

Rituelen bij collectief trauma in Nederland



Bron: Julidans 2022

Masterthesis Geestelijke Verzorging

Rijksuniversiteit Groningen

Anne Uyttenboogaart

S0851825

Juni 2025

Prof. E.K. Wilson

Dr. B.M.H.P Mathijssen

Samenvatting

In deze scriptie heb ik onderzocht welke rol rituelen kunnen spelen bij collectief trauma in Nederland. Collectief trauma is een relatief onbekend begrip in de Westerse wereld, zeker in vergelijking met postconflictmaatschappijen in ontwikkelingslanden. Toch zijn in Nederland wel degelijk collectieve trauma met langdurende gevolgen te onderscheiden. Collectief trauma brengt sociale ontwrichting met zich mee, met daarbij kans op verdeeldheid en polarisering. Dat maakte dat ik (de aanpak van) collectief trauma in Nederland nader heb onderzocht.

Daarbij heb ik me gefocust op rituelen. Uit de literatuur is gebleken dat het werken met rituelen mensen verbindt, emoties kanaliseert en nieuwe wereldbeelden tot stand brengt. Het was echter de vraag of rituelen dit ook kunnen in een postseculiere samenleving als Nederland.

Ik heb gekozen voor kwalitatief onderzoek in de vorm van expertinterviews. Zeven experts (onderzoekers, geestelijk verzorger, dominee) met expertise van rituelen bij verschillende collectieve trauma's zijn met hulp van een semigestructureerde interviewgids geïnterviewd. Voor de data-analyse is gebruik gemaakt van de thematische analysemethode van Braun en Clarke (2018). Uit de resultaten blijkt ambivalentie ten aanzien van de rol van rituelen bij collectief trauma in Nederland. Deze is te verklaren door de zorg die er is ten aanzien van de (geringe) mate van collectiviteit die ervaren wordt in Nederland volgens de interviewees. Naast deze zorg wordt toch "rituele behoefte" opgemerkt en worden kansen gezien in de vorm van nieuwe rituelen.

Mijn conclusie is dat in de huidige Nederlandse samenleving allereerst aandacht voor de impact van collectief trauma zeer relevant is. Daarmee wordt ook de aanpak relevant. Rituelen kunnen in deze aanpak een rol spelen.

Voorwoord

Met het onderzoek Rituelen bij collectief trauma in Nederland rond ik de Master Geestelijke Verzorging aan de Rijksuniversiteit Groningen af. Daarmee komt het moment om terug te kijken en mijn dankbaarheid te uiten. Ik dank mijn medestudenten, mijn docenten en mijn stagebegeleiders voor het delen van hun wijsheid en inspiratie. Mijn werkgever dank ik voor de flexibiliteit afgelopen vier jaar. Mijn moeder dank ik voor de niet aflatende bemoediging en de beschuitjes met aardbeien op schrijfdagen. Vele belangrijke dierbare anderen dank ik op een ander moment. Veel dank ben ik verschuldigd aan de experts die hebben meegewerkt aan dit onderzoek. De energie, betrokkenheid en wijsheid van mijn scriptiebegeleider professor Erin Wilson heeft me geholpen het plezier in de wetenschap terug te vinden. I'm very grateful, thanks a lot.

Het geduld en de veerkracht van mijn gezin en mijn echtgenoot in het bijzonder, is afgelopen periode behoorlijk op de proef gesteld door mijn wens om geestelijk verzorger te worden. Het is niet goed in woorden uit te drukken hoe dankbaar ik daarvoor ben.

Babs Gons, dichter der Nederlanden, publiceerde in NRC op 21 juni 2025 (Gons, 2025) een serie van vier gedichten waarin ze probeert woorden te geven aan de verschrikkingen in Gaza. Wegkijken en geconfronteerd worden, komen samen. Een gedicht over het verlangen naar beschaving is één van deze vier gedichten. Het gekozen fragment uit dat gedicht vormt een passende entree van mijn onderzoek naar rituelen bij collectief trauma in Nederland.

Een gedicht over verlangen naar beschaving, Babs Gons

(een fragment)

.....

Maar mijn verlangen gaat uit naar

Verzen vol gevoelens

Sentiment, vol kleur, lawaai

Rumoerig en meerstemmig

Ik wil er bezweringen in horen

Ik hunker naar gospelkoren

De blues accenten en dialecten

Klapspelletjes en symbolen

In een taal verwelkomend

Met honderd woorden

En duizend vormen

Voor gastvrijheid

Pagina's waarop je

Op adem mag komen

Je eerst een maaltijd wordt voorgezet

Gevraagd wordt hoe de reis is geweest

.....

Inhoudsopgave

	Pagina:
Hoofdstuk 1	5
Introductie	
Hoofdstuk 2	9
Theoretisch kader	
1. Collectief Trauma	
a. Wat is Collectief trauma?	9
b. Wat is de impact van collectief trauma op de samenleving?	11
c. Hoe gaan we om met collectief trauma?	14
Antwoord op deelvraag 1	19
2. Rituelen en collectief trauma	20
a. Wat zijn rituelen?	21
b. Hoe worden rituelen gebruikt bij collectief trauma?	24
c. Welk effect hebben rituelen bij collectief trauma?	28
Antwoord op deelvraag 2	30
Hoofdstuk 3: Nederland als casestudie	32
3.1 Voorbeelden van collectieve trauma in Nederland	32
3.2 Verhouding postseculier Nederland met rituelen	37
Hoofdstuk 4: Methoden	39
4.1 Onderzoeksontwerp	39
4.2 Selectie deelnemers	39
4.3 Dataverzameling	40
4.4 Interviewgids	40
4.5 Data-analyse	42
Hoofdstuk 5: Resultaten	45
Thema 1 Collectief trauma	46
Antwoord op deelvraag 3	51
Thema 2 Rituelen	52
Antwoord op deelvraag 4	57
Hoofdstuk 6: Conclusie en discussie	59
Bibliografie	66
Appendix	71

Hoofdstuk 1: Introductie

Inleiding

In november 2024 waren de rellen rond de voetbalwedstrijd Ajax-Maccabi in Amsterdam wereldnieuws. Angstgevoelens voor antisemitisme laaiden op, breed gedragen in de Nederlandse samenleving en daarbuiten. De reactie op de rellen, zowel in de politiek als in de media, leek een polariserend effect te hebben. Er werd bijvoorbeeld gesproken over mislukte moslimintegratie (Volkskrant, z.d.) en premier Netanyahu overwoog naar Nederland te komen. De angst en de verdeeldheid kunnen indicaties voor collectief trauma zijn, zo beschrijven onder andere Lerner (2022) en Tóth (2025).

Er is onderzoek gedaan naar de lange termijn effecten van collectief trauma, bijvoorbeeld door Lerner (2022), Saul (2022) en Zaros (2015). Deze onderzoeken laten zien dat collectief trauma mogelijk verdeeldheid en radicalisering veroorzaakt (o.a. Zaros 2015, Tóth 2025). Hieruit blijkt hoe ontwrichtend collectief trauma kan zijn voor gemeenschappen en welke effecten dit op lange termijn heeft. De overdracht van wantrouwen en haat ten aanzien van een bepaalde bevolkingsgroep van de ene op de andere generatie is een voorbeeld. Het ontwrichtende effect is het verlies van vertrouwen in de omgeving dat slachtoffers ervaren. Een definitie van collectief trauma waar vaak naar wordt teruggesproken en waar deze ontwrichting wordt genoemd, is die van Erikson (1976, p302): "a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality." In het theoretisch kader (hoofdstuk twee) wordt het begrip collectief trauma en de impact ervan, meer uitgewerkt.

Onderzoek naar collectief trauma heeft zich voornamelijk gericht op postconflictmaatschappijen in zogenaamde ontwikkelingslanden. Er is weinig aandacht besteed aan het mogelijke optreden en de impact van collectief trauma in Euro-Amerikaanse context, zoals Nederland. Dit maakt niet alleen nieuwsgierig waarom dit het geval is, maar het is ook verontrustend. Immers, met de opkomende (politieke) verdeeldheid die deze huidige Europese-Amerikaanse context kenmerkt, is aandacht voor collectief trauma wellicht juist nodig. Ook in Nederland, gezien bijvoorbeeld de Ajax-Maccabi rellen, lijkt het belangrijk om meer inzicht te krijgen in collectief trauma. Inzicht in welke trauma er zijn, inzicht in de impact en in de aanpak van collectief trauma. Want, zo zegt Muldoon over de aanpak van collectief trauma (2024, p115): "Trauma can help us bond together with others, even enhance the strength of connections to others".

Als het gaat om het herstellen van deze (door Muldoon genoemde) onderlinge verbinding bij collectief trauma, lijkt dat in de Westerse wereld in dit tijdperk een uitdaging. De meeste studies in de ontwikkelde wereld richten zich namelijk op de aanpak van individueel trauma. Ganzevoort (2007) schrijft bijvoorbeeld over hoe de manier waarop binnen een cultuur met trauma wordt omgegaan, van invloed is op de aanpak van individueel trauma. En ook de vaak geciteerde Janoff-Bullman (1992) stelt dat trauma optreedt wanneer (1) het leven niet langer een betekenisvol, samenhangend geheel is, (2) de wereld ons niet langer vriendelijk toeschijnt, en (3) je niet langer de moeite waard lijkt te zijn. Beide auteurs betrekken wel de (verbroken) verbinding met de wereld als een kenmerk van trauma, maar gaan niet verder in op het concept van collectief trauma. Dit roept onder andere de vraag op wat bijdraagt bij de aanpak van collectief trauma in de Westerse wereld. Of, zoals Muldoon het verwoordt, wat bijdraagt aan het herstellen van onderlinge verbinding.

Rituelen kunnen een rol spelen bij de aanpak van zowel individueel als collectief trauma. Meerdere onderzoekers hebben hier onderzoek naar gedaan. Schirch (2005) beschrijft bijvoorbeeld de positieve effecten van rituelen tijdens vredesopbouwactiviteiten. Aanvullend zien Wilson en Bleiker (2013) hoe het ritueel van publieke excuses groepen in staat stelt om hun huidige lijden, veroorzaakt door trauma's uit het verleden, te transformeren naar een geheeld, meer verbonden wereldbeeld. Celermajer (2009) benadrukt in het bijzonder de oorsprong van publieke excuses als een ritueel in de Joodse traditie, een ritueel dat nu zijn weg heeft gevonden naar de seculiere politiek. Hiermee legt Celermajer een brug naar het inzetten van rituelen in een seculiere samenleving.

Deze inzichten over rituelen bij de aanpak van collectief trauma maken nieuwsgierig naar de mogelijkheden voor rituelen in de aanpak van collectief trauma in Nederland. Past het werken met rituelen, die van oudsher verbonden zijn aan religie, in Nederland? In hoofdstuk drie wordt de verhouding van rituelen met een wellicht postseculiere samenleving als Nederland nader toegelicht. Als het gaat om rituelen die bij rampen en herdenkingen in Nederland worden ingezet, is onderzoek van onder andere Holsappel (2020) relevant. Zij vergelijkt kenmerken van rituelen die worden gebruikt in nationale en wereldwijde herdenkingen met rituelen die worden gebruikt in de nasleep van rampen. Holsappel stelt dat er voorzichtigheid moet worden betracht bij het toeschrijven van therapeutische effecten aan rituelen. Desondanks laat haar onderzoek zien dat rituelen een belangrijke functie hebben bij het ervaren van herkenning, respect en verbondenheid. Holsappel (2020, p6) definieert rituelen als “symbolische handelingen

waarmee mensen betekenis geven aan wat er is gebeurd en uiting geven aan hun relatie daarmee”. In hoofdstuk twee wordt deze definitie nader uitgewerkt. Deze definitie sluit aan bij de ervaring met (interreligieuze) rituelen in de spirituele zorg, ervaring die is opgetekend in werk van Korver (2021), Smid (2022) en Ganzevoort (2007). Smid (2022) baseert zich op onderzoek van Park (2010) die stelt dat bij trauma een breuk wordt ervaren met de persoonlijke zingeving. De betekenisgeving aan het trauma is van invloed op het herstel van de zingeving. Geestelijk verzorgers, aldus Smid, ondersteunen bij dit herstel door te werken met narratieve gespreksmethoden en met rituelen. De spirituele zorg lijkt zich door deze voorbeelden vooral te richten op de aanpak van individueel trauma. Persoonlijke zingeving is hierbij een aandachtspunt. Toch is recent in Nederland ervaring opgedaan met collectief trauma en zingeving, zoals bij de Coronacrisis en in het Aardbevingsgebied. Dit wordt in hoofdstuk drie nader toegelicht. Het lijkt voorsnóg dat niet expliciet is gekeken naar de rol van rituelen bij deze trauma in Nederland.

Waar wel expliciet onderzoek naar rituelen bij trauma is omschreven, is het *Handbook of Disaster Ritual* (Hoondert et al., 2021) dat voorziet in een breed scala aan voorbeelden en perspectieven omtrent de rol van rituelen bij rampen. Op het onderscheid tussen ramp en collectief trauma wordt in hoofdstuk twee verder ingegaan. In dit handboek worden de verschillende fasen bij een ramp onderscheiden, ook de verschillende contexten waarin de ramp zich afspeelt, komen aan bod. De potentie van rituelen maar ook de valkuilen worden belicht.

Uit bovenstaande blijkt dat meer inzicht nodig is in de rol van rituelen bij de aanpak van collectief trauma in Nederland.

Het onderzoeksdoel

Nederland heeft meerdere collectieve trauma meegemaakt (bijvoorbeeld de aardbevingen, de toeslagenaffaire, de crash van MH17, de vuurwerkcramp in Enschede, de Tweede Wereldoorlog en de Coronacrisis). Gezien de langetermijneffecten van collectief trauma is inzicht in wat bijdraagt aan de aanpak ervan belangrijk. Rituelen hebben potentie, maar worden in Nederland in deze context niet vaak gebruikt.

Het doel van dit onderzoek is te verkennen of en op welke manier rituelen een bijdrage kunnen leveren aan de aanpak van collectief trauma in Nederland.

De centrale onderzoeksvraag:

Welke rol spelen rituelen bij de aanpak van collectief trauma in Nederland?

Om deze hoofdvraag te beantwoorden, zijn vier deelvragen geformuleerd:

1. *Wat is collectief trauma?*
2. *Welke rol spelen rituelen bij het omgaan met collectief trauma?*
3. *Wat is collectief trauma in Nederland?*
4. *Welke rituelen kunnen worden overwogen om collectief trauma in Nederland aan te pakken?*

Opbouw van de scriptie

In hoofdstuk twee biedt het theoretische kader ruimte voor verkenning van de concepten collectief trauma en rituelen. Op basis daarvan kunnen de eerste twee deelvragen worden beantwoord. Daarna wordt in hoofdstuk drie de Nederlandse context verkend waarin rituelen mogelijk een rol kunnen spelen bij collectief trauma. Hierbij worden de inzichten uit het theoretisch kader gekoppeld aan de kenmerken van de Nederlandse samenleving. In hoofdstuk vier wordt de methode van onderzoek beschreven. In dit hoofdstuk komt ook de selectie van deelnemers, het proces van dataverzameling (inclusief interviewgids) en de methode van data-analyse aanbod. In hoofdstuk vijf worden de resultaten beschreven. Hiermee worden de derde en vierde deelvraag beantwoord. Hoofdstuk zes bevat de conclusie en discussie. De centrale onderzoeksvraag wordt beantwoord en er is reflectie op het onderzoeksproces en de resultaten.

Hoofdstuk 2: Theoretisch kader

Introductie:

Dit hoofdstuk bestaat uit twee delen: Collectief trauma en Rituelen bij collectief trauma. In deel 1 worden definities en omschrijvingen van collectief trauma gegeven. Daarna wordt de impact van collectief trauma op de samenleving verkend. Hierbij wordt onderscheid gemaakt tussen de impact op direct betrokkenen en diens naasten, de impact op professionals die zowel getuige zijn als (crisis-)begeleiding bieden en impact op het collectief. Vervolgens wordt een voorbeeld van collectief trauma beschreven. Aan het eind van deel 1 wordt de eerste deelvraag “Wat is collectief trauma?” beantwoord. In deel 2 staan Rituelen bij collectief trauma centraal. Definities, kenmerken en functies van rituelen worden toegelicht. Deel 2 wordt besloten met de beantwoording van de tweede deelvraag “Wat is de rol van rituelen bij collectief trauma?”.

2.1 Collectief trauma:

2.1.a: Wat is collectief trauma?

Het woord trauma is afkomstig uit het Grieks en betekent wond of beschadiging (Marsman, z.d.). Traumachirurgen buigen zich over fysieke trauma, dit gebied valt buiten deze thesis. Mensen kunnen naast fysiek trauma last hebben van psychotrauma, een emotionele of psychische verwonding, als gevolg van één of meerdere gebeurtenissen. Veel trauma-experts, waaronder Marsman (2021) wijzen echter op het effect dat psychotrauma heeft op het fysieke lichaam en willen waken voor een drastische scheiding van lichaam en geest bij traumabehandeling. Dit appèl is belangrijk om mee te nemen als de plek van rituelen bij collectief trauma wordt beschouwd.

