlinge verschillen tussen de individuen worden benoemd, zijn in het kernritueel alle nabestaanden gelijk. Ze zijn allen gelijk in de rouw om het overlijden van hun kind. Deze gelijkheid komt tot uitdrukking in het noemen van de namen en in de symbolische handelingen die de nabestaanden uitvoeren. Reeds in de vorige paragraaf zijn deze verschillende fases uiteengezet.

Troost heeft naast het sociale component ook verbinding met het symbolisch betekenisysteem, pool C. In de herdenking vindt dus ook activiteit plaats op de lijn A-C. Dit uit zich in

de teksten die worden gebruikt tijdens de herdenking. Zo zegt een van de geestelijk verzorgers: *Hoe breng je een werkelijkheid zo ter sprake dat je hem troostend ter sprake kunt brengen? Want ik kan op allerlei manieren het lijden en de plek van het lijden en de oorzaak van het lijden in de wereld ter sprake kunnen brengen, maar ik heb een bedoeling. Troosten, mensen moed geven. Dus wat zijn beelden, gebeurtenissen, metaforen, gedichten die het lijden op een troostende manier brengen* (LUMC). De geestelijk verzorger kiest bepaalde bronnen om mensen troost te bieden en daarmee wordt er een bepaalde betekenis gegeven aan het verlies. Hier zit dus een verband met de andere functie van de herdenking: betekenisgeven aan het verlies.

Betekenisgeving aan verlies: tussen invulling en ruimte

De betekenisgeving is in de driehoek pool C. En dit symbolisch betekenisstelsel vraagt in het geval van de kinderherdenking om enige uitleg aangezien hier meerdere betekenisstelsels actief zijn. Ten eerste is er het betekenisstelsel dat door het umc wordt aangedragen. Het is wel de vraag in hoeverre je kan spreken over een stelsel aangezien men zeer voorzichtig is met het aandragen van bepaalde betekenissen. Dat neemt niet weg dat die betekenissen wel gegeven worden en daar gaat het hier nu om. De geestelijk verzorger in het AMC zegt hierover: *Ik zeg niet dat er van alles gedacht kan worden en dat is het dan. Dat zou ook algemeen zijn, maar dan zou het helemaal niet ingevuld zijn. Ik vul het wel in, door algemene gedachtegangen te noemen (...) Ik breng een variëteit aan maar dan geef je ook wel een richting aan* (AMC). Het citaat laat zien dat er wel degelijk invulling wordt gegeven aan de herdenking.

Het tweede aspect dat een rol speelt bij pool C zijn de betekenisstelsels van de nabestaanden. Door de diversiteit van de nabestaanden kunnen dit zeer uiteenlopende stelsels zijn. De een gelooft in God, de ander in Allah, een derde is overtuigd atheïst terwijl nummer vier geen expliciete overtuigingen heeft. Al deze betekenisstelsels spelen een rol in de wijze waarop mensen betekenis geven aan het verlies van hun kind. Aangezien de herdenking toegankelijk moet zijn voor iedereen is te verwachten dat deze stelsels ruimte krijgen in de herdenking. De herdenkingen geven op diverse wijze ruimte aan deze betekenisstelsels door de nabestaanden te vragen zelf een tekst (LUMC en RadboudMC) dan wel herdenkkaart (overige zes umc's) uit te zoeken of te maken. Hier kunnen de nabestaanden uitdrukking geven aan hun persoonlijke betekenisstelsel.

Een andere manier om uitdrukking te geven aan het eigen betekenisstelsel is door middel van symbolische handelingen. Zoals we hebben gezien zijn de symbolische handelingen het plaatsen van een bloem, het plaatsen van een herdenkkaart en het aansteken van een kaars. Deze handelingen kunnen veel betekenis hebben voor degene die hem uitvoert. Menken-Bekius stelt dat men wel kan praten over gewenste veranderingen maar dat door het doen van symbolische

handelingen deze verandering ervaren wordt. Dit heeft ook een sterkere werking en zorgt voor nieuwe energie en kracht (Menken-Bekius 2001, 70). Door het uitvoeren van de symbolische handelingen erkennen de nabestaanden het overlijden van hun kind en door deze erkenning kunnen zij verder in het leven.

Samenvattend is te zeggen dat de nadruk van de herdenking ligt bij pool A. De herdenking is op de eerste plaats een kanaal waar emoties geuit kunnen worden. Ten tweede lijkt de herdenking ook een transformerende werking te hebben voor de nabestaanden doordat zij symbolische handelingen uitvoeren. De groep, pool B, staat ten dienste van het individu. Zonder de groep wordt de nagestreefde functie voor de individuen, rouwverwerking, niet behaald. Verder krijgt de groep weinig aandacht in de herdenking. De nadruk bij pool C ligt niet op de concrete inhoud van de betekenisystemen, maar eerder op het scheppen van veilige kaders waarbinnen mensen ruimte ervaren om hun eigen betekenissen te uiten. Het is echter onvermijdelijk, zo is gebleken, dat de organisatie invulling geeft aan de herdenking. Er lijkt dus een *spanningsveld* te zijn tussen invulling en het bieden van ruimte voor persoonlijke betekenisgeving. In de volgende paragraaf wordt dieper ingegaan op dit spanningsveld.

De herdenking in dienst van de instelling

De functiedriehoek is nog op een ander niveau toe te passen, namelijk op het niveau van de instelling. Op dit niveau ligt de nadruk niet bij het individu of groep, maar juist bij datgene wat de herdenking symboliseert: de niet-maakbare kant van zorg. Met de herdenking wil het umc een boodschap de wereld in sturen dat zij oog hebben voor deze kant van zorg. Deze boodschap vormt pool C in de herdenking. Pool A wordt gevormd door de individuele medewerkers en pool B door de hele gemeenschap van het umc. De herdenking kan de medewerkers weer gevoelig maken voor de kanten van zorg waar in de dagelijkse praktijk minder ruimte voor is.

In tegenstelling tot de nabestaanden hebben de medewerkers geen actieve rol in de herdenking. Zij voeren geen symbolische handelingen uit en brengen zelf geen symbool mee. Dit is logisch aangezien de herdenking draait om het herdenken van de kinderen. Door aanwezig te zijn krijgen de medewerkers de boodschap van de herdenking ook mee. De herdenking als geheel is het symbool waar het op dit niveau om draait. Wel is de vraag te stellen in hoeverre deze functie daadwerkelijk wordt nagestreefd door de organisatie of dat het een voortvloeisel is uit de voornaamste functie van de herdenking: het bieden van nazorg. Het aantal medewerkers dat betrokken is bij de herdenking zou als hiervoor als indicator kunnen fungeren. Dan is te constateren dat het MaastrichtUMC+ het ene uiterste is en de functie nastreeft en het UMCG het andere uiterste. Overige umc's liggen hier tussen in.

6.3 Een viertal spanningsvelden in de kinderherdenking

In de analyse van de structuur en functionaliteit van de herdenking zijn een aantal spanningsvelden aangestipt. Zo is bijvoorbeeld duidelijk geworden dat er tussen individu en collectief een brug geslagen moet worden, aangezien er voorafgaande de herdenking geen bindende factor is die de mensen met elkaar verbindt en er dus in feite geen collectief is. Vervolgens is duidelijk geworden dat het ontbreken van dit collectief gevolgen heeft voor de boodschap van de herdenking. Deze moet toegankelijk zijn voor allen en niet verbonden zijn aan één bepaalde traditie. In deze paragraaf worden deze, en andere, spanningsvelden verder geanalyseerd.

De drie spanningsvelden van Quartier zijn hiervoor het uitgangspunt. De spanningsvelden die hij onderscheidt zijn achtereenvolgens de relatie met de overledene (continuïteit-discontinuïteit), de relatie met de sociale omgeving (individueel-collectief) en de relatie met een groter zingevingskader (immanent-transcendent). Op basis van de analyse suggereer ik dat er in de kinderherdenking nog een spanningsveld aanwezig is. Dit spanningsveld heeft geen betrekking op de nabestaanden, maar op het gebruik van rituele repertoires door de organisatoren en het waarborgen van de toegankelijkheid en algemene karakter.