Met trauma wordt zowel de verwonding (het effect) als de veroorzaker aangeduid in de volksmond (Marsman, 2021). Ook Hermans (2010) benoemt hoe over trauma wordt gesproken: “De reactie op de gebeurtenis vormt een onderdeel van de omschrijving (van trauma): het al dan niet traumatisch of schokkend zijn van een gebeurtenis hangt niet louter af van de gebeurtenis zelf”(2010, p9). Hij voegt toe dat de betekenis die aan gebeurtenissen worden toegekend, worden beïnvloed door de cultuur, de persoon en het tijdsverloop. Ook Ganzevoort (2007) beschrijft deze relatie om vervolgens naar het model van Janoff-Bullman te verwijzen om duidelijk te maken wat er

gebeurt als mensen trauma ervaren. Het model van Janoff-Bullman (1992) kent drie basisassumpties: de wereld is betekenisvol, de ander is van goede wil en ik doe er toe als persoon. Bij trauma worden deze assumpties vernietigd. Dit model maakt duidelijk hoe trauma gekoppeld is aan het wereldbeeld: het vertrouwen in de wereld en de verbondenheid met anderen in de wereld is ernstig beschadigd aldus Janoff-Bullman. Deze beschadiging komt overeen met hoe Erikson in 1976 als eerste collectief trauma omschrijft (p302): “a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality.”

Naar deze definitie wordt vaak verwezen, zo geven Morrison en Morrison (2024) aan in hun systematische review naar interventies bij collectief trauma. In hun onderzoek stuiten zij echter op uiteenlopende benaderingen van collectief trauma wat het onderzoek naar interventies bemoeilijkt. In het Westen lijken de woorden crisis en ramp vaker gebruikt te worden dan collectief trauma, terwijl niet duidelijk is of dit volwaardige synoniemen zijn. Daarom wordt naast Erikson's definitie van collectief trauma de definitie van ramp gelegd (Ferks & Hilhorst, 2021, p51): A disaster is:

- An extreme phenomenon;
- Of great intensity and varying endurance (some 'sudden impact', others 'creeping')
- Occurring at a certain location or sometimes more wide-spread, affecting whole regions or countries;
- Involving a complex interplay between physical and human systems;
- Causing loss of life and threats to public health as well as physical damage and disruption of livelihood systems and society at large;
- Outstripping local capacities and resources;
- Requiring outside assistance to cope with.

Er zijn enkele overeenkomsten te zien: er is sprake van ontwrichting van sociale structuren. Er wordt in beide definities geen aandacht gegeven aan de oorzaak en ook de impact wordt niet concreet beschreven in beide definities. Ganzevoort (2014) kijkt wel naar de oorzaak, overigens niet met het doel om onderscheid te maken tussen ramp en collectief trauma. Als hij naar de oorzaak kijkt, maakt hij onderscheid tussen tragiek/noodlot (orkaan) en kwaadaardig menselijk handelen (oorlog). Dit onderscheid is echter arbitrair, volgens van Bergen (2023) omdat de politieke- en/of hulpverleningsreactie op een tragische orkaan, wel degelijk menselijk handelen is. Zoals eerder is beschreven, bestaat trauma niet alleen uit de gebeurtenis zelf maar ook uit de reactie erop van de omgeving. Dus maakt het voor de omschrijving van (en mogelijke verschillen tussen) beide concepten inderdaad niet uit wat de

oorzaak van de gebeurtenis is. Daarentegen lijkt het onderscheid in impact wel te duiden op een verschil tussen beide concepten. Lerner's perspectief op collectief trauma maakt dit helder. Lerner (2022) kijkt door de bril van het vakgebied Internationale Relaties (IR) naar massaal geweld, genocide en oorlogsmisdaden. Hij ontwikkelde voor dit vakgebied een 'ideaaltypische theoretische' lens die is afgestemd op collectief trauma (2022, p205). Hij definieert collectief trauma als "a multilevel crisis in representation—the result of initial violent disjunctures reverberating through complex political systems." (Lerner, 2022, p54). Om bepaalde interactie tussen politieke actoren te begrijpen, is kennis van collectief trauma van groot belang.

Belangrijke bronnen om zicht te krijgen op het ontstaan en het in standhouden van (nieuw) collectief trauma zijn specifieke contextfactoren, de verhalen en herinneringen over het trauma, als ook de geschiedenis die eraan vooraf ging. Het gaat om trauma's als etnische zuivering, massaal geweld of genocide. Hoewel Lerner kritisch is ten aanzien van Caruth's prikkelende stelling dat "history is precisely the way we are implicated in each other's traumas." (Lerner, 2022, p218), borduurt hij hierop wel verder. Een collectief trauma is niet een geïsoleerde lokale gebeurtenis, maar wordt beïnvloed door internationale en politieke betrekkingen. In de conclusie van Lerner's boek *From the ashes of history* doet hij, toch in het verlengde van Caruth, een pleidooi voor het besef van onderlinge betrokkenheid bij elkaars collectieve trauma. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij kritisch is ten aanzien van de beweging om trauma te individualiseren en te medicaliseren. Daarmee wil hij overigens niet de impact voor het individu bagatelliseren (Lerner 2022).

Een ramp kan daarentegen wél gezien worden als een geïsoleerde lokale gebeurtenis die niet perse beïnvloed wordt door internationale betrekkingen. Daarmee wordt een subtiel verschil tussen de twee concepten duidelijk, dit naast de eerder beschreven overeenkomsten tussen beide concepten. Om het concept collectief trauma nader te beschrijven, wordt de mogelijke impact op de samenleving nader verkend.

2.1.b: Wat is de impact van collectief trauma op de samenleving?

In de lijn van Lerner is de diepgaande impact van collectief trauma, ook op internationale betrekkingen, de reden om collectief trauma als collectief trauma te definiëren. Om die impact te duiden, wordt eerst de impact op de samenleving belicht, door te kijken naar het collectieve geheugen en toekomstige generaties. Daarna komt de impact van collectief trauma op

beroepskrachten aan de orde. Het begrip Moral Injury wordt hierbij geïntroduceerd.

Stolorow (2007, in Resende & Budryte 2013, p2) karakteriseert de moderne tijd als een tijdperk van trauma. Onder andere “the war on terror”, de Ebola epidemie, klimaatverandering, genocide en financiële crises veroorzaken wereldwijd collectief trauma, aldus Stolorow. Hij benadrukt dat trauma begrepen kan worden door het zowel als een individuele als sociale ervaring te zien. Resende en Budryte (2013) leggen vervolgens de link met het collectieve geheugen. Het trauma blijft, wordt herinnerd, wordt herbeleefd terwijl het vergeten moet worden. Op die manier herinnert trauma ons aan onze sterfelijkheid. Ekins (2003, in Resende & Budryte 2013, p3) borduurt verder op het collectieve geheugen met de focus op politiek trauma dat collectief wordt ervaren. Hoe de (politieke) omgeving omgaat met het collectief trauma is bepalend voor hoe toekomstige generaties zich dit trauma herinneren. Deze relatie tussen de betekenis die aan trauma wordt toegekend en de collectieve identiteit wordt door Hutchison treffend verwoord (2016, p71): “it is the meaning trauma attains – rather than the “actual” experience itself – that helps to constitute forms of collective identity and political community.”

Met andere woorden, het collectieve geheugen speelt een belangrijke rol als het gaat om het effect van collectief trauma in de maatschappij op de lange termijn. Omdat het wereldbeeld verandert en de onderlinge verbondenheid wordt beproefd bij collectief trauma ligt het gevaar van geweld en sociale verdeeldheid op de loer aldus Fullilove (2004, in Saul 2022, p4). Ook Tóth (2025) heeft oog voor de lange termijn effecten van collectief trauma in een samenleving. Hij geeft aan dat de overdracht van trauma's over generaties heen kan zorgen voor slachtofferschap en radicalisering bij toekomstige generaties.

Lerner geeft met de tactiek van Milosevic een voorbeeld van de werking van het collectief geheugen en radicalisering van toekomstige generaties geeft. Lerner beschrijft hoe Milosevic het verhaal over herstel van generaties-lang lijden door collectief trauma als leidraad gebruikte om nieuw geweld te ontketen en te rechtvaardigen. Deze zogenaamde trauma-paradox (Lerner 2022) is vaker terug te zien in de geschiedenis. Het ‘dit nooit weer’ motto, dat vaak wordt genoemd bij herdenkingen, kan dan een wrange bijmaak geven.

Een andere illustratie van de langdurende uitwerking van collectief trauma zoals Lerner, Tóth en anderen omschrijven, is te lezen in onderstaande verkorte weergave van de casestudie van Anna Zaros (2015).

Mindanao is een eilandengroep in het Zuiden van de Filippijnen. Deze regio wordt al jarenlang getroffen door langlopende conflicten die eeuwen terug hun oorsprong hebben. Door Arabische handelaren deed de Islam zijn/haar intrede in deze regio tussen de 10^e en 12^e eeuw. In de 16^e eeuw werd de eilandengroep gekolonialiseerd door het katholieke Spanje. De oorspronkelijke bevolking, de Lumads en de Moro's (Spaanse naam voor moslims) werden onderdrukt. Na de Tweede Wereldoorlog kwamen boeren van andere belangrijke eilandgroepen naar Mindanao, waardoor de Moro's en de Lumads minderheden werden op hun eigen eilandengroep. Zo ontstond het conflict tussen Christelijke Filipino's enerzijds en Moro's en Lumads. In 1972 escaleerde het conflict tot een burgeroorlog toen president Marcos de staat van beleg afkondigde. In 2014 werd onderhandeld over een nieuw vredesakkoord, in 1996 was een eerste poging gedaan. Het conflict gaat over autonomie en over recht op land en hulpbronnen, dit zijn geen religieuze zaken. De groepen die in conflict zijn, onderscheiden zich echter door hun religieuze identiteit. Het langdurende conflict zorgt daardoor voor haat en vooroordelen ten aanzien van de andere groepen. Verschillen in voedsel, religie en levensstijl worden als onverzoenlijk beschouwd.

In het vervolg van deze casestudie wordt de aanpak van dit trauma onderzocht en in kaart gebracht. De beschrijving hiervan is opgenomen in deel 2: Rituelen bij collectief trauma.

De impact van collectief trauma op de samenleving gaat ook over de impact op de beroepskrachten (hulpverleners, militairen, kerkelijk leiders) die actief waren tijdens een (kort of langdurend) trauma en of daarna werden blootgesteld aan het trauma. Veel van hen hebben de diagnose PTSS gekregen. Door deze diagnose en recent de aandacht voor 'Moral Injury' wordt ook duidelijk hoe indringend de impact van collectief trauma voor deze groep is. Moral Injury is letterlijk vertaald morele verwonding. Moral Injury wordt vaak als volgt gedefinieerd: "de psychologische, spirituele en sociale impact van een schending van fundamentele morele overtuigingen en verwachtingen, waarbij de moreel verwonde persoon zowel het slachtoffer, de getuige als de dader kan zijn geweest, in ieder geval in eigen ogen" (Molendijk, 2025, p15).

Kenmerkende klachten van mensen met morele verwonding zijn gevoelens van schuld, schaamte en verraad, een gevoel van schending van een rechtvaardige wereld en rechtvaardige zelf. Daar waar bij PTSS vaak sprake is van de schending van het gevoel van veiligheid, is bij morele verwonding dus

sprake van morele schending. Onderstaande afbeelding uit het *Handboek Moral Injury* (2025, p17) maakt dit visueel duidelijk.

Figuur 1.2 Kenmerkende klachten PTSS en moral injury



Veel mensen met morele verwonding hebben een zogenoemd hoogimpactberoep, een beroep waarin de kans groot is dat je wordt blootgesteld aan agressie en schokkende gebeurtenissen voor anderen. Door dit werk is de kans groot dat een individuele beroepskracht geconfronteerd wordt met situaties die botsen met persoonlijke waarden en normen. Deze waarden en normen bepalen voor een deel ons bestaansfundament.

Pas in lastige situaties, zoals bij collectief trauma, waarin zinvol leven niet vanzelfsprekend is, wordt duidelijk hoe stevig ons bestaansfundament is. Bij morele verwonding kunnen gebeurtenissen ons dwingen om in te zien dat wijzelf of anderen kwaad doen. Dit inzicht kan botsen met diepe overtuigen, die niet langer geloofwaardig meer zijn. Er is schending van het vertrouwen dat het goede wordt gedaan, en niet het kwade, aldus Suurmond en Schumann in het *Handboek Moral Injury* (2025). Dit raakt direct de fundamentele assumpties van Janoff-Bullman die eerder zijn beschreven.

De relatie van collectief trauma en het collectief geheugen, de traumalens van Lerner en de belasting van beroepskrachten maken de impact van collectief trauma op de samenleving duidelijk. Dat maakt de vraag naar hoe we omgaan met collectief trauma relevant.

2.1.c: Hoe gaan we om met collectief trauma?

In veel literatuur wordt terughoudend gesproken over het genezen van trauma. Net als bij rouw, gaat het verdriet om het verlies niet weg, maar krijgt het na verloop van tijd een andere plek in het zich herstellende (collectieve) levensverhaal. Daarom wordt gekozen voor de term omgaan met trauma. Met

het omgaan met trauma wordt in deze thesis bedoeld zowel het behandelen van trauma als het (politiek) adresseren van trauma. Het woord 'we' in bovenstaande vraag duidt op zowel het individu, als een hulpverlener, een burgemeester, een gemeenschap of een land. De kansen en bedreigingen van een collectieve blik op collectief trauma worden besproken en de mogelijke aanpak bij Moral Injury komt aan bod, omdat deze wellicht raakvlakken heeft met de aanpak van collectief trauma. Tot slot komt het wellicht meest wezenlijke in de aanpak van collectief trauma aan bod, en dat is erkennen.

Zoals eerder gezegd (door o.a. Ganzevoort et al, 2007 en Hermans, 2010) is de manier waarop de omgeving omgaat met collectief trauma van invloed op de betekenisgeving aan collectief trauma. De betekenis die de omgeving aan trauma toekent, en trouwens ook welke individuele betekenis wordt toegekend, is sterk cultureel en historisch bepaald (Ganzevoort et al, 2007).

Er zijn kansen en bedreigingen als collectief trauma door de lens van collectiviteit wordt bekeken. Bedreigingen, omdat zoals eerder geschetst, collectief trauma juist die belangrijke sociale verbanden kan vernietigen. Mensen zijn het vertrouwen kwijt in de sociale structuur, gemeenschappen raken verdeeld, er ontstaat mogelijk conflict (Saul 2022). Een andere bedreiging is de overgang van de honeymoonfase naar de desillusie-fase. Wojtkowiak (2021) onderscheidt vier fasen bij een ramp. De eerste fase wordt de impact-fase genoemd, de tweede fase de emotionele honeymoonfase, de derde fase heet desillusie-fase en de laatste fase heet re-integratiefase. Breed gedeelde solidariteit en collectiviteit, die als steunend ervaren wordt door slachtoffers en de zogenaamde honeymoonfase kenmerkt, verdwijnt weer naarmate de tijd verstrijkt. De volgende fase is genoemd naar het effect op de slachtoffers, die zich in deze fase geïsoleerd en gedesillusioneerd voelen. In de kennispublicatie Ondersteuning van getroffenen van het IFV IMPACT is een model opgenomen met deze fasen (IFV 2022, p5):



Stages of Disaster (gebaseerd op Raphael, 1986).

Daarentegen kunnen mensen goed omgaan met tegenspoed, zeker met een goed systeem om hen heen. Tegenslag maakt sterker, mensen voelen meer verbinding, verstevigen de onderlinge banden. De term post traumatische groei (PTG) wordt genoemd (Muldoon, 2024), net als de Engelse term resilience, die vertaald kan worden met veerkracht in het Nederlands. Landau en Saul (2004, p8) definiëren “community resilience as a community’s capacity, hope and faith to withstand major trauma and loss, overcome adversity, and to prevail, usually with increased resources, competence and connectedness.” Veerkracht in de gemeenschap biedt mogelijkheid voor transformatie bij collectief trauma en daarbij speelt burgerparticipatie een rol aldus Norris et al (2008).

Ook in de aanbevelingen van het project Trauma, Peacebuilding and Development van het International Conflict Research Institute (Saul, 2022) wordt met de collectieve lens naar trauma en veerkracht gekeken. Daarin staan richtinggevende maatregelen om te werken aan deze collectieve veerkracht. In de aanbevelingen staat vervolgens dat vermeden moet worden om te focussen op individueel trauma. Dit advies lijkt niet aan te sluiten bij de aanpak van trauma in de westerse maatschappij, zoals in Nederland waar de focus juist wel op individueel trauma lijkt te liggen. Deze focus op het individu is te zien bij Cognitieve Gedragstherapie al dan niet gecombineerd met lichaamsgericht werk (o.a. Marsman, 2021). Ook in het *Handboek Moral Injury* (2025) is bij de aanpak een individuele focus te vinden. Echter, de auteurs van dat boek schuwen niet om naast het individu ook de focus op de context te brengen. Bijvoorbeeld in hun pleidooi om ook op politiek- en maatschappelijk niveau zorg te dragen voor ethisch-sensitieve besluitvorming, eerlijke genuanceerde verhalen en nazorg. De aanpak van Moral Injury begeeft zich dus op de as van individueel en context. Deze as

levert soms spanning op: te veel nadruk op de context kan voorbij gaan aan individuele verschillen en persoonlijke verantwoordelijkheid (2025, p127).

2 assen in aanbevelingen van hoe om te gaan met Moral Injury :

Individu -----Context

Pathologie----- Morele filosofie

Daarnaast is onderscheid in aanpak te zien op een andere as, die van pathologie en morele filosofie. Iemand kan vanwege emoties als schaamte en afschuw klachten hebben. Hij en of zijn omgeving duidt deze klachten als een ziekte (pathologisch perspectief). Het krijgen van een diagnose kan erkenning geven voor de klachten, het kan daarnaast ook nadelig uitpakken bij het hervinden van zelfvertrouwen om als slachtoffer/patiënt betiteld te worden. In het *Handboek Moral Injury* wordt daar tegenover het moreel filosofische aspect geplaatst: deze emoties (schaamte, afschuw, schuld) zijn een adequate reactie op ernstig onrecht. Door deze emoties te willen behandelen en weg te nemen, komt de signalerende functie ervan in het gedrang. Deze emoties helpen namelijk bij het maken van moreel verantwoorde handelingen. “Ze handhaven onze menselijkheid”(Molendijk, 2025, p24). Met deze meer collectieve visie is misschien minder aandacht voor het individuele leed, maar wordt niet geschuwd om naar de dieperliggende oorzaken van dat leed in de omgeving te kijken.

In het *Handboek Moral Injury* (2025, p140) wordt bij de aanpak van Moral Injury een vorm geschetst waarin met een theaterproductie wordt gewerkt. Zoals eerder gezegd onderstreept Marsman (2021) het belang van lichaamsgericht werken bij trauma. Dit kan goed bij theater. In onderstaand geparafraseerd voorbeeld wordt dit aangevuld met verbale communicatie:

Een voorbeeld van een aanpak van collectief trauma die deze twee assen aanraakt, is een theaterproductie die de ervaringen die hebben geleid tot morele verwonding, heeft verbeeld. Het vindt plaats in een publieke ruimte, is vaak buiten de formele werkgever om georganiseerd, en na afloop is een nagesprek met het publiek. Het is gericht op het herstellen van sociale relaties. De eigen vindingrijkheid wordt aangesproken en hervonden. Het nagesprek biedt mogelijkheid om invloed op de beeldvorming te krijgen. Organisaties kunnen nadenken over hoe ze deze initiatieven kunnen ondersteunen en ervoor waken ze niet over te nemen.

Erkennen:

Erkennen is een wezenlijk werkwoord voor de aanpak van collectief trauma, ongeacht welk perspectief of welke lens gebruikt wordt. Dit gaat over het erkennen van leed, van verantwoordelijkheid, van veerkracht, van schuld. Op individueel en collectief niveau. In het *Handboek Moral Injury* (2025) wordt onderscheid gemaakt tussen affirmatieve en transformatieve erkenning. Affirmatieve erkenning gaat over bevestigen van bestaande relaties, het blijft aan de oppervlakte. Dieperliggende oorzaken van onrecht worden niet aangepakt. Een voorbeeld is financiële compensatie na uitval. Transformatieve erkenning richt zich op veranderingen in structuren die de oorzaak vormen van onrecht. Een voorbeeld hiervan is cultuurverandering in de maatschappelijke waardering van geüniformeerde beroepen.

Om te kunnen erkennen, is het nodig om kennis te nemen van (de geschiedenis van) het collectief trauma en dat kan heel ongemakkelijk zijn. Bij de aanpak van collectief trauma is kennis essentieel. Zoals eerder duidelijk is gemaakt, speelt het collectieve geheugen een grote rol bij de overdracht van trauma. In Nederland is in dit kader een verandering gaande. In het basisonderwijs wordt ten aanzien van onderwijs over het (koloniale) verleden anders lesgegeven. Daarnaast voorziet ARQ Nationaal Psychotrauma Centrum in e-learningprogramma's voor zorgverleners om meer kennis over specifieke collectieve trauma over te dragen. Zo kan bijvoorbeeld de zorg beter afgestemd worden op oudere Nederlanders afkomstig uit Indonesië (voormalig Nederlands-Indië).

Tot slot:

Hoe we omgaan met trauma is te beantwoorden op individueel en collectief niveau. De omgang is daarnaast sterk cultureel bepaald. Algemeen geldende uitspraken zijn moeilijk te doen. Op basis van bovenstaande literatuur lijkt erkenning een belangrijk aandachtspunt te zijn. Op collectief niveau kan erkenning worden gegeven in de vorm politieke excuses of landelijke herdenkingen. Op individueel niveau kan een diagnose en/of een vergoeding bijdragen aan een gevoel van erkenning. Op beide niveaus moet echter een goede balans bestaan tussen erkenning geven en slachtoffers klein maken. Voor erkennen is het benoemen van het trauma de eerste stap.

Wat daarnaast belangrijk lijkt, is een aanpak die zowel individuen als het collectief aanspreekt, die erkenning biedt en ruimte geeft voor de ambivalentie en verwarring die het veranderde wereldbeeld oproept. Een aanpak die het herstel van gezamenlijkheid/collectiviteit bevordert. Juist omdat die sociale banden bij collectief trauma op het spel staan en juist

omdat die banden zo belangrijk zijn bij eventueel herstel. Een dergelijke aanpak is terug te zien in de theaterproductie zoals hierboven is beschreven.

De verkorte weergave van de casestudie van Mindanao en het voorbeeld van de theaterproductie illustreren het bovenstaande theoretische deel over collectief trauma. Op basis van de definities, de omschrijvingen van de impact en de mogelijke aanpak wordt **de eerste deelvraag wat collectief trauma is, als volgt beantwoord:**

Collectief trauma is een wond die een collectief oploopt, als gevolg van menselijk handelen voorafgaand, tijdens en/of in de herstelfase. Een collectief kan een samenleving, een deel van de samenleving, een continent zijn. Het collectief wordt ontwricht, sociale verbanden verbroken, bestaansvragen komen op, er is behoefte aan gerechtigheid, erkenning, vergelding, verzoening. Er wordt gesproken over daders en slachtoffers. Er is onderlinge verdeeldheid (nationaal en internationaal). De identiteit van het collectief moet opnieuw worden vastgesteld. Dit kan door het trauma, dat amper in woorden te vangen is, uit te drukken en overdraagbaar te maken met behulp van aanvullende communicatie, zodat er collectief betekenis aan gegeven kan worden.

De definitie of omschrijving van collectief trauma kan niet anders dan gekleurd zijn door de context (cultuur, historie etc.) waarin het aangedane collectief zich bevindt. Dit geldt uiteraard ook voor de hierboven samengestelde omschrijving. In hoofdstuk vijf wordt op deze omschrijving van collectief trauma teruggegrepen bij de beantwoording van deelvraag 3: Wat is collectief trauma in Nederland?

2.2 Rituelen en collectief trauma

Introductie:

Uit het voorgaande deel blijkt dat niet alleen de gebeurtenis zelf, maar ook hoe de omgeving omgaat met deze gebeurtenis, invloed heeft op de impact van het trauma. Net als met rouw is het belangrijk dat trauma ruimte krijgt voor een geïntegreerde plek in een aangepast levensverhaal. In het vorige deel zijn de overeenkomsten en de verschillen tussen de concepten ramp en collectief trauma uiteengezet. Omdat het verschil niet heel groot is, wordt alleen daar waar nodig, onderscheid gemaakt tussen de twee concepten. Dus waar in het onderstaande het concept ramp wordt gebruikt, kan ook het concept collectief trauma worden gelezen. Wojtkowiak (2021) stelt dat na een ramp rituelen kunnen bijdragen bij het herstel van zingeving. De ramp is voltrokken, daaraan kunnen mensen niks meer doen, echter, de behoefte om iets te doen kan worden vervuld bij het uitvoeren van rituelen. Rituelen voorzien in een ruimte voor verbeelding en symbolen. Met symbolen kunnen gevoelens gekanaliseerd worden en zo kunnen mensen er afstand van nemen, aldus Baljon en Ganzevoort (2011).

Deze werking van rituelen na een ramp is niet alleen op individueel niveau. Wojtkowiak (2021, p119) omschrijft het collectieve aspect als volgt: “Rituals are communal, collective reactions to disaster. Through reconnection with one’s community, the griever might also reconnect with herself and rearrange one’s worldview assumptions.” Juist dit vermogen van rituelen om sociale banden (die mogelijk zijn verbroken, een kenmerk van collectief trauma) weer te herstellen, is zeer relevant bij de vraag naar de plek van rituelen bij collectief trauma.

Hieronder wordt het begrip rituelen verkend, door verschillende definities en kenmerken te exploreren. Specifiek wordt ingegaan op het ‘disaster ritual’ vanwege de parallellen tussen de concepten ramp en collectief trauma. Aansluitend wordt het gebruik van rituelen onderzocht met behulp van een theoretisch model van Holsappel en wordt de politieke kant van rituelen belicht. Het effect of de functie van rituelen wordt daarna verkend. Dit wordt geïllustreerd met het vervolg van de casestudie Mindanao. Tot slot wordt de tweede deelvraag beantwoord.

2.2.a Wat zijn rituelen?

Deze vraag wordt benaderd vanuit meerdere invalshoeken, te beginnen met die van Schirch die naar rituelen kijkt vanuit de vredesopbouw.

Schirch (2005, p17) beschrijft rituelen als: “rituals use symbolic actions to communicate a forming or transforming message in a unique social space”. Schirch benadrukt dat door het gebruik van rituelen het wereldbeeld van mensen gevormd en getransformeerd kan worden. Dit perspectief is interessant als we terugkijken naar de omschrijvingen van collectief trauma van Erikson en Janoff-Bullman waarin het gaat over de verstoorde relatie met de omringende wereld. Immers, mensen met een verstoord wereldbeeld als gevolg van trauma kunnen baat hebben bij een herstel van dit wereldbeeld.

Schirch (2005) onderscheidt tien typen van rituelen, verdeeld over vijf spectra. Daarbij zijn ook gecombineerde rituelen te onderscheiden, die in meerdere spectra te positioneren zijn. Hieronder worden de spectra toegelicht met voorbeelden:

1. Religieuze of seculiere rituelen: Schirch ziet rituelen als reflecties van overtuigingen en waarden. Deze kunnen afkomstig zijn vanuit een religie, zoals Turner en Durkheim beogen (in Schirch 2005). De gereflecteerde waarden zijn ook bij seculiere rituelen terug te zien volgens Schirch waarbij ze naar Bell verwijst (Schirch 2005). Het vieren van de Onafhankelijkheid is vaak een seculier ritueel. Eid-al Fitr, Holi Phagwa en het Paasfeest zijn voorbeelden van religieuze rituelen.
2. Traditionele of geïmproviseerde rituelen: als Schirch spreekt over geïmproviseerde rituelen, dan lijkt ze het hierbij over vernieuwende, vaak seculiere rituelen te hebben. Seculier, maar wel gebaseerd op traditionele rituelen. Een voorbeeld is een zelfontworpen dooprutueel. Ze verwijst naar de begrafenissen van President Kennedy en Lady Diana waarin zowel traditionele als zogenaamd geïmproviseerde rituelen te zien zijn. Deze ontstonden door en voor een groot publiek om uiting te kunnen geven aan breed gedeelde emoties. Een kenmerk van traditionele rituelen is het repeterende karakter. Dit draagt bij aan het verbinden van het verleden met het heden. Vaak zie je bekende of traditionele symbolen gecombineerd met nieuwe symbolen terug in geïmproviseerde rituelen.
3. Formele of informele rituelen: Ook bij dit spectrum schetst Schirch rituelen die in meerdere spectra zijn onder te verdelen. Een voorbeeld van een ritueel dat zowel formeel als traditioneel is, is het gezamenlijk eten en dansen in een restaurant. De deelnemers volgen

een bepaalde structuur in deze opeenvolgende handelingen die zij kennen uit het verleden (traditie). Echter, zij zijn niet bewust bezig met een (formeel) ritueel. Een begrafenis is een voorbeeld van een formele en transformerende context, waarbij soms van geïmproviseerde en soms van traditionele rituele elementen gebruik wordt gemaakt.

4. Vormende of transformerende rituelen: de viering van de Onafhankelijkheid is in veel landen een vormend ritueel. Kinderen leren over vrijheid en belangrijke waarden worden bevestigd. Een jaarlijkse vuurwerkceremonie is een voorbeeld van een traditioneel en vormend ritueel. Schirch geeft aan dat transformerende rituelen de gevestigde orde uitdagen. Een voorbeeld hiervan is de alternatieve Landelijke Herdenking die in mei 2025 in Nederland plaatsvond met als doel om erkenning te geven aan een bredere doelgroep dan bij de traditionele Herdenking. Schirch geeft in relatie met vredesopbouw aan dat zowel vormende als transformerende rituelen nodig zijn.
5. Constructieve of destructieve rituelen: Waar rituelen kunnen bijdragen aan vrede, aan het transformeren van relaties en wereldbeelden, kunnen ze ook destructief zijn en schade aanrichten, aldus Schirch. Een voorbeeld is het marcheren, het uitsluiten van mensen of zelfs offeren van mensen, al dan niet gekoppeld aan religie. Het is goed om ook deze kant van rituelen te benoemen, zeker om tijdens collectief trauma niet onbewust met verkeerd gekozen rituelen het leed te vergroten. Schirch noemt Durkheim die rituelen zag als “means for social conditioning.” (Schirch, 2005, p100).

Deze indeling van Schirch laat zien dat een ritueel kenmerken heeft uit meerdere spectra. Dit is belangrijk bij het ontwerp van rituelen, zodat goed kan worden aangesloten bij de behoefte die op dat moment bij de specifieke situatie aanwezig is. Tegelijkertijd maakt deze brede benadering van rituelen het nog niet gemakkelijk om scherp af te bakenen wat een ritueel is. Daarvoor bieden wellicht inzichten uit het relatieve jonge onderzoeksgebied, ritual studies, uitkomst.

Dit nieuwe onderzoeksgebied heeft veel kennis ontwikkeld over definities, functies en kenmerken van rituelen (o.a. door Grimes 2013, Wojtkowiak 2022, Bell, 1997). In veel studies naar rituelen wordt verwezen naar Grimes. Grimes (2013, p196) komt na zorgvuldige studie met een korte en veelomvattende definitie: “Ritual is embodied, condensed and prescribed enactment.” Het laatste kenmerk is wellicht het meest bekend, dat rituelen een aantal voorgeschreven handelingen bevatten. “Condensed” is te vertalen als iets dat neerslaat, indikt, gecomprimeerd wordt. En letterlijk vertaald is

“embodied” belichaamd, dit kan worden opgevat als van iets abstracts iets concreets maken, maar ook duiden op een verbinding van lichaam en geest. Grimes (2013, p207) geeft met de volgende voorbeelden weer wat hij bedoelt met deze definitie: markeren van overgangen, dankbaar zijn, reinigen, bidden of een offer brengen. Deze voorbeelden doen denken aan de categorieën van Mathijssen (2021). Zij beschrijft rituelen aan de hand van categorieën waarbij ze zich baseert op de classificatietypologie van Bell (1997). De categorieën zijn:

1. Overgangsrituelen: bij de geboorte, het huwelijk, een afscheid/de dood.
2. Kalenderrituelen: dit is bijvoorbeeld de kerstviering of Eid-al-Fitr, het oogstfeest.
3. Rituelen die gericht zijn op uitwisselen/verzoeken: bijvoorbeeld het offeren van geld of voedsel aan voorouders of goden, het branden van kaarsen.
4. (Onheils-) rituelen om een gemankeeerde situatie te herstellen: bijvoorbeeld samen bidden met oog op genezing.
5. Rituelen rondom feesten in grote gemeenschappen: bijvoorbeeld het vasten en Carnaval.
6. Rituelen die uitdrukken hoe de macht is verdeeld: voorbeelden zijn de bordesfoto bij presentatie van een nieuw kabinet (in Nederland), de artseneed, de nieuwjaarstoespraak van de koning. Wellicht passen politieke rituelen in deze categorie.

Belangrijk voor het ontwerp van rituelen is het onderscheid tussen de elementen van rituelen. Ook hiervoor wordt vaak naar Grimes (2013) verwezen: Een ritueel bestaat uit handelingen die worden uitgevoerd door een individu of groep, ook wel actoren genoemd. Het moment waarop het ritueel wordt gekozen, evenals de duur ervan, zijn belangrijk, evenals de plaats waar het ritueel wordt uitgevoerd. Ten slotte speelt de keuze voor wie het ritueel bedoeld is (en voor wie niet) en welke voorwerpen worden gebruikt, een belangrijke rol bij het ontwerp van het ritueel. Deze elementen zien we terug in Holsappel's model bij herdenkingsrituelen en bij politieke rituelen, beide worden nader toegelicht. Eerst komt een andere categorie rituelen aan bod, de disasterrituelen.

Al eerder is beschreven dat in deze thesis beide begrippen worden gebruikt omdat ze veel overeenkomsten vertonen. Het is interessant om te zien hoe de auteurs van het *Handbook of disaster ritual* (2021) disasterritual omschrijven. Dit is letterlijk te vertalen naar ramp-ritueel maar dat heeft niet de voorkeur van onderzoeker.

In het *Handbook of disaster ritual* doet Post twee beweringen (in Hoondert et al, 2021, p14): “(1) as long as there are disasters, there is disaster ritual; (2) as long as there are rituals, there is disaster ritual”. Met deze uitspraken laat hij zien hoe lang de twee begrippen disaster en ritual al verbonden zijn met elkaar. Wel ziet hij verschil tussen vroegere tijden waarbij vaker vooraf (of ter afwending van) een ramp een ritueel wordt uitgevoerd en nu. Tegenwoordig worden, zeker in het Westen, rituelen vaker na een ramp uitgevoerd.

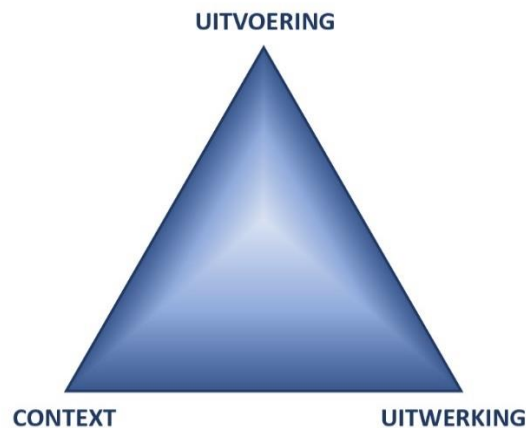
Volgens Post (in Hoondert et al., 2021) past een disaster ritual in diverse categorieën (zie ook de indeling van Mathijssen 2021). Een voorbeeld is een ritueel met de mogelijkheid een verstoorde situatie te helen en het vergroten van de veerkracht van een getroffen groep mensen (categorie vier). Maar een disaster ritual is ook de jaarlijkse herdenking (categorie twee). Een combinatie van deze tweede en de zesde (politieke) categorie is ook goed denkbaar bij een disaster ritual. Post concludeert hieruit dat het disaster ritual meerdere functies heeft. Deze functies komen aan bod als de effecten van rituelen bij collectief trauma worden besproken. Eerst wordt nader onderzocht hoe rituelen gebruikt worden bij collectief trauma.