Relatie met de overledene: continuïteit-discontinuïteit

In het rouwproces staat uiteraard het overleden kind en de relatie met het kind centraal, het eerste spanningsveld dat Quartier aanstipt. In de kinderherdenking ligt de aandacht volledig bij de continuïteit van deze relatie. Sterker nog; het wordt door sommige geestelijk verzorgers als *doodzonde* beschouwd om te benoemen dat het kind er niet meer is. Dit zal in de herdenking nooit gezegd worden. De relatie met het kind verandert wel en dat is waar de herdenking op aansluit. Het kind wordt in de herdenking 'opgesteld' als mens, niet als ziel die een reis maakt naar het hiernamaals. De nadruk in de herdenking ligt dus sterk op het aardse bestaan van de overledene en daarmee kan de vorm van de herdenking het best als *famas* worden omschreven. Een duidelijk voorbeeld van de *famas* vorm is het gebruik van *linking objects*.

De andere herdenkvorm die Quartier onderscheidt, *pietas*, komt in de kinderherdenking nauwelijks voor. Het gebruik van metafysische concepten als de ziel of hemel wordt vermeden of slechts kort genoemd als mogelijk (individueel) verklaringsmodel van de nabestaanden. Deze metafysische concepten worden niet toegepast aangezien het botst met het algemene karakter van de herdenking en daarmee de herdenking minder toegankelijk maakt. Hier is dus duidelijk de invloed te zien van de locatie van de herdenking: het umc. Wanneer de herdenking zich in een andere context zou afspelen zou er mogelijk meer ruimte zijn voor metafysische concepten. Bij de bespreking van het derde spanningsveld wordt hier dieper op ingegaan.

Relatie met sociale omgeving: individueel-collectief

Het spanningsveld tussen individu en collectief is reeds bij de analyse van de functies naar voren gekomen. Daar werd duidelijk dat de individuen tijdens de herdenking een collectief vormen. Dit collectief, of *communitas* zoals ik het eerder noem, komt tot stand door de gelijke symbolische handelingen die men verricht. Daarnaast worden de persoonlijke symbolen of *linking objects* met elkaar verbonden waardoor er een collectief symbool ontstaat. Een voorbeeld hiervan is de levensboom of de kaarsen. In twee umc's (RadboudMC en UMCG) worden gekleurde kaarsen gebruikt waardoor in het collectieve beeld meer uitdrukking wordt gegeven aan de individualiteit. De spanning tussen individu en gemeenschap is in de herdenking daarmee minder groot dan op voorhand gedacht. Er ontstaat in de herdenking 'spontaan' een gemeenschap. Deze gemeenschap ondersteunt de individuen in hun rouw. De term 'collectief individualisme' van Venbrux lijkt hier ook passend om te gebruiken (Venbrux 2007, 17). Er wordt samen op een persoonlijke en individuele manier gerouwd.

Tussen de herdenkingen is een verschil te zien of de nadruk op het individuele of collectieve aspect wordt gelegd. In het UMCG wordt meer stil gestaan bij het individuele aspect door ieder overleden kind enkele minuten te herdenken terwijl in het LUMC en RadboudMC meer aandacht is voor het collectieve. Dit uit zich in de gespreksgroepen die voorafgaand de herdenking plaats vinden. De bedoeling is dat er op die manier lotgenotencontact ontstaat wat steunend is voor de mensen.

Relatie met zingevingskader: immanent - transcendent

Uit achtereenvolgens de bronnen die worden gebruikt bij de vormgeving van de herdenking, de symboliek die in de herdenking aanwezig is, de boodschap die wordt gecommuniceerd en de vorm van herdenken (*famas*) blijkt dat het karakter van alle acht de herdenkingen immanent is. Voor dit immanente karakter wordt bewust gekozen aangezien de herdenking voor iedereen toegankelijk moet zijn, een belangrijke eis van het umc. De nadruk op immanentie sluit echter niet uit dat er transcendenten concepten in de herdenking aanwezig zijn. Deze worden echter niet door de organisatoren ingebracht, de nabestaanden kunnen deze zelf inbrengen door middel van dan wel een herdenkkaart of tekst. Te concluderen is dat het collectieve aspect van de herdenking immanent van karakter is en het persoonlijke aspect transcendent van karakter kan zijn.

Het onderscheid immanent/transcendent dat Quartier hanteert om het zingevingskader of interpretatiekader van de herdenking te duiden is naar mijn idee, althans voor dit onderzoek, niet voldoende. Er speelt meer op het gebied van interpretatiekaders, er zijn meer spanningen te destilleren. Sterker nog, het onderscheid immanent/transcendent lijkt geen expliciete rol te spelen. Waar in de kinderherdenkingen meer spanning is te vinden, is bij de identificering van rituele

repertoires met tradities. Daar bedoel ik mee te zeggen dat de herdenking een bepaalde invulling heeft en zo een boodschap communiceert, deze invulling en boodschap mag transcendente elementen hebben zolang deze niet te sterk met één traditie zijn verbonden. Er is dus een vierde spanningsveld toe te voegen op het gebied van de invulling van de herdenking.