2.2.b Hoe worden rituelen gebruikt bij collectief trauma?

Bij collectief trauma worden onder andere herdenkingsrituelen, afscheidsrituelen en politieke rituelen gebruikt. In haar onderzoek naar herdenkingsrituelen definieert Holsappel rituelen als:

Symbolisch handelen (uitvoering) waarmee mensen betekenis geven aan dat wat er gebeurd is en uitdrukken hoe ze zich daar op dit moment toe verhouden (context). De herinnering aan wat er gebeurd is (het trauma) wordt zowel gevormd door kennis als door het (collectieve) verhaal dat hierover verteld wordt. Rituelen drukken de emoties en opvattingen uit (uitwerking), die deze herinnering oproept. (Holsappel, 2020, p6)

Deze drie elementen van rituelen - uitwerking, context en uitvoering - werkt Holsappel uit in het driehoekmodel (Demant & Pans, 2020, p10):



De balans tussen de drie elementen is essentieel om een ritueel betekenisvol te laten zijn. Als het om het element *uitvoering* gaat, wordt ook wel gesproken over “de blauwdruk voor het rituele repertoire na rampen” (Holsappel, 2020, p7). Voorbeelden zijn een stille tocht, het oprichten van een monument, het uitroepen van de gebeurtenis tot een ramp, vlaggen halfstok, een minuut stilte. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen spontane rituelen georganiseerd van onderaf en meer formele rituelen geregisseerd door autoriteiten (ofwel bovenaf) (Holsappel 2020).

Het element *context* gaat over de waarden, identiteiten en ideeën die in het ritueel naar voren komen. Een voorbeeld is welke ideeën er zijn over welke slachtoffers herdacht (moeten) worden. Een ander voorbeeld is een gemeenschappelijke waarde zoals ‘wij zijn een samenleving die waarde hecht aan individuele levens’ (Holsappel, 2020, p7) en daarom lezen we de namen, delen we foto’s en herinneringen van nabestaanden. Een contextfactor is ook de plaats die de politieke situatie heeft in de vormgeving van het ritueel naast de plaats voor emoties rond de verlieservaring.

Het element *uitwerking* gaat over wat rituelen teweegbrengen. In Holsappel’s onderzoek is terughoudendheid ten aanzien van het mogelijk therapeutisch effect van rituelen. Het lijkt alsof het therapeutisch effect wordt benaderd vanuit het individueel perspectief. Het collectieve perspectief komt minder duidelijk naar voren, al wordt wel genoemd dat deelname aan rituelen na rampen kan leiden tot gevoel van saamhorigheid.

Holsappel heeft zich specifiek op de functie van herdenkingsrituelen gericht in haar onderzoek en daarmee geeft haar model inzicht in de plek van herdenkingsrituelen bij collectief trauma.

Het ritueel van publiek excuses heeft ook een belangrijke plek bij collectief trauma. Dit ritueel wordt in deze thesis geduid in de categorie politiek ritueel. Volgens Wilson en Bleiker (2013) kunnen excuses het morele kader van de bestuurders van een samenleving herstellen. Vervolgens leiden excuses naar een andere toekomst. Een toekomst gebouwd op respect, gelijkheid en wederzijdse waardigheid. Dit 'effect' valt of staat met de context en de vormgeving van het excuus. Volgens Wilson en Bleiker wordt een excuus goed herinnerd zowel door de inhoud als door de zogenoemde performatieve dimensie (vorm). En die herinnering in het collectieve geheugen heeft invloed op de manier waarop toekomstige generaties omgaan met eventuele restanten van het collectieve trauma.

Een voorbeeld hiervan wordt door Wilson en Bleiker uitgewerkt. Zij beschrijven de excuses van bondskanselier Willy Brandt in 1970. Hij knielde toen voor het monument van de getto-opstand in Warschau in 1943 (zie onderstaande foto). Hij deed dit in stilte. De foto's van dit moment maakten veel indruk. In dit gebaar wordt de performatieve kracht van het excuusritueel duidelijk.



De Duitse bondskanselier Willy Brandt knielt bij het monument voor de slachtoffers van de opstand in het getto van Warschau, 7 december 1970.

Celermajer (2009) schetst dat het ritueel van verontschuldigen/excuses voortkomt uit religies, waaronder het Jodendom. Hiermee laat ze zien dat dit ritueel al heel oud is. Toch is volgens Celermajer wel een toename te zien van politieke excuses vanaf 1980. En vanaf de eeuwwisseling heeft het politieke excuus een plek naast compensatie in rechtszaken, als een onderdeel in “the toolkit of dealing with your past.” (2009, p2). In haar boek *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies* belicht Celermajer het proces om tot excuses te komen. Dit proces kwam op gang onder andere door de verontschuldiging bekend als de ‘Redfern Address’ van premier Keating van Australië in 1992/1993 (zie appendix 2d). Hij biedt, ten overstaan van veel Aboriginals in het publiek zijn excuses aan over het leed wat deze groep is aangedaan. Toch duurt het dan nog enkele jaren (1997) voor de verschijning van het rapport ‘Bringing them home’ (2009, p156). Hierin staat dat in de periode van 1910-1970 Aboriginal kinderen bij hun familie tegen hun wil zijn weggehaald. De schatting loopt uiteen van 1 op de 3 tot 1 op de 10 kinderen die dit is overkomen. Velen van hen hebben hun familie nooit meer gezien. De woorden van Keating en het verschijnen van dit rapport hebben naar alle waarschijnlijkheid geleid tot de eerste ‘Sea of hands’ in 1997, een ritueel dat symbool staat voor solidariteit met Aboriginals en andere oorspronkelijke bewoners in Australië. 700.000 mensen plantten een hand in de grond. Dit ritueel wordt nog steeds gedaan in Australië, op verschillende publieke plekken.

Tot slot zijn er afscheidsrituelen die bij collectief trauma worden gebruikt. Juist als mensen ontgoocheling ervaren, bieden de voorgeschreven handelingen van bijvoorbeeld afscheidsrituelen nog enig houvast. Dat is bijvoorbeeld zichtbaar bij begrafenissen. Rituelen bieden ook de mogelijkheid om iets te doen als mensen gevoelens van onmacht ervaren. Zoals eerder beschreven, is de Stille tocht een bekend voorbeeld van een afscheidsritueel in Nederland dat aansluit bij de behoefte om iets te doen. Ook bij afscheidsrituelen is de performatieve kracht aanwezig, zo blijkt uit de onderstaande foto van de rouwstoet van slachtoffers van de MH17.



Bron: NFI

2.2.c Welk effect hebben rituelen bij collectief trauma?

Door de cases opgenomen in het *Handbook of disaster ritual* wordt duidelijk hoe rituelen als het ware ontstaan, bijvoorbeeld tijdens de coronapandemie. Ze komen voort uit een behoefte, ze worden aangepast door de omstandigheden. Uit de verschillende bijdragen in dit handboek lijkt het beeld te ontstaan dat collectief trauma effect heeft op rituelen. De vraag in dit onderzoek is echter andersom gesteld, het gaat om het effect van rituelen op collectief trauma. Wat blijkt is dat het moeilijk is om het effect van rituelen te meten. Dit geldt naar alle waarschijnlijkheid ook voor het effect bij collectief trauma.

Waar wel meer over bekend is, zijn de functies van rituelen. Met het beschrijven van functies van rituelen wordt vaak ook iets gezegd over het effect van rituelen. Rituelen kunnen erkenning geven en emoties kanaliseren (Verloop, 2023). Hierbij merkt Verloop op dat rituelen zoals de landelijke herdenking exposure bieden met soms herbeleving van trauma als gevolg. Dit is een ongewenst effect van herdenkingsrituelen. Het herdenkingsritueel is vaak wel bijdragend aan de andere functie: erkenning ervaren.

Wojtkowiak (2021) schrijft over de collectieve kracht van rituelen. Zij noemt rituelen strategieën voor collectieve zingeving bij verlieservaringen. Naast deze rol bieden rituelen de mogelijkheid om ambivalentie te verdragen. Beide aspecten zijn van belang als het om collectief trauma gaat. Immers, vernietigde sociale verbanden die hersteld worden, dragen bij aan het dragen van het trauma. En de ambivalentie die zo kenmerkend is bij verlies en

rouwervaringen en dus bij collectief trauma, vraagt om ruimte. Rituelen kunnen iets betekenen in deze ambivalentie, aldus Wojtkowiak (2022, p117): “Rituals embrace ambiguity by using the symbolic form and esthetic translations.”

Zowel Wojtkowiak (2022) als Schirch (2005) benoemen ook de keerzijde van het gebruik van rituelen, juist ten aanzien van de collectieve kracht die ze in zich hebben. Schirch heeft in haar typologie daarom destructieve rituelen opgenomen en verwijst naar een uitspraak van Emile Durkheim over rituelen als middel voor sociale conditionering. Met de analyse van Lerner in het achterhoofd ten aanzien van het handelen van bijvoorbeeld Milosevic is het goed om juist bij collectief trauma ook kritisch te kijken naar het effect van rituelen. Wojtkowiak bekijkt het vanuit een ander perspectief en benoemt de verschillende fasen van collectiviteit en of solidariteit bij een ramp. Waar de collectieve kracht van rituelen goed aansluit bij de behoefte van mensen in de zogenoemde honeymoonfase van de ramp, lijkt er minder collectiviteit ervaren worden in de daaropvolgende fasen (Wojtkowiak, 2021). Deze veranderde behoefte beïnvloedt het effect van rituelen en de keuze voor bepaalde rituelen. Beide ‘waarschuwingen’ ten aanzien van het effect van rituelen zijn belangrijk om mee te nemen bij de vraag naar de rol van rituelen bij collectief trauma.

Echter, rituelen zowel van bovenaf geregisseerd als spontaan ontstaan van onderaf, hebben een rol bij collectief trauma, zo leert de geschiedenis. Onder andere Wilson en Bleiker verwoorden dit duidelijk met het effect van het ritueel ‘excuses’: “Apologies disrupt and change the moral and political framework through which past traumas are understood. In doing so, they have the opportunity to reshape the relationship between victim and perpetrator and open up possibilities for a politics of reconciliation.” (2013, p 56).

Ook uit het vervolg van de casestudie Mindanao wordt het effect of de functie van rituelen bij collectief trauma duidelijk (Zaros, 2015):

Het doel is om constructieve relaties tussen de verschillende groepen te bouwen, dit heeft weer als doel om de spiraal van geweld te doorbreken. Dit wordt ook wel vredesopbouw genoemd. Er wordt van onderaf (door en met de mensen zelf) gewerkt en uit alle groepen zijn vertegenwoordigers betrokken. Meerdere organisaties organiseren sociale acties (een categorie van interreligieuze dialoog), zoals de Mindanao Week of Peace in 2010 en het implementeren van vredes-trainingen. Een andere categorie is de dialoog over religieuze ervaringen, waarbij organisaties programma’s maken waarbij Lumads, christenen en moslims elkaars rituelen delen of samen bidden.

Tijdens de viering van Duyog Ramadhan (Solidariteit met Ramadan) en Duyog Pasko (solidariteit met Kerstmis) worden religieuze ervaringen gedeeld.

Nieuw gecreëerde rituelen hebben een plek in de vredesopbouw, zoals het verbranden van brieven waarop deelnemers eerst hun vooroordelen ten opzichte van de andere deelnemers hadden opgeschreven. Een ander voorbeeld van een gecreëerd niet religieus ritueel is de bijeenkomst van 20 vrouwen uit elke groep. Deze 60 vrouwen hadden persoonlijk verlies als gevolg van de conflicten ervaren en verkenden de gemeenschappelijke grond. Eerst binnen de eigen homogene groep, daarna in de grote groep, wat eindigde met elkaar om vergeving vragen. Afsluitend, ter bezegeling, wasten de vrouwen hun handen, als symbool voor vergiffenis.

Volgens de respondenten uit de casestudy brachten de rituelen een mystieke sfeer in relaties en boden ze gelegenheid om van elkaar te leren. De mensen konden elkaar makkelijk begrijpen en daarvoor hoefden ze het niet eens te zijn met elkaar. Er ontstonden vriendschappen en vertrouwen werd opgebouwd. Omdat religie belangrijk is voor alle Mindanaoërs, bleek het belangrijk om voldoende (inter-) religieuze rituelen aan te bieden, naast de gecreëerde rituelen.

In de casestudie van Mindanao wordt bijvoorbeeld het ritueel onder vrouwen met verlieservaring besproken. Bij deze rituelen is ruimte voor verdriet, boosheid, schuld en vergeving. Onder andere dit vermogen van rituelen om mensen in staat te stellen met ambivalentie om te gaan, maakt de rol van rituelen bij collectief trauma duidelijk.

Daarmee is de tweede deelvraag naar de rol van rituelen bij het omgaan met collectief trauma beantwoord.

Rituelen bezitten het vermogen om mensen met elkaar te verbinden. Ze helpen door hun performatieve kracht het bijna onnoembare trauma overdraagbaar te maken. Daarbij is de ruimte voor ambivalentie bij bijvoorbeeld schuld- en vergeving, schaamte en boosheid, essentieel. Rituelen kunnen bijdragen aan een aangepast wereldbeeld wat kan bijdragen bij het herstel van of het omgaan met collectief trauma. Echter, net als bij collectief trauma is aandacht voor context-specifieke factoren van groot belang in het ontwerp en uitvoering van rituelen. Rituelen worden vaak nog geassocieerd met religie en wellicht wordt daarom niet snel overwogen om ze in te zetten bij de aanpak van collectief trauma in de meer seculiere Westerse wereld. De toename van politieke excuses (politiek ritueel) juist in de Westerse wereld, laat echter zien dat dit een misvatting is.

In het volgende hoofdstuk waarbij Nederland als casestudie fungeert, worden deze context-specifieke factoren, in relatie tot collectief trauma en rituelen, belicht.

Hoofdstuk 3: Nederland als casestudie

Introductie

In hoofdstuk twee zijn de eerste twee vragen beantwoord: Wat is collectief trauma? Welke plaats hebben rituelen bij het omgaan met collectief trauma? Door de theorie aan te vullen met de casestudie van Mindanao werd duidelijk hoe onder andere de geschiedenis, de aard van het trauma, de context (religieus of seculier) van invloed zijn op de aanpak van trauma en daarbij de plaats voor rituelen. Deze factoren spelen uiteraard een rol bij de verkenning van de centrale vraagstelling van dit onderzoek: Welke rol spelen rituelen bij de aanpak van collectief trauma in Nederland?

Zoals in hoofdstuk één is toegelicht, wordt in dit onderzoek Nederland als casestudie voor postseculiere Westerse landen gebruikt als het gaat om rituelen bij collectief trauma. Eerst wordt aan de hand van verschillende voorbeelden verkend welke collectieve trauma Nederland kent. Hierbij worden diverse contextfactoren meegenomen, om de aard en de impact van het trauma te verhelderen. Daarna wordt gekeken naar de rol van rituelen bij collectief trauma in Nederland met daarbij specifiek aandacht voor de kenmerken van een postseculiere samenleving.

3.1: Voorbeelden van collectieve trauma in Nederland

In deze paragraaf wordt gepoogd met voorbeelden een overzicht van collectieve trauma te geven. Dit overzicht is verre van volledig. Het noemen van een collectief trauma kan bijdragen aan de erkenning, het niet noemen aan miskennen. Dat is een vervelende consequentie die de omvang van deze thesis met zich meebrengt. Een andere opmerking vooraf is dat in hoofdstuk twee het pleidooi van Lerner is om collectief trauma juist niet te isoleren. Het doel van de beschrijving van onderstaande trauma is om de aard en de impact te verhelderen met behulp van specifieke contextfactoren die van invloed zijn op trauma in Nederland. Het is nadrukkelijk niet de bedoeling om het trauma te isoleren tot Nederland.

In de naamgeving komt het woord ramp vaak terug. In hoofdstuk twee is uitgebreid toegelicht waarom deze begrippen (ramp en collectief trauma) in deze thesis als synoniem worden gebruikt. De Watersnoodramp, De Tweede Wereldoorlog, de Vuurwerkramp, de Bijlmerramp, de Cafébrand in Volendam en de Vliegtuigramp MH17 zijn bekende voorbeelden van rampen die de sociale structuren ontwrichtten, ofwel voorbeelden van collectieve trauma in

de recente geschiedenis van Nederland. De sluiting van de mijnen in het zuiden van Nederland en de Aardbevingsproblematiek in het noorden, zijn voorbeelden van op het oog lokale collectieve trauma die echter veroorzaakt zijn door politieke keuzes op landelijk niveau. De landelijke erkenning voor het leed dat de lokale bevolking treft wordt nadrukkelijk gemist. Dit vergroot het collectief trauma door dat mensen zich opnieuw in de steek gelaten voelen.

Waar bij sommige rampen aan een eenmalige gebeurtenis gedacht kan worden, waarin na de impactfase, de honeymoonfase, de desillusiefase en tot slot de reconstructiefase doorlopen wordt, zijn er wellicht vaker gebeurtenissen waar deze fasen anders verlopen. Er wordt dan gesproken van trage ontwrichting (van Bergen, 2023). Terwijl slachtoffers nog midden in de desillusiefase zitten, komt een volgende klap waardoor men wordt teruggeworpen in de impactfase. In deze trage ontwrichting wordt de veerkracht van mensen stevig beproefd. Bestaansvragen, zoals beschreven in hoofdstuk twee, worden steeds moeilijker te hanteren. Voorbeelden van deze trage ontwrichting zijn de Aardbevingsproblematiek, de Toeslagenaffaire en de Coronacrisis.