Dit spanningsveld beweegt zich tussen het aanbieden van een interpretatiekader enerzijds, en anderzijds het waarborgen van de toegankelijkheid. Het aanbieden van een dergelijk interpretatiekader is van belang aangezien anders het risico bestaat dat de symboliek en de boodschap die daar vanuit gaat onduidelijk is of geen betekenis heeft (Quartier 2010a, 346). Binnen de kinderherdenkingen wordt een balans gevonden tussen het interpretatiekader en de toegankelijkheid door centrale concepten als verbinding en liefde centraal te stellen, dit vormt het interpretatiekader, en vervolgens de aanwezigen een actieve rol te geven in de herdenking en zelf symbolen te laten inbrengen. Daarmee kunnen de nabestaanden zelf invulling geven aan abstracte termen als verbinding en liefde.

Hoofdstuk 7 Conclusies en discussie

Zoals in de inleiding en in hoofdstuk één is beschreven is er op ritueel gebied de laatste decennia veel dynamiek te zien. Oude rituelen verdwijnen of passen zich aan en nieuwe rituelen verschijnen ten tonele. Collectieve, algemene herdenkrituelen zijn een voorbeeld van nieuwe rituelen die steeds vaker in de publieke ruimte zichtbaar zijn. In de vormgeving van deze rituelen zijn religieuze tradities niet leidend, onder andere kunstvormen en de individuele levensverhalen van mensen zijn nu ook bronnen waarmee rituelen vormkrijgen. Welke rituele repertoires gebruikt worden in de vormgeving van deze rituelen ligt op voorhand niet vast en er is dan ook een grote rituele creativiteit te zien.

De kinderherdenkingsbijeenkomsten die door de universitair medisch centra worden georganiseerd zijn een voorbeeld van deze collectieve, algemene herdenkrituelen. In dit onderzoek is onderzocht hoe de geestelijk verzorgers, die verantwoordelijk zijn voor deze rituelen binnen de umc's, rituele repertoires worden ingezet voor de vormgeving van deze herdenkingen in de seculiere context van het umc. Om deze vraag te kunnen beantwoorden zijn vier deelvragen gesteld die in de diverse hoofdstukken van deze scriptie zijn beantwoord. Deze vragen worden aan de hand van zowel theoretisch- als empirisch materiaal beantwoord.

De eerste deelvraag be vraagt de invloed van de seculiere context en de diversiteit van de doelgroep op het gebruik van rituele repertoires. Op de eerste plaats heeft het umc als invloed dat de herdenking door verschillende zorgverleners wordt voorbereid. Meestal zijn er verpleegkundigen van de kinderafdeling betrokken en psychosociale medewerkers. Artsen participeren in mindere mate. De geestelijk verzorgers zijn als ritueel experts leidinggevend in de voorbereiding en tijdens de herdenking. Het verschilt per umc hoe groot de rol van de medewerkers tijdens de herdenking is.

Ten tweede zorgt de seculiere context van het umc ervoor dat het algemene karakter van de herdenking van groot belang is. De umc's zijn zorginstellingen zonder confessionele achtergrond en leveren zorg aan alle mensen, ongeacht achtergrond of overtuigingen. De kinderherdenking moet deze toegankelijkheid ook hebben. Hierdoor is het karakter van alle acht de herdenkingen immanent en worden transcendenten concepten summier gebruikt. Sommige umc's blijven zelfs helemaal weg van deze concepten.

In de umc's waar bijvoorbeeld God en de hemel wel worden genoemd, worden deze slechts als een van de mogelijke verklaringsmodellen gebruikt. Nergens zijn deze concepten leidend. Door de afwezigheid van traditionele transcendenten concepten komt de nadruk in de herdenkingen meer te liggen op de persoonlijke ervaringen en biografie van de mensen. Een voorbeeld hiervan is het gebruik van *linking objects* in plaats van symbolen die afkomstig zijn uit een religieuze traditie. Door

de aanwezigheid van *linking objects* als een bloem en herdenkkaart wordt het overleden kind 'opgesteld' en is daarmee (symbolisch) aanwezig in de herdenking.