Aardbevingsproblematiek:

Op 24 februari 2023 bood de parlementaire enquêtecommissie haar rapport 'Groningers boven gas' aan, aan de Tweede Kamer. Dit rapport is de uitkomst van onderzoek naar de ontwrichting die de gaswinning heeft aangericht. De bekende 'eerste' aardbeving in Huizinge was in augustus 2012 (van der Lee, z.d.). In de 11 jaar tussen deze eerste beving en de presentatie van het rapport, worden mensen keer op keer getroffen door ofwel een nieuwe beving, ofwel door niet nagekomen beloftes. Hoewel het rapport heeft bijgedragen aan erkenning van het geleden leed, is toch opnieuw schade aangericht na het verschijnen ervan. Er is nog steeds sprake van trage en onzekere schadeafhandeling, er zijn nieuwe bevingen geweest en er zijn plannen om toch weer naar gas te boren. Mensen zijn het vertrouwen kwijt, raken geïsoleerd, lijken in de desillusiefase te blijven. Het perspectief (op herstel) wordt verloren, gemeenschapszin verdwijnt (van Bergen, 2023). "Een trage ramp, of een langdurige crisis, produceert aanhoudende nieuwe vormen van impact." (van Bergen, 2023, p77). Dit is ook terug te zien bij de Toeslagenaffaire en de Coronacrisis.

De Toeslagenaffaire:

Een ander voorbeeld van trage ontwrichting is te zien bij de Toeslagenaffaire. De overheid heeft hier grove fouten gemaakt. Naar schatting 26000 ouders zijn onterecht beschuldigd van fraude in de periode van 2004-2019. Deze ouders zijn in grote financiële problemen gekomen die blijvende schade opleveren. Schade in de vorm van kinderen die uit huis zijn geplaatst en gezondheidsschade door stress en beperkte toegang tot gezondheidszorg. In eerste instantie overheersten het taboe en de schaamte, waardoor slachtoffers geïsoleerd raakten. Twee politici, Renske Luyten en Pieter Omtzigt, hebben met twee journalisten deze affaire aan het licht gebracht. In 2020 velt de Autoriteit Persoonsgegevens het oordeel dat de werkwijze van de Dienst Toeslagen discriminerend was (Dienst Toeslagen Ministerie van Financiën, z.d.). De parlementaire ondervragingscommissie Kindertoeslag brengt op 17 december 2020 haar rapport 'Ongekend onrecht' uit. Op 15 januari 2021 valt het kabinet Rutte 3, grotendeels door de conclusies uit dit onderzoeksrapport. Een korte weergave van de verklaring van Rutte waarin hij het ontslag aanbiedt:

Goedenmiddag,

Een van mijn verre voorgangers als minister-president, Pieter Cort van der Linden, schreef ooit over de taak van de overheid: '[De staat] dringt de overmoedigen terug, beschermt de zwakken, verdeelt de risico's, en stelt zich in het haastig gedrang aan allen tot gids.' Dat is een hoge norm en het is duidelijk dat de overheid in het kinderopvangtoeslagdossier niet aan die norm heeft voldaan.

De rechtsstaat moet burgers beschermen tegen een almachtige overheid en dat is hier op een verschrikkelijke manier mis gegaan.

Het rapport van de Parlementaire Ondervragingscommissie Kinderopvangtoeslag is snoeihard, maar fair.

Op alle niveaus, door het hele politiek-bestuurlijk-juridische systeem heen, zijn fouten gemaakt die ertoe hebben geleid dat duizenden ouders groot onrecht is aangedaan.

Maar de politieke verantwoordelijkheid ligt uiteindelijk bij het zittende kabinet en nergens anders. (Rijksoverheid, 2021).

Er zijn afgelopen jaren meerdere besluiten genomen met het oog op financiële erkenning. Daarnaast is de werkwijze van de Belastingdienst (onder andere met oog op de geconstateerde discriminatie in de werkwijze) aangepast.

Coronacrisis:

De Coronacrisis is een recente, ingrijpende crisis die wereldwijd en in Nederland collectief trauma veroorzaakt. Op 16 maart 2020 nam de Nederlandse overheid het besluit om een lockdown in te stellen. In Nederland markeert deze datum het begin van de Coronacrisis. Het virus, dat zich wereldwijd verspreidde, was onbekend bij de experts die probeerden een vaccin te ontwikkelen. Zorgverleners werden geconfronteerd met ethische dilemma's. Enerzijds wilden ze alles doen om te voorkomen dat het virus zich verder kon verspreiden. Anderzijds wilden ze goede zorg leveren aan ernstig zieke en stervende patiënten.

Relevant contact tussen jongeren op scholen en andere plaatsen was gedurende sommige periodes tijdens de crisis niet toegestaan. Veel mensen raakten geïsoleerd en werden later gediscrimineerd als ze weigerden hun vaccinatiepaspoort te tonen. Theaters, sportcentra, cafés, plekken waar mensen normaal gesproken naartoe gaan om op te laden en te ontspannen, stonden op het punt failliet te gaan door het wegvallen van inkomsten. Er heerste angst, wanhoop en verdriet.

De overheid probeerde zorg te bieden, lijden te erkennen en informatie te verstrekken. De overheid vroeg of verzocht ook om geduld en medewerking. De Nederlandse samenleving toonde zich in het begin solidair en er was sprake van meer verbondenheid met elkaar (de zogenaamde honeymoonfase). Later raakte de samenleving meer verdeeld in antivaxxers en gevaccineerde mensen. De illegale bijeenkomsten, in kerken en op feestjes, werden ofwel gezien als een mensenrecht om samen te komen ofwel als onverantwoordelijke daden die mogelijk meer slachtoffers maken.

Hoewel er nu, in de zomer van 2025, vaccins beschikbaar zijn en de lockdown voorbij is, is de Coronacrisis nog niet voorbij. Naar schatting hebben ruim 3% van de volwassenen in Nederland last van langdurige klachten na een Coronabesmetting. Bij jongeren ligt dit percentage op 5% (RIVM, 2024).

Bij de hierboven beschreven “Nederlandse” collectieve trauma is sprake van verlies, verdeeldheid, isolatie, afnemende collectiviteit. Deze zijn gedeeltelijk te verklaren door de contextfactoren, zoals de verhouding tussen lokale en landelijke politiek, scheiding van kerk en staat en de scheiding tussen de hogere sociale economische klasse en de lagere sociaal economische klasse. Ook het al dan niet kunnen doorlopen van de hierboven genoemde fasen na een ramp, wordt mogelijk door de context bepaald.

De War of Terror, de Vluchtelingen crisis en de dreiging van de Koude Oorlog zijn voorbeelden van internationale collectieve trauma die de Nederlandse samenleving beïnvloeden. Een voorzichtige aanname is dat de genoemde en ongenoemde trauma bijdragen aan de verdeeldheid tussen Nederlandse burgers. De theorie over de gevolgen van collectief trauma van onder andere Lerner (2022) en Tóth (2025) ondersteunt deze aanname. De verdeeldheid blijkt ook uit onderzoek van MOVISIE gebaseerd op cijfers van het CBS uit 2019. Dit onderzoek wijst uit dat 50% van de Nederlanders spanning ervaart tussen etnische groepen en 29% tussen religieuze groepen (Felten & Geerlings, 2022). Om enigszins te kunnen verklaren hoe deze verdeeldheid wordt gevoed, volgt een korte terugblik in de recente geschiedenis ten aanzien van collectiviteit en verdeeldheid.

Na de Tweede Wereldoorlog was Nederland (weer) een verzuilde samenleving. Binnen de zuilen was sprake van collectieve verbanden: vakbonden, verenigingsleven, de kerk. In de jaren 60 begon de ontzuiling als gevolg van secularisatie, groeiende welvaart en individuele ontplooiing. Nederland wordt sinds die tijd als seculier aangeduid, terwijl de toenemende immigratie met als gevolg religieus pluralisme, globalisering en Europese integratie eerder duiden op een postseculiere samenleving (Casanova, 2018). In dit onderzoek wordt Nederland dan ook als postseculiere samenleving geduid. In deze samenleving zijn minder geformaliseerde collectieven, zoals blijkt uit de leegstand van de kerken, het teruglopende verenigingsleven en teruglopend aantal vakbondsleden.

Een andere contextfactor is dat het begrip collectief trauma in Nederland relatief onbekend is en nauwelijks wordt gebruikt. Dit roept de vraag op of er oog is voor de mogelijke relatie tussen de waargenomen verdeeldheid als symptoom dan wel gevolg van collectief trauma. In hoofdstuk twee is beschreven hoe belangrijk het is om te erkennen dat er sprake is van collectief trauma om verder te kunnen richting het re-integreren van het collectief trauma. Recente ontwikkelingen laten echter zien dat er iets meer oog is voor collectief trauma. Zo is meer openheid en transparantie ten aanzien van het koloniale verleden van Nederland. De opening van de oorlogsarchieven voorjaar 2025 kan bijdragen aan meer bekendheid ten aanzien van het concept. De onrust die er is rondom de opening van dit archief geeft aan hoe beladen dit trauma van de Tweede Wereldoorlog voor velen nog is. Zoals gezegd zouden ook de genoemde rellen rond de wedstrijd Ajax-Maccabi kunnen duiden op collectief trauma. Deze mogelijk toenemende bekendheid met het begrip collectief trauma en de relatie met de waargenomen verdeeldheid, geven te denken over de aanpak van collectief trauma in Nederland. Zoals in hoofdstuk één is aangekondigd,

zouden rituelen een mogelijke optie kunnen zijn om te overwegen bij deze aanpak. Hoe verhouden rituelen zich met een postseculiere samenleving als Nederland?

3.2 : Verhouding postseculier Nederland met rituelen

Celermajer (2009) onderzocht aan de hand van onderzoek naar politieke rituelen hoe van oudsher religieuze rituelen een plek kunnen hebben in een seculiere maatschappij. Ook vanuit de hoek van ritual studies wordt hiernaar onderzoek gedaan, al wordt daar gesproken over de postseculiere samenleving. Wojtkowiak (2022) omschrijft enkele kenmerken van de postseculiere samenleving, te weten pluralistisch, multireligieus, multicultureel en seculier. Net als Casanova (2018) herkent zij deze kenmerken in Nederland, waarbij ze onderzoek doet naar de mogelijkheden en behoefte aan (vernieuwende) rituelen. Deze behoefte zou wel eens gezien kunnen worden als een behoefte aan nieuwe verbinding. Dit past bij het appèl dat socioloog Habermas doet op het aanpassingsvermogen van zowel de seculiere als religieuze burger in een postseculiere samenleving (in Spohn 2015), wellicht ook als het gaat om morele vraagstukken en grote levensvragen die ontstaan bij collectief trauma. Smedes (2016) verwoordt dit aanpassingsvermogen in de ontmoeting van gelovigen en ongelovigen bij het geven van betekenis en de zoektocht naar zingeving. Beiden maken dus onderscheid tussen religieus en seculier.

Door de globalisering komen Nederlanders in aanraking met rituelen uit allerlei delen van de wereld. De van oudsher voorgeschreven collectieve rituelen, zoals doop- of begrafenisrituelen, worden aangepast. Dit komt ook door de diversiteit in waarden en normen die de Nederlandse multiculturele samenleving kenmerken (Wojtkowiak, 2018). Dit diverse aanbod in rituelen past enerzijds bij de Nederlanders die autonomie en individualiteit hoog in het vaandel hebben. Tegelijkertijd staan juist deze waarden enigszins op gespannen voet met de collectieve kant van rituelen. Dit is specifiek voor Nederland een uitdaging.

In Nederland zijn we door onder andere social media vrij snel op de hoogte van een ramp, de impact wordt uitgebreid in beeld gebracht. Dit kan allerlei reacties oproepen. Die komen onder andere tot uiting in de honeymoonfase, waarin solidariteit en sociale cohesie ervaren worden door zowel de directe slachtoffers als de kring daarbuiten (Wojtkowiak, 2021). Rituelen hebben in deze fase een belangrijke functie: bij gevoelens van onmacht geeft het burgers gelegenheid iets te doen (bijvoorbeeld meelopen in de stille tocht). In deze fase laten politici hun betrokkenheid zien en worden

herdenkingsdiensten gehouden. Zoals eerder omschreven, onderscheidt Wojtkowiak (2021) verschillende fasen bij rampen. Na de honeymoonfase volgt de fase van desillusie. Het is in die fase de vraag wie collectiviteit ervaart. Het lijkt alsof deze minder wordt ervaren dan in de fase ervoor en dit werkt als een desillusie. Eerder in deze thesis noemde Wojtkowiak juist het vermogen van rituelen om sociale banden te herstellen. Het is echter de vraag of deze functie in de desillusie-fase te zien is. Terwijl hier mogelijk juist kansen liggen om isolatie en mogelijk polarisatie tegen te gaan. In de laatste fase, de herintegratiefase, komt tot slot de transformatieve kracht van rituelen goed van pas. Het ritueel stelt in staat om een ander, hersteld wereldbeeld te ontwikkelen.

Samengevat:

In theorie zou de diversiteit in rituelen, door globalisering en de multiculturele samenleving, elke individuele Nederlander de mogelijkheid bieden om aan zijn rituele behoefte te voldoen bij collectief trauma. Er is immers voldoende om uit te kiezen. Echter, door onder andere de individuele samenleving lijken de Nederlanders minder oog te hebben voor collectief trauma en het gebruik van collectieve rituelen (en misschien meer oog voor individueel trauma en individuele rituelen). We zien dan ook dat na de honeymoonfase minder collectiviteit ervaren wordt, al is dit niet specifiek voor de Nederlandse samenleving.

De andere kant is dat de ruimte die er in Nederland is voor zowel vernieuwende rituelen (de Stille tocht) en het aanpassen van traditionele rituelen (zoals de Landelijke Herdenking) de plek van rituelen bij collectief trauma in Nederland lijken te faciliteren. Of dat zo is en op welke manier dan, zal duidelijk worden uit de interviews met de experts.

Hoofdstuk 4: Methoden

4.1: Onderzoeksontwerp

Hoewel in het groeiende veld van ritual studies veel onderzoek wordt gedaan naar rituelen, lijkt de koppeling met collectief trauma niet onderzocht, behalve in *het Handbook disaster ritual* uit 2021. Dit staat in het theoretisch kader in hoofdstuk twee beschreven. Het concept collectief trauma wordt in onderzoeken veelal onderzocht in de context van ontwikkelingslanden. Onderzoek over rituelen bij collectief trauma in ontwikkelde postseculiere landen, zoals Nederland, lijkt nog weinig voorhanden. Om die reden is gekozen voor een exploratief kwalitatief onderzoeksdesign, bestaande uit semigestructureerde interviews met experts op het gebied van rituelen bij collectief trauma. Dit onderzoek in Nederland kan in potentie dienen als een casestudie voor andere moderne postseculiere samenlevingen.

4.2: Selectie deelnemers

De vraagstelling van dit onderzoek gaat over de rol van rituelen bij collectief trauma (in het algemeen) en niet één specifiek trauma in Nederland. Naast deze brede kennis is ook ervaring met het ontwikkelen en uitvoeren van rituelen in de context van collectief trauma van belang. Voor de selectie van de experts voor de interviews zijn de volgende inclusie criteria gehanteerd:

- Ervaring met het toepassen of ontwerpen van rituelen rondom collectief trauma
- Ervaring in Nederland of in het buitenland in sterk verdeelde samenlevingen
- Vloeiend Engels of Nederlands
- Beschikbaar van maart tot medio april 2025.

De werving vond plaats in twee stappen. Ten eerste zijn op basis van de criterialijst zes experts benaderd, via het eigen professionele netwerk en via social media. Deze experts waren geestelijk verzorger, dominee, onderzoeker op het gebied van rituele studies, vredeswerker en bemiddelaar. Vervolgens is een sneeuwbalmethode toegepast, met als doel om nog gericht een aantal experts toe te voegen op specifieke onderwerpen die voortkwamen uit de eerste twee interviews. In totaal zijn 13 experts in twee fases benaderd op basis van de criterialijst. Vijf gaven aan niet te willen of kunnen meewerken

aan het onderzoek. De zesde benaderde expert moest twee dagen voorafgaand aan het interview afzeggen. Zeven experts hebben meegewerkt aan de interviews.

4.3: Dataverzameling

De zeven interviews vonden plaats in maart en april 2025. Drie interviews waren op verzoek van de expert digitaal. De geselecteerde experts, vanaf nu interviewees genoemd, ondertekenden vooraf een informed consent waarin ze toestemming gaven dat hun identiteit te onthuld zou worden. De duur van het interview was tussen 45-70 minuten.

De interviews zijn opgenomen met de dictafoon van een mobiele telefoon en via Teams in de beveiligde UMCG omgeving. Hiervan waren de interviewees van te voren op de hoogte. Binnen twee dagen zijn de opnames van de telefoon verplaatst naar de beveiligde omgeving van de universiteit. De transcripten zijn binnen twee dagen na het interview gemaakt en naar de interviewees gestuurd. Zij hadden twee weken de tijd om bezwaar te maken tegen het gebruik van de transcripten. Dit is niet gebeurd. De transcripten zijn na verzending naar de deelnemers ook opgeslagen in de beveiligde omgeving van de universiteit.

4.4: Interviewgids

De interviews zijn gehouden met behulp van een semigestructureerde interviewgids. Deze gids is ontwikkeld op basis van het eerder beschreven theoretisch kader en de hierin benoemde concepten collectief trauma en rituelen. De gids bestaat uit de volgende 10 vragen:

1. Welke collectief trauma herkent u (in Nederland)?
2. Welke ervaring heeft u als professional met (de aanpak van) collectief trauma? Kunt u enkele concrete voorbeelden delen?
3. Welke plaats hebben rituelen hierin?
4. Met welke rituelen heeft u (in dit kader) ervaring opgedaan?
5. Waarom heeft u voor deze rituelen gekozen en niet voor andere rituelen?
6. Welke ervaring heeft u als professional en als mens als u met (deze) rituelen werkt?
7. Welke ervaringen van deelnemers heeft u opgemerkt tijdens of na het werken met rituelen?