Het onderscheid tussen het immanente of transcendente karakter van de herdenking blijkt minder te spelen dan op voorhand gedacht. Dat neemt niet weg dat er rond de invulling van de herdenking een spanningsveld te zien is tussen het bieden van een interpretatiekader en het behouden van de toegankelijkheid voor alle aanwezigen. In de herdenkingen wordt tussen deze aspecten gebalanceerd door abstracte concepten als verbinding en liefde te gebruiken en deze verder niet in te vullen. De verder persoonlijke invulling is aan de nabestaanden en komt tot uitdrukking op de herdenkkaart of tekst.

De grote diversiteit van de doelgroep heeft voor de geestelijk verzorgers geen grote invloed op de rituele repertoires die in de herdenking worden gebruikt. Het was mijn verwachting dat deze repertoires zouden zijn afgestemd op de levensbeschouwelijke achtergrond van de aanwezigen, dit is niet het geval. De geestelijk verzorgers achten hun achtergrond als niet relevant voor de herdenking en zijn in de meeste gevallen ook niet op de hoogte van deze achtergrond. Een laatste invloed die de context van het umc uitoefent op de herdenking is dat het gezien wordt als een vorm van nazorg. Het umc wil lotgenotencontact initiëren en zo een bijdrage leveren aan de rouwverwerking van de nabestaanden.

Deelvraag twee onderzoekt hoe de rituele repertoires worden gebruikt voor het aanbrengen van structuur in de herdenking. De beschrijving van de repertoires leert ons dat de herdenkingen uit drie gedeeltes bestaan, ieder van de gedeeltes heeft een eigen karakter en zijn afgestemd op de rode draad van de herdenking. Deze rode draad loopt van zwaar naar licht, van het aansluiten bij de rouw van de nabestaanden naar nieuw perspectief. Het kernritueel, het stuk waar de kinderen herdacht worden, vormt hierin het kantelpunt.

In het eerste deel is ruimte voor de eerste confrontatie met het verdriet en het umc. Mensen worden over de drempel geholpen. In dit gedeelte verrichten de aanwezigen een belangrijke symbolische handeling met het plaatsen van een bloem in een vaas. Met deze handeling opent ieder voor zich op symbolische wijze de herdenking. Het tweede gedeelte is het kernritueel, hierin worden de kinderen herdacht door hun namen te noemen en kaarsen aan te steken. In de meeste umc's steken de nabestaanden zelf een kaars aan, wederom een belangrijke symbolische handeling. In het kernritueel komen de emoties tot een hoogtepunt. In het derde gedeelte wordt er rust gecreëerd zodat een ieder op adem kan komen. In dit gedeelte is de toon ook lichter en wordt de blik (weer) op het leven gericht.

De structuur van de herdenking is dezelfde structuur als die van een rite de passage. Deze klassieke theorie op ritueel gebied blijkt nog altijd zeer bruikbaar. Alleen zijn de ideeën van Van Gennep te statisch voor de huidige tijd, sociale posities zijn vele malen dynamischer en de levensloop van mensen ligt minder vast dan Van Gennep dacht. Het belangrijkste punt hier is echter dat er op het niveau van de structuur van ritueel een voorgegevenheid lijkt te bestaan die door mensen wordt begrepen. Ook al hebben deze mensen geen kennis (meer) van rituelen. Wanneer de kaders van het ritueel duidelijk zijn en de verschillende fases worden gemarkeerd door symboliek of symbolisch handelen, kunnen de participanten zich (eerder) aan de beweging overgeven. Met andere woorden: de structuur zorgt voor veiligheid. Het is vervolgens de geestelijk verzorger die als ritueel expert de aanwezigen door het ritueel heen leidt.

De derde deelvraag stelt de vraag welke functies worden nagestreefd met de rituele repertoires die in de kinderherdenking worden gebruikt. Voor de analyse van deze functies wordt gebruik gemaakt van de functiedriehoek die bestaat uit drie functiepolen: de psychohygiënische-, de sociale- en noëtische functie. Duidelijk wordt dat de herdenking voornamelijk op de individuele rouwverwerking is gericht en dus gecentreerd is rond de psychohygiënische functiepool. Er is hier echter een sterke relatie met de sociale functie. Om tot een goede individuele rouwverwerking te komen is de aanwezigheid van een groep zeer behulpzaam. De groep ontstaat tijdens de herdenking en komt tot uitdrukking in de verzameling van alle individuele symbolen. Deze individuele symbolen vormen samen het symbool van de groep. De noëtische functie heeft betrekking op een groter zingevingskader en hier is het eerder benoemde spanningsveld van het bieden van een interpretatiekader en het behouden van toegankelijkheid actief. De nadruk ligt echter duidelijk bij de individuele, psychohygiënische functie van het ritueel. Het aspect van heling, wat volgens Paul Post tot ieder ritueel behoort, komt hier duidelijk tot uitdrukking.

De vierde en laatste deelvraag onderzoekt hoe de rituele repertoires worden gelegitimeerd door de geestelijk verzorgers. In de theoretische beschrijving van rituelen is duidelijk geworden dat rituelen van oudsher door de traditie worden gelegitimeerd. In het geval van de kinderherdenkingsbijeenkomst is er geen traditie en is daarmee de vraag naar legitimering relevant. Gebleken is dat de eerder beschreven effectiviteit van de herdenking nu als legitimering geldt. Op basis van positieve reacties na afloop wordt geconcludeerd dat de herdenking 'werkt'. Wat opvalt is dat de bronnen die gebruikt worden voor de herdenking niet of nauwelijks gelegitimeerd worden door de geestelijk verzorgers. Zij geven aan de bronnen intuïtief en associatief te kiezen.

Eenzijds is dit opvallend aangezien het algemene karakter van de herdenking van belang is en het daardoor te verwachten is dat men zorgvuldig zijn bronnen kiest. Anderzijds is de afwezigheid

van de legitimering te verklaren wanneer het immanente en persoonlijke karakter van de herdenking in oenschouw wordt genomen. De bronnen zijn vanuit dit gezichtspunt van secundair belang, het primaire belang ligt in de aansluiting met de nabestaanden en hun verhalen.

Dit alles overziend kan worden gezegd dat de geestelijk verzorgers voor de vormgeving van de kinderherdenkingsbijeenkomsten diverse rituele repertoires inzetten. Hun keuze voor rituele repertoires blijkt daarbij door een aantal zaken te worden bepaald. Ten eerste is het karakter van de herdenking immanent en afgestemd op de individuele rouwverwerking van de nabestaanden. De herdenking kent voornamelijk een psychohygiënische functie en de noëtische functie is minder aanwezig. Daarbij is het mogelijk dat transcendente concepten worden gebruikt, deze zijn echter altijd op het individu afgestemd. Ten tweede bieden de geestelijk verzorgers een interpretatiekader waarmee het verlies van het kind en plek kan krijgen. Abstracte termen als verbinding en liefde spelen hierin een centrale rol, verdere invulling wordt aan de nabestaanden overgelaten. Hier is een spanningsveld te zien tussen enerzijds invulling en anderzijds het bieden van ruimte. Ten derde en laatste worden de rituele repertoires afgestemd op de structuur van de rite de passage. De herdenking bestaat uit drie verschillende onderdelen die ieder een eigen karakter hebben. Daarnaast is er een vaste opbouw in de herdenking te ontdekken. Deze loopt van het aansluiten bij de rouw naar het creëren van een nieuw perspectief.

En tot het zetten van deze stap worden de nabestaanden uitgenodigd. Hoe groot deze stap is en wat de effecten van de herdenking zullen zijn in de levens van de nabestaanden is in dit onderzoek niet behandeld. Juist door stil te staan bij hun eigen verdriet en dit in een veilige (rituele) ruimte met elkaar te kunnen delen maakt dat de nabestaanden een stap kunnen zetten in hun rouwproces.

Discussie

Deze scriptie heeft de kinderherdenkingsbijeenkomsten in de universitair medisch centra aan een rituele diagnose onderworpen. Dit heeft diverse interessante bevindingen opgeleverd die in bovenstaande conclusie zijn samengevat. Deze bevindingen kunnen nog verder worden uitgewerkt, in dit onderzoek zijn ze 'slechts' aangestipt. Het exploratieve karakter van dit onderzoek maakt dat er voor een brede opzet is gekozen. Bovendien is de nadruk gelegd op de overeenkomsten tussen de herdenkingen en niet op de verschillen.