8. Indien ervaring: Wat ziet u gebeuren bij 'dealing' met trauma? Hoe ziet dat er uit?
9. Is er onderscheid in de ervaring met religieuze en seculiere rituelen?
10. Wat is nog niet aan bod gekomen en is in uw ogen wel belangrijk om te bespreken?

Er is in de interviewgids onderscheid gemaakt tussen ervaring in de vorm van expertise en (persoonlijke) ervaring tijdens of na het ritueel. Dit onderscheid is gebaseerd op het theoretisch kader. Daarin werd duidelijk dat het werken met rituelen om expertise vraagt. Dit rechtvaardigt de vraag naar ervaring als expertise. Daarnaast worden in de veel gebruikte definitie van rituelen van Grimes (in het theoretisch kader) rituelen omschreven als een belichaamde ervaring. Dit is de reden waarom ook de (persoonlijke) ervaring van de experts en indirect de deelnemers tijdens of na het ritueel wordt bevraagd (bij vraag 4,5,6,7,8). Omdat van oudsher rituelen gekoppeld zijn aan religie en Nederland als postseculier land is te beschouwen, is gevraagd (vraag 9) naar een mogelijk verschil tussen religieuze en seculiere rituelen.

Om de concepten collectief trauma en rituelen te exploreren in de Nederlandse context, is naar definities, omschrijvingen en voorbeelden gevraagd tijdens de interviews. De semigestructureerde opzet van de interviewgids voorziet in ruimte om herinneringen op te halen en te exploreren.

De data zijn afkomstig van interviews met de volgende interviewees:

Dr. Ton Groeneweg, coördinator religie en identiteit bij Mensen met een Missie, een ontwikkelingsorganisatie met katholieke wortels. Hij heeft veel ervaring in het werken met religieuze thema's en actoren, zowel in Nederland als elders in de wereld. Met name in Aziatische landen waar religie, conflict en tegenstellingen in de samenleving voor diepgewortelde trauma's zorgen, zoals India, Indonesië en de Filipijnen. Vanaf nu wordt deze interviewee met X1 aangeduid.

Dr. Jorien Holsappel, van 2011-2020 beleidsadviseur en onderzoeker bij ARQ kenniscentrum Impact van rampen en crises, met aandachtsgebied herdenken en rituelen na rampen. Auteur van handreiking herdenken en toolkit herdenking organiseren. Sinds 2020 kennismakelaar bij de Protestantse Theologische Universiteit. Vanaf nu wordt deze interviewee met X2 aangeduid.

Ds. Evelijne Swinkels-Braaksma, predikant bij de PKN en de Remonstrantse Broederschap. Expertisegebied: rituelen, zingeving, pastoraat, verlies, rouw

en psychotrauma. Lid van Comité Stilstaan bij Corona. Vanaf nu wordt deze interviewee met X3 aangeduid.

Dr. Joanna Wojtkowiak, Universitair docent Psychologische en levensbeschouwelijke aspecten van existentiële begeleiding aan de Universiteit voor Humanistiek. Onderzoeker van nieuwe rituelen. Vanaf nu wordt deze interviewee met X4 aangeduid.

Dr. Bertine Mitima-Verloop, psycholoog en onderzoeker, gepromoveerd op onderzoek naar herdenken en rituelen in relatie tot verlies- en traumaverwerking. Titel proefschrift: “Together in silence: Commemoration, rituals and coping with war experiences and loss” 2023. Vanaf nu wordt deze interviewee met X5 aangeduid.

Drs. Ralf Smeets, geestelijk verzorger in het Zuyderlandziekenhuis tijdens de Coronacrisis. Sinds 1 april 2022 is hij voorzitter van de beroepsvereniging voor Geestelijk Verzorgers, de VGVZ. Vanaf nu wordt deze interviewee met X6 aangeduid.

Drs. Elsbeth Nauta, GZ psycholoog / psychotherapeut BIG behandelaar en supervisor in behandelprogramma Psychotrauma in de 2^e lijn GGZ . Vanaf nu wordt deze interviewee met X7 aangeduid.

4.5: Data-analyse

Binnen twee dagen na het interview is het interview getranscribeerd, met behulp van Teams. Deze korte tijd tussen de interviews en het transcriberen is behulpzaam om de focus op het interview te houden. Ook voor de interviewees is de korte tijd tussen het daadwerkelijke interview en de controle van het transcript behulpzaam.

Tijdens de tijd waarin de interviewees bezwaar konden aantekenen, was ruimte om de transcripten te lezen en de methode van thematische analyse te verkennen. Deze methode leent zich voor dit onderzoek vanwege de mogelijkheid tot verdere exploratie van de concepten collectief trauma en rituelen in de Nederlandse context.

Voor het uitvoeren van de thematische analyse zijn de zes stappen van Braun en Clarke (2006, p87) gevolgd:

1. Vertrouwd raken met je data;
2. Initiële codes genereren;
3. Thema's zoeken;

4. Thema's beoordelen;
5. Thema's definiëren en benoemen;
6. Rapport produceren.

Voor stap 1 en 2 zijn met behulp van Atlas Ti (wederom in de beveiligde omgeving van de universiteit) de eerste twee interviews gecodeerd. Hieruit bleek dat voor de thematische analyse zowel inductief als deductief coderen bruikbaar was in dit onderzoek. Meerdere codes zijn duidelijk verbonden met de theoretische uitgangspunten, zoals definities en voorbeelden van collectief trauma. Deze codering wordt door Braun en Clarke (2006) aangeduid als deductieve codering. Enkele andere codes zijn inductief tot stand gekomen, zoals inclusie/exclusie bij rituelen of het ervaren van collectiviteit. Volgens Braun en Clarke (2006) zijn beide manieren mogelijk bij thematische analyse. Vervolgens zijn de andere interviews op een gelijke wijze gecodeerd, gebruikmakend van zowel deductieve als inductieve codering. Met de voorlopige lijst van codes is vervolgens opnieuw naar alle transcripten gekeken en dit heeft tot kleine aanpassingen in de lijst van codes geleid.

Met in het achterhoofd de onderzoeksvraag naar de rol van rituelen bij collectief trauma in Nederland, zijn de codes gegroepeerd. Dit leidde tot vier thema's: Collectief Trauma (CT), Rituelen, Ervaren collectiviteit en Context. In het tabel hieronder is te zien hoe de codes zijn verdeeld over de vier thema's.

Codes (30)	Aantal citaten	Thema Col trauma (CT)	Rituelen	Ervaren collectiviteit	Context
Behoeftte aan rituelen	18		x	x	
Belasting zorgverleners	2				x
Context van handeling of ritueel	30		x		x
Context trauma	16	x			x
CT beschrijving of definitie	55	x			
CT voorbeeld	38	x			
Deskundigheid professional	13	x	x		x
Definitie rituelen	3		x		

Functie van rituelen	54		x		
Gemis aan gezamenlijkheid in NL	39			x	x
Handeling of ritueel	48		x		
Genezing/heling CT	15	x			
Sterk verdeeld	13			x	x
Impact van CT	8	x		x	
In hoeverre ervaring van collectief	3			x	
Inclusie exclusie tijdens rituelen	22		x	x	
Intergenerationeel trauma	10	x			x
Kansen van ritueel	13		x		
Lokale versus nationale rituelen	23		x	x	x
Ontwerp van rituelen	55		x		
Politiek in rituelen	40		x		x
PTG	2	x			
Relatie Individueel Trauma en CT	8	x			
Relatie rituelen en CT	40	x	x		
Rituelen in seculier land	41		x	x	x
Rituelen col of individueel	10		x	x	
Rituelen oud en nieuw	6		x		
Social media	6			x	x
Trauma is hot	6	x			x
Trauma of ongemak	4	x			x

Tabel 4.1

De reflectie op de methode is opgenomen in hoofdstuk Conclusie en Discussie.

Hoofdstuk 5: Resultaten

Inleiding:

Zoals in hoofdstuk drie is geschetst, lijkt elke individuele Nederlander invulling te kunnen geven aan zijn rituele behoefte bij collectief trauma. Er is veel om uit te kiezen, er is immers diversiteit in rituelen als gevolg van globalisering en de multiculturele samenleving. De collectieve kant van rituelen lijkt echter op gespannen voet te staan met de in Nederland dominante waarde van autonomie. Wat daarnaast in hoofdstuk drie naar voren komt, is dat Nederlanders weinig oog lijken te hebben voor collectief trauma (en misschien meer oog voor individueel trauma). Tijdens de interviews komen deze vraagstukken terug.

Tijdens de interviews ontstond de indruk dat veel contextfactoren, zoals het individualisme, het secularisme en social media een grote rol spelen in hoe naar collectief trauma en naar rituelen wordt gekeken. Datzelfde geldt voor uitspraken en vragen die interviewees hadden over het al dan niet ervaren van collectiviteit in Nederland. Deze indruk heeft geleid tot het volgende model aan de hand waarvan de resultaten worden beschreven:



Figuur 5.1

Hoewel de interviewees zelf collectief trauma konden omschrijven en voorbeelden konden geven, vroegen zij zich af in hoeverre Nederlanders trauma als collectief beschouwen. Ook bij de vraag naar de ervaring ten aanzien van rituelen bij trauma, kwam dit thema van ervaren collectiviteit terug. Dit maakte duidelijk dat om uitspraken te doen over rituelen bij collectief trauma, aandacht nodig is voor de mate waarin collectiviteit überhaupt in Nederland wordt ervaren. Hoe verhoudt deze ervaring zich tot in Nederland dominant aanwezige waarden als autonomie en zelfbeschikking?

Het linker brilglas ‘Ervaren collectiviteit’ levert dus een kijkrichting om naar rituelen bij collectief trauma in Nederland te kijken. Het rechterbrilglas ‘Context’ geeft een aanvullende kijkrichting met de aandacht voor onder andere secularisatie en social media. Deze twee brilglazen, ofwel de thema’s Ervaren collectiviteit en Context, zijn een resultaat van inductieve thematische analyse. Daarmee wordt bedoeld dat op basis van de antwoorden van de interviewees deze thema’s zijn geformuleerd. De andere twee thema’s zijn te herleiden aan de onderzoeksvraag en het theoretisch kader dat de grondslag vormde voor de interviewgids. Deze twee thema’s, Collectief trauma en Rituelen, zijn door deductieve thematische analyse tot stand gekomen.

Zoals tabel 4.1 in hoofdstuk vier is te zien, zijn sommige codes bij meerdere thema’s ondergebracht. Uit de interviews bleek namelijk dat de thema’s Collectief trauma en Rituelen niet besproken worden zonder het ook over thema Ervaren Collectiviteit en Context te hebben. Deze onderlinge relatie tussen de vier thema’s is visueel weergegeven in het model van de bril.

In het vervolg van dit hoofdstuk wordt het thema Collectief trauma als eerst besproken, gezien door de twee brilglazen. De thema’s Ervaren collectiviteit en Context worden gearceerd als ze aan de orde zijn bij thema Collectief trauma. Ditzelfde geldt voor het daaropvolgende thema Rituelen.

5.1: Thema Collectief trauma

In hoofdstuk twee hebben we gezien dat (1) het ingewikkeld is om tot een goede definitie te komen van collectief trauma volgens Morrison en Morrison (2024). Vaak wordt teruggegrepen naar de definitie uit 1976 van Erikson (p302): “collective trauma is a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality.” De woorden “the bonds attaching people” en “sense of communality” kunnen in het Nederlands omschreven worden als verbinding tussen mensen en of gemeenschapszin. Deze woorden zijn bijna synoniem aan het woord collectief. Met andere woorden geeft Erikson dus aan dat collectief trauma het ervaren gevoel van collectiviteit teniet kan doen. Over dit **ervaren van collectiviteit** is veel te zeggen volgens de interviewees, zo blijkt onder andere bij hun pogingen om een definitie te geven van collectief trauma.

De interviewees gaven aan dat zij het moeilijk vinden om een goede definitie te geven van collectief trauma. Wel waren zij in staat om collectief trauma te beschrijven. Uit deze definities en beschrijvingen zien we enige

overeenkomsten met Erikson's definitie. Zo definieert X2 collectief trauma *als "een verwonding van sociaal weefsel."* Aanvullend is de definitie van X6 die zegt *"een verwonding die gezamenlijk gevoeld wordt en misschien een gezamenlijke oorzaak heeft."*

Daarentegen zijn er ook verschillen te vinden tussen antwoorden van interviewees en de definitie van Erikson. Zo vindt X5 het concept collectief trauma ingewikkeld: *"...het kan niet dat je als groep hetzelfde reageert op een traumatische gebeurtenis...terwijl collectief trauma juist erg gaat over: wat doet het met de samenleving als groot geheel."* Ook X6 kijkt naar niveaus van collectiviteit: *"Collectief niveau is op twee niveaus, voor de meer direct betrokkenen en voor het hele land, dat maakt nogal verschil"*. Dit roept meerdere vragen op over de definitie van trauma: (A) is een trauma pas collectief is als het een samenleving betreft? En (B) **hoe wordt collectiviteit bij trauma ervaren?**

Meerdere voorbeelden van collectief trauma die de interviewees geven, hebben betrekking op het samenlevingsniveau (vraag A). Zo werd een aantal keer de klimaatcrisis en de Coronacrisis als voorbeeld van collectief trauma gegeven, net als de Tweede Wereldoorlog en het koloniale verleden. Daarbij werden Papoea Nieuw-Guinea en Indonesië genoemd. Ook werd in dit kader de Zwarte Piet discussie als voorbeeld van collectief trauma door koloniaal verleden benoemd. Andere voorbeelden waren de Vuurwerkramp in Enschede, de Watersnoodramp in Zeeland en de cafébrand in Volendam. Deze laatste voorbeelden werden wel als collectief trauma omschreven, maar dan lokaal. De dood van Lady Diana, de moord op politicus Pim Fortuyn en journalist Theo van Gogh en de daden van Marc Dutroux zijn andere voorbeelden die de interviewees gaven. Deze gebeurtenissen laten systeemfouten van de lokale of landelijke samenleving zien, het schudt als het ware het wereldbeeld.

Aan de hand van de door de interviewees vaak genoemde Vliegcramp MH17 kan de vraag (B) naar **ervaren collectiviteit** worden benaderd. Zo zegt X2: *"...spanning tussen het individuele en het collectieve, dus dat ze het aan de ene kant heel belangrijk vinden om het met elkaar te doen en dat je tegelijk tijdens de MH17 herdenking ziet dat mensen toch vooral bij hun eigen familie zijn."* En ook X7 beschrijft de **ervaren collectiviteit** ook in de relatie tussen het individuele trauma en het collectieve trauma: *"Vanuit het GGZ denken, denk ik bij collectief trauma aan bijvoorbeeld de Vuurwerkramp, een grote gebeurtenis waar meerdere mensen bij zijn betrokken, die als gevolg daarvan PTSS-symptomen ontwikkelen."* Deze omschrijving geeft ruimte voor het individuele aspect van trauma bij een collectieve ramp. Andersom kan het

ook zijn dat de percepties van het collectief het individu met trauma beïnvloeden. X5 zegt in dit kader: *”Als ik iemand in de behandelsetting één op één spreek, dan gaat het over zijn gevoelens en dan wordt niet meegenomen hoe een maatschappij naar zo iemand kijkt. Ik pleit er in mijn proefschrift voor....dat die maatschappelijke opinies over die gebeurtenissen, die ook voor de individu eengrote rol kunnen spelen.”*

De impact van collectief trauma is groot, volgens de interviewees. Dit komt overeen met wat in hoofdstuk twee is beschreven over de lange termijn impact van (collectief) trauma (o.a. Tóth 2025). Collectief trauma kan worden veroorzaakt door verdeeldheid (denk aan verdeeldheid omtrent ras, religie, etniciteit, geslacht etc.) maar ook verdeeldheid opleveren of in stand houden, wat mogelijk toekomstig nieuw (collectief) trauma in de hand werkt. Veel van de interviewees delen hun ervaring met deze lange termijn impact van trauma. Ze spreken dan vaak over intergenerationeel trauma.

Bijvoorbeeld X3: *“Mensen dragen het met zich mee en we dragen het over, dus intergenerationeel. Het is niet voor niks dat kinderen waarvan de moeder zwanger was tijdens de (Tweede Wereld-)oorlog, allemaal huilbabies waren.”*

Ook X5 beschrijft *“...ook voor die naoorlogse generaties, die toch vastlopen in hun leven door een bepaalde opvoeding, een bepaalde overdracht van wat hun ouders hebben meegemaakt.”*

X1 betreft de politieke kant van intergenerationeel trauma: *“....en die animositeit, het heeft zich verplaatst...het trauma dat zoveel mensen zijn omgekomen in die periode, dat is een beetje buiten beeld geraakt, het is meer dat de tegenstelling tussen de hindoes en moslims, die is versterkt, verscherpt, er zijn voortdurend kleine trauma's die dit weer in herinnering roepen.”*

Dit voorbeeld heeft betrekking op India, X1 deelt daarnaast de ervaring met het oorspronkelijke Nederlands-Protestantse verhaal waarin Israël, vanuit een schuldbesef afkomstig uit de Tweede Wereldoorlog, wordt verheerlijkt. In dit voorbeeld komt de huidige politieke situatie samen met wat aan trauma is overgedragen in een Nederlands protestantse opvoeding. Deze Nederlands protestantse opvoeding is een voorbeeld van een **contextfactor** die in Nederland de blik op collectief trauma beïnvloeden.