Belangrijkste onderwerpen die in deze scriptie naar voren zijn gekomen is dat de herdenkingen een immanent karakter hebben en een sterke nadruk leggen op de individuele en persoonlijke betekenisgeving van de nabestaanden. Echter wordt er ook een interpretatiekader geboden aan de hand van abstracte termen als verbinding en liefde. Dit kader wordt verder niet

ingevuld aangezien dat ten koste gaat van de toegankelijkheid en algemene karakter van de herdenking. Ook is duidelijk geworden dat de herdenkingen een gelijke structuur kennen, die van de rite de passage. De structuur lijkt voorgegeven te zijn. Binnen deze veilige structuur ondergaan de betrokkenen een proces dat door de ritueel expert, de geestelijk verzorger, wordt begeleid.

Deze constatering maakt het uitermate interessant de structuur van hedendaagse herdenkingen verder te onderzoeken. Veel onderzoeken naar rituelen richten zich op de inhoud van de rituelen. We staren ons blind op deze inhoud. De inhoud lijkt niet de kracht van rituelen te herbergen. De kracht van rituelen ligt in de beweging en wellicht wel meer in de leegte. Hoe minder sturende inhoud een ritueel heeft, des te meer ruimte komt er voor de beweging. De vraag die bij de vormgeving van een ritueel centraal naar mijn mening centraal moet komen te staan is de hoe het ritueel *de beweging* van de participanten het best kan ondersteunen.

Bijlagen

Bijlage 1 Interviewschema

Interviewschema Kinderherdenkingsbijeenkomsten umc

De twee centrale punten van het interview zijn de functie of aard van het ritueel en de levensbeschouwelijke invulling van het ritueel. Je zou kunnen zeggen de betekenis van het ritueel an sich en de betekenis van de invulling van het ritueel.

Kennismaking

Korte introductie op onderwerp

Uitleg gang van zaken interview en verwerking interviewgegevens

Functie ritueel

1. Wat is de beoogde functie van de herdenking?
2. Hoe probeert u deze functie te realiseren? Welke handvatten heeft u hiervoor?

Doelgroep

1. Welke mensen komen naar de herdenking?
2. Hoe komt u in contact met de nabestaanden?
3. Om hoeveel mensen gaat het?
4. Wat is hun levensbeschouwelijke achtergrond?
5. Wat betekent dat voor het ritueel?
6. Heeft u al vaak eerder contact met de nabestaanden of wellicht het kindje zelf? Hoe zit dat?
7. Wat betekent het dat het specifiek gaat om een kinderherdenking? Welke gevolgen heeft dat voor de vorm?
8. Welke beelden gebruikt u voor het benoemen van het verlies van een kind?

Herdenking

1. Waar vindt de herdenking plaats?
2. Wanneer vindt de herdenking plaats?
3. Waarom heeft u gekozen voor deze tijd en locatie?
4. Met wie geeft u de herdenking vorm?
5. Wat zijn de belangrijkste elementen/momenten van de herdenking?
6. Hoe kunnen de aanwezigen participeren in de herdenking?
7. Wat ervaart u zelf tijdens de bijeenkomsten?
8. Welke betekenis heeft het noemen van alle namen in uw beleving?

Levensbeschouwing, bronnen en kaders

1. Wat inspireert u bij het vormgeven van de herdenking?
2. Hoe komt u tot de keuze van uw bronnen?
3. Hoe zorgt u ervoor dat alle aanwezigen zich herkennen in de herdenking?
4. Kunt u aangeven wat deze openheid zo belangrijk maakt?
5. Wat is uw eigen levensbeschouwelijke achtergrond?
6. Kunt u zeggen welke invloed deze op de herdenking heeft?

Feedback en ontwikkeling van het ritueel

1. Op welke manier en op welke momenten hebben participanten zelf invloed op de invulling en betekenis van de bijeenkomst?
2. Op welke manier ontvangt u feedback op de bijeenkomst?
3. Hoe evalueert u de bijeenkomst met de andere 'organisatoren'?
4. Kunt u vertellen wat het verschil is tussen uw eerste herdenking en de laatste?

Afronden interview

Bibliografie

Arfman, W. *Ritual Dynamics in Late Modernity. The case of the emerging field of collective commemoration*. Tilburg (?): Side Stone Press, 2014.