Een ander aspect van trauma is de doorwerking ervan op niet alleen de directe slachtoffers, maar ook op de hun naasten en zorgverleners. Zij zijn vaak getuige van het collectief en individueel trauma, en/of hebben een aandeel in de omgang met dat trauma. Dit blijkt bijvoorbeeld uit twee citaten van X7:

“...hoe ze al die beelden beschreef..ik zal ze niet herhalen, daar heb je geen boodschap aan. Toen ben ik even gestopt (met werk als hulpverlener), het was heel akelig, dus het voelde toch alsof de oorlog (voormalig Joegoslavië) heel realistisch was, oorlog....”

“... een jongetje die had een ernstig ongeluk gehad en had daar wat behandeling voor nodig, maar toen bleek dat de beelden waar hij last van had....van zijn oma vandaag kwamen...Die ging helemaal los met een plas bloed en de politie...die beelden had zijn oma bij hem ingeprint.”

In hoofdstuk twee wordt verwezen naar het *Handboek Moral Injury*, hierin wordt onder andere de verschillen tussen PTSS en Moral Injury belicht.

Op basis van de interviews lijkt het alsof de factor tijd iets doet met de mate waarin gezamenlijkheid dan wel **collectiviteit wordt ervaren** bij collectief trauma. In het theoretisch kader worden de verschillende fasen van een ramp of trauma toegelicht. In de honeymoonfase ervaren mensen vaak collectiviteit. Zo blijkt ook volgens X6: *“Een ziekenhuisomgeving met ongeveer 5000 medewerkers waarin iedereen normaal zijn domein bewaakt veranderde in een collectieve zorgmachine waarin het niet uitmaakte wie wat deed, maar iedereen pakte aan.”* Ook X4 herkent deze fasering:

“En wat er dan gebeurt..gemeenschappen ontstaan rond momenten van verbondenheid en zo’n ramp verbindt mensen dan. Maar dan ebt hij ook weer weg. Dan verdwijnt dat weer snel. Dus het zijn niet gemeenschappen die blijven en zeker bij rampen of collectief trauma is die gemeenschap zeer tijdelijk. In de honeymoonfase.in die solidariteitsfase voelt iedereen mee en klappen we allemaal voor de zorgmedewerkers..en dan na een tijdje gaan we allemaal door met ons eigen leven.....en de grote collectieve gemeenschap valt ontzettend uiteen.”

X6: *“Het waren echt verschillende werelden. Mensen hadden ook geen idee wat er in het ziekenhuis gebeurde.....Ik heb toen twee keer KRO NCRV verslag gelegd, van het ziekenhuis.....mensen realiseren zich niet wat daar aan de hand was.”*

De mate **van ervaren collectiviteit** kan dus worden bepaald door de fase waarin het trauma zich bevindt. Toch stellen enkele interviewees de vraag of de mate van ervaren collectiviteit ook samenhangt met kenmerken van de Nederlandse samenleving. Zo vraagt X1 zich af: *“Wat bindt ons? Wat is ons gemeenschappelijke verhaal?”* En X6 zegt: *“omdat de samenleving niet zo collectief is, is de mate waarin dingen je raken ook best verschillend...de mate waarin je iets als trauma aanvaardt, is dus ook heel verschillend.”* Ook X2 stelt dat we in Nederland moeite hebben met het ervaren van

collectiviteit: *“het is alsof we de trauma’s van het moment bijna niet meer als collectief kunnen ervaren, want we staan direct tegenover elkaar. Dat zie je nou je, met Israël Palestina...nou ja, rondom overheid, vluchteling, alles, corona...”*

Tegelijkertijd spreekt X1 ook zijn verwachting uit dat **in Nederland binnenkort wel meer dan nu de tijd is voor collectiviteit**: *“de klimaatcrisis kan een echte gamechanger zijn, de crisis confronteert ons met een gedeeld menszijn, en dat we onderdeel van een groter geheel zijn, we worden gedwongen dit onder ogen te zien.”*

Een belangrijke **contextfactor** is de tijdsgeest. Het lijkt alsof trauma een hot item is. Of dit bijdragend is aan de bekendheid van het begrip collectief trauma is de vraag. Zo waardeert X3 dit aspect van de huidige tijdsgeest positief: *“de NSB kinderen, daarover werd gezwezen, daar is nu aandacht voor, nu de archieven openbaar worden.”* Terwijl X4 juist een keerzijde ziet van al die aandacht voor trauma: *“Een ander ding is, denk ik toch de media. Het opgroeien in en met de media, dat je het leed van de ander eigenlijk continu mee krijgt....waardoor mensen ook.....een soort Compassion Fatigue voelen....Alweer leed, alweer verdriet...”*. Compassion Fatigue is een verschijnsel dat onder andere zorgverleners ervaren. Ze zijn dan vaak overbelast en kunnen geen compassie voor hun patiënten meer opbrengen. Dit komt bijvoorbeeld voor na drukke diensten op de spoedeisende hulp of langdurige blootstelling aan heftige trauma’s. Het draagt bij aan de in hoofdstuk twee beschreven Moral Injury.

Een andere **contextfactor** is social media. In de ogen van X3 biedt social media weliswaar positieve kanten om trauma op de agenda te krijgen, zoals zorgvuldig gemaakte rapportages over het oorlogsverleden. Daarentegen ziet zij ook een keerzijde: *“in de social media dat mensen ook weer op elkaar zitten te hakken naar aanleiding van alles wat er gebeurd is...”*

Ook het kunnen omgaan met tegenslag is een aspect van de tijdsgeest dat bij de Nederlandse **contextfactoren** hoort. X7 zegt hierover: *“Iedereen heeft tegenwoordig trauma.”* Dit wordt aangevuld met een uitspraak van X1: *“we kunnen niet meer met lijden omgaan, want dat past niet meer, dus je wilt iets DOEN, want je wil van het ongemak af, dus dan ga je maar een beertje neerleggen of een kaars of een bosje bloemen, dan doe je iets om van je eigen ongemak af te komen.”* Ook X4 geeft aan dat we in een risico maatschappij leven waarin we minder gewend zijn om met tegenslag om te gaan.

Een opvallend punt is dat de interviewees de **contextfactor** religie/secularisatie niet nadrukkelijk in relatie brengen met collectief

trauma. Alleen X6 noemt in dit kader het volgende: *“want ook in die context (ziekenhuis Zuid Nederland) zijn de meeste mensen niet specifiek aan een levensbeschouwing verbonden. En daar komt nog bij dat in die van oudsher Rooms Katholieke streek er ook best veel weerstand tegen de kerk bestaat.”*

Beantwoording deelvraag 3: Wat is collectief trauma in Nederland?

Het antwoord bouwt voort op het antwoord dat in hoofdstuk twee is gegeven op de eerste deelvraag wat collectief trauma is. Specifiek voor Nederland geldt dat het begrip collectief trauma onbekend is. Naast onbekendheid speelt mogelijk ook de aanwezige verdeeldheid in Nederland een rol. In de huidige tijdsgeest is veel aandacht voor trauma. Via social media zijn indringende beelden vrijwel direct toegankelijk. Toch blijft het begrip collectief trauma nog steeds onderbelicht. Nederland is een sterk geïndividualiseerde samenleving, die behoorlijk verdeeld lijkt, al dan niet als gevolg van collectief trauma in de geschiedenis (denk hierbij aan de desillusiefase). Er is in enkele gevallen wel solidariteit en collectiviteit, dit is dan vaak in de honeymoonfase van een ramp.

5.2: Thema Rituelen

Net als bij het thema Collectief trauma bleek ook bij het thema Rituelen dat er bij de interviewees verschillende opvattingen dan wel vraagtekens waren bij de definitie. De interviewees beschrijven uiteenlopende voorbeelden van rituelen, die wellicht niet allemaal voldoen aan de betekenis die Grimes (2013, p196) geeft: “Ritual is embodied, condensed and prescribed enactment.”

Zo omschrijft X3 een ritueel *“als een bedding waarin mensen zich verbonden weten met elkaar maar ook verbonden met hun eigen pijn of vreugde.”* De verwarring over wat rituelen zijn, wordt duidelijk bij X1 *“wij noemen dit geen rituelen, wij noemen dit verzoeningsinitiatieven om mensen bij elkaar te brengen.”* Deze verzoeningsinitiatieven kunnen heel goed wel als rituelen worden aangeduid. De Waarheids- en verzoeningscommissie (TRC) in Zuid Afrika maakte gebruik van rituelen met als doel te kunnen omgaan met het collectief trauma Apartheid.

X2 *“ik zie herdenking wel echt als een groot ritueel, er zit veel symboliek in alle handelen. Het is geen functioneel handelen zeg maar, het is echt..alles staat ergens voor.”*

X3 *“die zondagsbrief (digitaal, tijdens Corona) was eigenlijk een ritueel in een collectief trauma.”*

X6 heeft het over formele en informele rituelen: *“Formele en informele rituelen, zou ik zeggen, we begonnen met het opnemen van een aantal video’s voor medewerkers waarin we ook gewoon wat rust probeerden te brengen, door uit te leggen dat het normaal is dat je hiervan ondersteboven bent.”* De video’s werden door X6 als informele rituelen bestempeld. De geestelijke verzorging signaleerde een behoefte en samen met de communicatieafdeling maakten ze ‘kennis’-video’s waarin ze de waargenomen ontgoocheling normaliseerden als een normale reactie op een zeer ongewone situatie.

Schirch (2005) onderscheidt tien typen van rituelen, niet specifiek gerelateerd aan collectief trauma. Formele of informele rituelen is één van de vijf spectra die zij onderscheidt. De video’s genoemd door X6 zijn bedacht door deze experts en collega’s toen de ontreddering groot was en kunnen als een dergelijk informeel ritueel worden aangeduid.

Een ander spectrum (uit Schirch) is traditioneel of geïmproviseerd ritueel, dat ook van toepassing zou kunnen zijn op dit voorbeeld van de video’s. X5 refereert in dit kader naar het onderzoeksrapport ‘Constant en in beweging’:

“er moet een schijn van herhaling en vaststaandheid in zitten en tegelijkertijd moeten ze (herdenkingsrituelen) ook meebewegen met de tijd.”

Los van de beschrijving of definitie van rituelen, delen de interviewees hun ervaring met de functie van rituelen met het oog op collectief trauma:

X5 zegt “ik denk dat rituelen nodig zijn om dingen te markeren, dat rituelen houvast geven in chaotische dingen, rituelen zijn zo universeel....het doorleven van emoties....als je het echt wil doorleven, dan heb je toch symbolen nodig en rituelen helpen.”

Een ritueel loopt wel eens anders dan oorspronkelijk was bedacht, zo zegt X7 over een ritueel bij de afsluiting van een behandeltraject: *“...ik heb een keer een badeendje gehad, dat had ze meegebracht, en dat ging ze helemaal verknippen en daar heb ik een slecht gevoel over. Omdat ik het heel agressief vond eigenlijk en ik niet helemaal zeker was of dit nou echt afsluiten van een traject was of dat ze in een eerdere fase zat van boosheid agressie.”*

Voor X3 is de functie van rituelen bij collectief trauma heel duidelijk, ook als het om omstanders gaat: *“...dan hebben mensen het gevoel, dit is me overkomen, ik sta machteloos, maar dan, met een bloemetje leggen, dat geeft alweer iets meer controle, dat reguleert in je lijf...het lost niet op, het geeft het gevoel ik kan iets doen. Dat werkt bij alle rituelen, bij collectief en individueel trauma.”*

Uit het gevoel van machteloosheid ontstond een ritueel in de vorm van een handreiking voor zorgverleners aldus X4: *“er was gewoon behoefte om iets te verspreiden onder geestelijk verzorgers: wat kun je doen als iemand op sterven ligt en de familie kan geen afscheid nemen?”*

Schirch (2005, p17) beschrijft rituelen als volgt: “Rituals use symbolic actions to communicate a forming or transforming message in a unique social place.” Dit unieke karakter is terug te zien bij wat de ervaring van X6 bij zorgverleners in de eerste periode van de Coronacrisis: *“ik kan me herinneren dat mensen in het gras gingen zitten, een spontaan ritueel, omdat je op een dag gewoon het ene na het andere sterfgeval meemaakt, met een hoge intensiteit.”*

In het theoretisch kader is de relatie tussen rituelen en collectief trauma beschreven, onder andere door de visie van Janoff-Bullman op de drie basisassumpties die vernietigd worden bij trauma. Deze basisassumpties gaan over de relatie tussen jou en de wereld. X3 ziet bij het herstel van deze relatie een belangrijke rol voor rituelen: *“Maar al die verhalen....zo uiteenlopend...dat is zo belangrijk he, dat mensen gehoord worden..dat maakt de wereld een stukje veiliger en het maakt verbinding, je bent niet*

alleen.” X3 refereert naar het ritueel dat 40 verhalen zijn opgetekend door het Comité Stilstaan bij Corona. Het belang van het herstellen van vertrouwen in de maatschappij wordt ook door Saul (2022) verwoord, zoals is beschreven in het theoretisch kader. Dit ritueel lijkt een functie te hebben in de overgang van de desillusiefase naar de re-integratiefase.

Schirch (2005) benadrukt dat door het gebruik van rituelen het wereldbeeld van mensen gevormd en getransformeerd kan worden. Deze overtuiging komt niet expliciet terug in de ervaringen van de experts. Dit verschil zou mogelijk komen omdat Schirch onderzoek doet naar rituelen in vredesopbouwactiviteiten en dit is minder aan de orde in Nederland. Impliciet komt deze overtuiging wel terug, zoals bij X1 en X3. X1 geeft aan dat hij met een interreligieus centrum programma's ontwikkelde voor bijvoorbeeld christelijke jongeren die gingen logeren in moslimgezinnen. Zijn ervaring is dat hierdoor vooroordelen ten aanzien van moslims minder werden en daarmee het wereldbeeld van de christelijke jongeren veranderde.

X3 omschrijft het ritueel van samen eten, *“wat in alle levensbeschouwingen of godsdiensten gebeurt: als er iets ernstigs is gaan mensen samen eten...of er nou een vredesonderhandeling is of wat anders...samen eten verbindt, het is een ritueel en het gebeurt ook bij collectief trauma, overal ter wereld.”*

De interviewees deelden hun deskundigheid op het gebied van het ontwerpen van rituelen in relatie tot collectief trauma. Het model van Holsappel (2020) over de balans tussen uitvoering, context en uitwerking zien we terug in de interviews.

Zo zegt X2 *“wat bij de MH 17 herdenkingen elk jaar gewoon echt heel belangrijk is geweest, is het noemen van de namen en in die zin dus ook het gewoon voor elk individu en elke individuele familie aandacht hebben.....en dat is ook het meest indrukwekkende moment, elke keer weer, het noemen van de namen en foto's die getoond werden, het menselijk maken als het ware van het getal van slachtoffers...”*

X6: *“in ons geval kwamen wel redelijk antropologische, constante elementen naar voren....bloem steen, stilte, schoonheid van een kunstwerk....het was de bedoeling om te kijken: waar zit de gezamenlijkheid in de beleving en hoe ga je dat dan verbeelden?”*

Een belangrijke vraag bij het ontwerp van rituelen is volgens X4 *“Bij een collectieve ramp is het: wat is de **collectieve behoefte** voor dat ritueel?”* En daarmee wordt de brug gelegd naar het thema **Ervaren collectiviteit**. Een citaat van Wojtkowiak (2022) is hierbij passend: *“Rituals create a sense of community through action synchronically with other rituals actors”*.

Dit **gevoel van collectiviteit** (mogelijk als gevolg van synchroon handelen) blijkt uit het voorbeeld van X6 *“de andere hulpverleners...politie, brandweer die verzamelden zich rondom het ziekenhuis dus met heel veel materieel...sirenes, zwaailichten en klappen....dat konden wij zien. Iedereen barste meteen in tranen uit, ik kan nu nog huilen als ik het zeg.”* Ook X3 omschrijft hoe **collectiviteit ervaren** wordt: X3 *“mensen zoeken die verbinding ook, want ze zien op televisie...ze staan allemaal op de brug die lijkwagens op te wachten...ze stonden er allemaal bij de kazerne in Hilversum.”*

Toch zijn er ook interviewees die aangeven dat zij twijfels hebben bij de **ervaren collectiviteit** tijdens rituelen. Dit beeld, minder solidariteit en meer isolatie of eenzaamheid, past bij de desillusiefase zoals beschreven in hoofdstuk twee.

X4 *“mensen voelen zich ontzettend eenzaam en....mensen willen zich niet committeren, dus ook bij het gaan naar herdenkingen dan moet het geen verplichting worden. Wij zijn ultra geïndividualiseerd. Dus de eigen keuze staat voorop.”*

X5 *“het komt er op uit dat je nooit iedereen tevreden kan houden je, dus dan is het ook mooi als er gewoon verschillende rituelen zijn waar mensen zich bij aan kunnen sluiten.”*

X1 *“Het gebrek aan collectieve rituelen is een symptoom van deze tijd, we zijn te nuchter....we voelen ons niet meer een deel van het geheel.”*

Het lijkt alsof de interviewees ambivalentie ervaren ten aanzien van de behoefte van Nederlanders aan collectieve rituelen. Waar zoals hierboven staat, twijfels zijn over deze behoefte gezien de twijfel over ervaren collectiviteit, geven de interviewees toch ook aan dat ze wel degelijk een behoefte aan rituelen zien.