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

Berkvens-Stevelinck, C. *Vrije rituelen. Vorm geven aan het leven*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2007.

Bernts, T., Dekker, G., Hart, J. de. *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have, 2007.

Buckle, J.L. & Flemin, S.J. *Parenting After the Death of a Child. A Practitioner's Guide*. New York: Routledge, 2011.

Doolaard, J. (red). *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2006.

Emans, B. *Interviewen. Theorie, techniek en training*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 2002.

Grimes, R. *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

Hart, O. v.d. *Afscheidsrituelen. Achterblijven en verder gaan*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger BV, 1992.

Juchtmans, G. *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof*. Ridderkerk: Ridderprint BV, 2008.

Kvale, S. *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing*. Londen: Thousand Oaks, 1996.

Lukken, G. *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht, 1999.

Margy, J.M. *Politiek rouwen in het publieke domein. Rouwmonumenten en stille tochten in: Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland* aldaar p. 101-121.

Menken-Bekius, C. *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kampen: Uitgeverij Kok, 1998.

Menken-Bekius, C. *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2001.

Meza, C., Steen, J. van & Jonge, J. de. *De Nederlandse universitair medisch centra*. Den Haag: Rathenau Instituut, 2014.

Post, P., Molendijk, A. & Kroesen, J. *Sacred Places in Modern Western Culture*. Leuven: Peeters, 2011.

Post, P., Nel, P. & Beek, W. van. *Sacred Spaces and Contested Identities. Space and Ritual Dynamics in Europe and Africa*. New Jersey: Africa World Press, 2014.

Ruilman, W. & Reinders, M. *De kinderafdeling* in: *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging* aldaar p. 215-223.

Sanjek, R. *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Londen: Cornell University Press, 1990.

Schmeets, H. *De religieuze kaart van Nederland 2010-2013*. Den Haag: Centraal Bureau voor Statistiek, 2014.

Smeets, W. *Spiritual care in a hospital setting: an empirical-theological exploration*. Leiden: Brill, 2006.

Tongeren, L. van. & Post, P. *Voor bij de liturgiewetenschap. Over het profiel van liturgische en rituele studies*. Ridderkerk: Ridderprint BV, 2011.

Tonnaer, J. *Bomen voor het leven. Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten*. Ridderkerk: Ridderprint BV, 2010.

Turner, V. *Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press, 1987.

Uden, R. van. & Pieper, J. (red.). *Ritualiteit tussen Heil en Genezing*. Mook: Vteeffelen Druk & Meer, 2012.

Venbrux, E. *Ongelofelijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijkse leven*. Nijmegen: Thieme MediaCenter, 2007.

Venbrux, E., Heesels, M & Bolt, S. *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur van Nederland*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008.

Venhorst, C. *Muslims ritualising death in the Netherlands. Death rituals in a small town context*. Münster: LIT Verlag, 2013.

Artikelen

Arfman, W. *Ritual Dynamics in Late Modernity – Summary* in Jaarboek voor Liturgie Onderzoek # 30 2014, 291-295

Hijweege, N., Pieper, J., Smeets, W., Hamers, H., Meurs, J. v., *Rituals in General Spiritual Care* in Jaarboek voor Liturgie Onderzoek # 27 2013, 29-48.

Peelen, J. *Tussen leven en dood* in Jaarboek voor Liturgie Onderzoek # 28 2012, 259-261.

Quartier, T. *Between faith and personalization: changing ritual repertoires on All Souls Day in the Netherlands* in: International journal for the Study of the Christian Church vol. 10, # 4 2010 (a), 334-350.

Quartier, T. *Deathbed rituals: Roles of spiritual caregivers in Dutch hospitals* in: Mortality vol. 15, #2 2010 (b), 107-121.

Quartier, T. *Personal symbols in Roman Catholic funerals in the Netherlands* in: Mortality vol. 14, #2 2009 (a), 133-146.

Quartier, T. *Rituelle Pendelbewegungen. Neue Trauerrituale im niederländischen Kontext* in: Jaarboek voor Liturgie Onderzoek # 25 2009 (b), 185-205.

Quartier, T. *Ritualisierung des Sterbens. Rituelle Dimensionen der Seelsorge in Niederländischen Gesundheitswesen* in: Jaarboek voor Liturgie Onderzoek # 26 2010 (c), 135-148.