Zo zegt X5 : *“...hoe populair de Dodenherdenking is in Nederland. Gewoon 80-90% van de mensen die twee minuten stilte houden en daar echt mee bezig is, dit belangrijk vindt...envoor het grootste gedeelte van de mensen lukt het om daar een waardevolle invulling aan te geven.”*

En ook X3 ziet deze behoefte: *“Maar het zit denk ik ook gewoon diep verankerd in ons menselijke genen: rituelen want rituelen geven houvast, geven veiligheid en daar hunkeren we altijd naar. Dus dat gebeurt ook, ook al denken we dat we dat nieuw aan het uitvinden zijn. Gebeurt het ook automatisch. Het zit gewoon in ons.”*

X3 maakt bij deze behoefte de relatie met de **secularisatie in**

Nederland: “..ook weer nagedacht wordt over allerlei rituelen bij uitvaarten, omdat mensen niet meer kerkelijk zijn, maar wel behoefte hebben aan bezinning. Iets verdiepend is iets wat net het gewone leven overstijgt, want dat doen rituelen volgens mij.” De **relatie tussen behoefte aan rituelen en secularisatie** benoemt ook X5: “ik denk dat mensen meer seculier worden, veel rituelen achter zich hebben gelaten en tegelijkertijd zie je dat er weer een zoektocht is naar andere rituelen of zo” Deze zoektocht naar nieuwe rituelen wordt onderstreept door Wojtkowiak (2022), gerelateerd aan de postseculiere samenleving.

X3: “Er zijn natuurlijk veel mensen die zich daarin echt verdiepen, je hebt de celebrantenopleiding bijvoorbeeld....een gewoon ritueel begeleider zonder religieuze achtergrond...omdat ze in een gat springen op dit moment...dat gat dat vanuit de kerk is achtergelaten, maar ook vanuit de zichtbare behoefte aan collectieve rituelen bij allerlei naars wat er gebeurt.”

X4 “daardoor zie je dat in Nederland bijvoorbeeld religieuze content grotendeels verdwijnt uit nationale rituelen, terwijl het ook in andere seculiere contexten en West Europa heel gewoon is om een nationale herdenking in de kerk te houden met een kerkelijk leider...religieuze elementen veel vanzelfsprekender worden erbij gehaald bij nationale rouw.”

Bij het thema collectief trauma is opvallend dat de interviewees nauwelijks over politiek bij Nederlands trauma spreken. Sommige interviewees zeggen wel iets over de politieke kant van rituelen, alleen als ze hierover bevraagd worden. Zowel de politieke rituelen zelf als de mate waarin gesproken wordt over de **politieke kant van rituelen**, zegt wellicht iets over de **context, de Nederlandse maatschappij**. De interviewees zeggen onder andere:

X4 “die excuses....dat is een heel ingewikkelde. Ja, het is een symbolisch gebaar waar sommige mensen veel behoefte voor voelen en anderen ook weer niet. Dus van wie is die rituele behoefte, voor wie is die?”

X3: “We hebben met elkaar de verhalen (voor bijeenkomst Stilstaan bij Corona) uitgekozen. Ja echt gekeken van oké, deze geluiden zijn in elk geval ingesloten. Dit zijn de gremia waar het uit moet komen...”

X3 “de soepkar waar we mee langs de deuren gingen. Ja, dat hebben leden van mijn kerk gedaan. Ik moest heel voorzichtig zijn als predikant, want anders kreeg ik een soort ‘Opheusden label: je gaat met 600 naar de kerk in Coronatijd’.”

X2 beschrijft de politieke kant van rituelen bij de vormgeving van de herdenking van de vliegcrash MH17: “En als je zegt, de nabestaanden staan

centraal, want dat is natuurlijk heel gauw, dan moet dat ook in alles ja blijken dus, want je ziet dus inderdaad in politieke kring, iedereen wil daar zijn neus laten zien, want ja, dat staat goed, maar waar zet je mensen dan bijvoorbeeld fysiek in een zaal hè? Want als je zegt het gaat om nabestaanden maar het hele middenvak is bij wijze van spreken gevuld met officials dan geef je al een andere boodschap af.”

Beantwoording onderzoeksvraag 4: Welke rituelen kunnen worden overwogen om collectief trauma in Nederland aan te pakken?

Op basis van de resultaten van de interviews, is door de bril van de Nederlandse context en ervaren collectiviteit naar rituelen bij collectief trauma in Nederland gekeken. Met deze blik valt ambivalentie op: Er is enerzijds behoefte aan rituelen. Rituelen bevorderen de mate van collectiviteit. Anderzijds wordt onze autonomie gekoesterd. Die autonomie maakt het moeilijker om met rituelen te werken. Door deze ambivalentie wordt de kunst van het ontwerpen van rituelen beproefd. Tegelijkertijd maakt deze kunst ofwel deskundigheid het mogelijk om tegemoet te komen aan de rituele behoefte in postseculier Nederland door nieuwe rituelen aan te reiken dan wel mensen te stimuleren rituelen te ontwikkelen.

Uit de interviews kwamen concrete voorbeelden van rituelen naar voren die ingezet zijn of kunnen worden bij collectief trauma in Nederland. Deze worden hieronder kort toegelicht:

1. De Toolkit herdenking, beschikbaar via ARQ:
<https://arq.org/diensten/toolkit-herdenking-na-rampen>
2. De handreiking afscheidsrituelen, beschikbaar via de VGVZ:
<https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2020/07/050720-Afscheidsrituelen-definitieve-versie.pdf>
3. De Stille tocht werd door meerdere interviewees als mogelijk ritueel genoemd. Raadpleging van websites van landelijke nieuwsplatforms laat zien dat in Nederland niet alleen bij 4 mei een Stille tocht wordt gehouden, maar ook naar aanleiding van een ingrijpende gebeurtenis. Met respect voor de nabestaanden zijn dit enkele voorbeelden die illustreren wanneer een Stille tocht in Nederland in 2025 plaats vond: zaterdag 4 januari voor Joep en Sebas (18 en 20 jaar, overleden na frontale botsing met auto), zondag 13 april voor Nina (14 jaar, zelfdoding als gevolg van pesten op middelbare school), woensdag 28 mei voor Jeffrey en Emma (10 en 8 jaar, overleden door verdrinking na ontvoering).

4. De bijeenkomst Stilstaan bij Corona: Hierbij werd gebruik gemaakt van dans, muziek, poëzie, foto tentoonstelling en het ritueel van samen eten. Terug te zien via:

<https://minvws.sitearchief.nl/?subsite=stilstaanbijcorona#archive>

Dit zijn bronnen om te raadplegen ter inspiratie. Elke situatie is uniek en elk ritueel wordt op maat ontworpen, zo geven de interviewees nadrukkelijk aan.

Hoofdstuk 6: Discussie en conclusie

Op basis van de resultaten zijn meerdere antwoorden mogelijk op de centrale onderzoeksvraag: **Welke rol spelen rituelen bij de aanpak van collectief trauma in Nederland?**

Eenzijds illustreren de interviewees met voorbeelden hoe rituelen gebruikt worden in Nederland. Ze beschrijven spontane rituelen (zoals een Stille tocht) en jaarlijks terugkerende georganiseerde rituelen (zoals de Nationale Herdenking). Ze geven aan dat rituelen bij de mens horen, ook of juist in uitdagende situaties. Ook in de Nederlandse context. Daarbij signaleren de interviewees dat in er de huidige tijd (mede door social media) veel aandacht voor trauma in het algemeen is. De interviewees lijken dus wel degelijk een rol te zien voor rituelen bij de aanpak van collectief trauma.

Anderzijds signaleren de interviewees een gebrek aan gezamenlijkheid of anders geformuleerd, collectiviteit in Nederland en signaleren zij onbekendheid met het concept collectief trauma. Enkele van hen vragen zich af of in Nederland het überhaupt nog mogelijk is om trauma als collectief te zien. X2 verwoordt dit treffend: *“Ons grootste trauma is dat we geen collectiviteit meer hebben.”* Ook zijn de interviewees alert op de mogelijkheid onbedoeld deelnemers te excluderen bij een ritueel. Dit vraagt om deskundigheid bij het ontwerp van rituelen. De interviewees geven echter aan dat het streven naar inclusieve rituelen ook voor deskundigen een uitdaging is in de Nederlandse individuele samenleving, gezien de grote drang naar autonomie. De vraag of Nederlanders nog wel behoefte hebben aan collectieve rituelen leeft onder enkele interviewees. Er is dus ambivalentie onder de interviewees ten aanzien van de behoefte aan rituelen (bij collectief trauma).

Deze meervoudigheid in het antwoord op de centrale onderzoeksvraag is gedeeltelijk te begrijpen met de inzichten uit het theoretisch kader en uit de beschrijving van de Nederlandse samenleving in hoofdstuk drie, bijvoorbeeld als het gaat om de gesignaleerde onbekendheid met het concept collectief trauma. Deze onbekendheid wordt ook gezien door Morrison en Morrison (2024). Zij geven aan dat het begrip uiteenlopend wordt uitgelegd. Zowel in het *Handbook of Disaster Ritual* als het *Handboek Moral Injury* wordt amper gesproken over het concept collectief trauma, maar dit wordt wel in andere literatuur gedaan (Saul 2022, Tóth 2025, Lerner 2022, Celermajer 2009, Resende & Budryte 2013, Wilson & Bleiker 2013). Een mogelijke verklaring voor dit verschil ligt in de Nederlandse nationaliteit van de auteurs die de handboeken samenstelden, alhoewel daarin uiteraard het perspectief van

internationale wetenschappers niet ontbreekt. Wellicht is een andere verklaring voor de onbekendheid van collectief trauma gelegen in specifieke kenmerken van de Nederlandse samenleving.

De zorg die de interviewees hebben ten aanzien van de geringe mate waarin collectiviteit ervaren wordt, is interessant gezien de vaak gebruikte definitie van Erikson van collectief trauma. Juist dit verdwijnen van het gevoel van collectiviteit is een kenmerk of een gevolg van collectief trauma (Saul, 2022). Het door de interviewees gesignaleerde gebrek aan collectiviteit legt een symptoom van collectief trauma bloot. Mogelijk zegt dit iets over de moeilijke overgang van de desillusiefase naar de re-integratiefase. Deze moeilijke overgang blijkt uit de voorbeelden van de interviewees en de voorbeelden van collectief trauma beschreven in hoofdstuk drie. Als er wel collectief trauma is, maar het wordt niet als dusdanig geïdentificeerd, dan maakt dat de aanpak van dat collectief trauma ingewikkeld. En daarmee is de ambivalentie ten aanzien van rituelen in deze aanpak ook begrijpelijk.

Het (andere) antwoord van de interviewees, dat rituelen bij mensen horen, juist in uitdagende situaties, strookt met de uiteenzetting in het theoretisch kader waarin onder andere de functies van rituelen en rituelen bij disasters in het bijzonder wordt beschreven. Rituelen dragen bij aan onderlinge verbondenheid en solidariteit, zeker in de honeymoonfase van een ramp, aldus Wojtkowiak (2021, 2022).

De door de interviewees aangegeven zorg over exclusie bij rituelen is enerzijds te verklaren door de mogelijke destructieve kant van rituelen (Schirch, 2005). Echter, het lijkt alsof de interviewees deze mogelijkheid tot exclusie in relatie zien met de wens tot autonomie. Met andere woorden, ‘vrijwillige’ exclusie. Hoewel in het theoretisch kader de ontwikkeling van nieuwe rituelen niet nadrukkelijk naar voren komt, lijkt deze ontwikkeling goed te passen in een postseculiere samenleving zoals in hoofdstuk drie is beschreven. Wojtkowiak (2022) beschrijft wat er komt kijken bij de ontwikkeling van nieuwe rituelen in een postseculiere samenleving. Hierbij stelt zij een belangrijke vraag naar “welke stemmen stil en ongehoord blijven” (2022, p122). Deze vraag is relevant als het gaat om inclusie of exclusie omdat een belangrijke functie van rituelen juist zit in (het herstel van) onderlinge verbinding. Rituelen laten zien wat een gemeenschap als zinvol en waardevol beschouwt. Wojtkowiak doet appèl op samenlevingen die hun koloniale verleden onder ogen willen zien: “Welke collectieve rituelen and vieringen wil onze samenleving omarmen en representeren?” (2022, p122).

Opvallend is dat weinig interviewees uit zichzelf voorbeelden geven van politieke rituelen. In het theoretisch kader is het belang van deze rol van

rituelen onderbouwd (Mathijssen 2021, Celemajer 2009) en in de recente geschiedenis van Nederland zijn voorbeelden van politieke rituelen in de vorm van excuses bekend. De Landelijke Herdenking is wel genoemd als ritueel, maar niet geduid als politiek ritueel. Wat maakt dat de interviewees deze voorbeelden niet uit zichzelf noemen? Dit zou te verklaren zijn door de selectieprocedure van de experts. Daarnaast zou het goed kunnen dat als de interviews in de maand mei 2025 waren gehouden, er meer gesproken zou zijn over politiek bij rituelen. Dit naar aanleiding van de grote aandacht voor de Alternatieve Herdenking op 4 mei (zie appendix 2c) en de toenemende protestacties ten aanzien van de rol die de Nederlandse overheid inneemt in de oorlog tussen Israël en Gaza.

Conclusie:

Omdat de conclusie een vertaling is van de onderzoeker, wordt deze in de ik-vorm geschreven.

Op basis van het meervoudige antwoord kom ik tot de conclusie dat allereerst en vooral aandacht voor de impact van collectief trauma in Nederland zeer relevant is. Uit ander onderzoek (o.a. Lerner 2022, Tóth 2025) is immers duidelijk geworden hoe deze impact van collectief trauma de politieke keuzes op regionaal, nationaal en internationaal niveau beïnvloedt. Het herkennen en erkennen van collectief trauma maakt de aanpak ervan iets minder moeilijk. De aanpak van collectief trauma vraagt om deskundigheid. Er wordt niet voor niks in de onderzoeksliteratuur terughoudend gesproken over het helen van trauma. Toch worden ook de woorden herstel en groei gebruikt als het om trauma gaat. De kennis en de ervaring van de interviewees in combinatie met de inzichten uit het theoretisch kader, laten zien dat rituelen zeker als optie overwogen moeten worden bij deze aanpak. Al van oudsher worden rituelen gebruikt om rampen af te wenden, om betekenis te geven aan de verschrikkelijke gevolgen, om een overgang te markeren naar een nieuwe fase. Ook in Nederland, een postseculier land met geringe collectiviteit (een symptoom van collectief trauma), is behoefte aan (nieuwe) rituelen.

Sterke en zwakke kanten van dit onderzoek:

Met dit onderzoek is een poging gedaan om het begrip collectief trauma in Nederland bekender te maken. Het voornaamste doel van het onderzoek was echter te verkennen of en op welke manier rituelen een rol spelen bij de aanpak van collectief trauma in Nederland. De selectie van de experts is

hierbij van wezenlijk belang en deze selectie kent zowel sterke als zwakke kanten. Meer diversiteit wat betreft achtergrond en cultuur van de interviewees had wellicht een rijker beeld gegeven. Het is ondanks verschillende pogingen niet gelukt om experts met ervaring met de Molukse gemeenschap en of de Papoea Nieuw-Guinea gemeenschap te vinden. Wellicht dat meer tijd voor de selectie en meer achtergrondkennis van deze specifieke trauma het mogelijk hadden gemaakt om deze experts wel te betrekken. Ook zijn geen experts met kennis van de Toeslagenaffaire en de Vluchtelingen crisis betrokken bij dit onderzoek. Juist omdat er sprake kan zijn van schaamte bij collectief trauma was aandacht voor kwetsbare groepen op zijn plaats geweest.

Een sterke kant van de selectie daarentegen is de vertegenwoordiging van experts uit uiteenlopende beroepsgroepen: geestelijk verzorger, predikant, onderzoeker, beleidsadviseur, coördinator. Ze hebben hun ervaringsdeskundigheid bij de Coronacrisis, de MH17 en de Landelijke Herdenking gedeeld. Daarnaast hebben ze inzichten gegeven over de concepten collectief trauma en rituelen in Nederland en schuwden ze niet om kritisch te zijn bij de vraagstelling. Zij brachten hierbij relevante Nederlandse contextfactoren naar voren.

Bij veel expertinterviews wordt theorievorming beoogd als resultaat van de vaak individuele interpretaties van experts. De data worden inductief geanalyseerd. Bogner en Menz noemen dit een theory-generating expert interview (Döringer, 2021). In dit onderzoek is de interviewgids echter op basis van het theoretisch raamwerk ontwikkeld en werd gebruik gemaakt van een semigestructureerde vragenlijst. Er is sprake van zowel deductieve als inductieve data-analyse. Deze werkwijze past bij de methode van problem centred expert interview, zoals beschreven door Döringer (2021). Hoewel deze aanpak past bij de doelstelling van het onderzoek, bleek tijdens het onderzoek dat de interviewees de concepten collectief trauma en rituelen verschillend interpreteerden. Dit wordt hieronder toegelicht. Deze bevinding rechtvaardigt achteraf wellicht een meer inductieve benadering van bijvoorbeeld Bogner en Menz (in Döringer, 2021).

Zowel het concept collectief trauma als het concept rituelen wordt niet eenduidig gebruikt, ook niet tijdens de interviews. Tijdens de interviews kwam regelmatig de vraag naar voren of een bepaalde handeling aangeduid kon worden als ritueel. Deze vraag kwam in mindere mate naar voren bij het concept collectief trauma, al is vaak het synoniem ramp of crisis gebruikt. Of deze woorden zomaar als synoniemen voor collectief trauma gebruikt mogen worden, verdient mogelijk meer aandacht dan in deze scriptie is gegeven.

Aan de andere kant heeft collectief trauma een politieke en sociale aard en dat maakt dat het geen statisch begrip is met een eenduidige definitie. Ditzelfde geldt voor het concept rituelen. Het effect van rituelen is moeilijk meetbaar, zo blijkt uit hoofdstuk twee. Dit zou een eenduidige omschrijving of afbakening van het begrip ritueel in de weg kunnen staan. Er is wel meer eenduidigheid over de functie van rituelen. In deze scriptie wordt op basis van de resultaten, voorgesteld om deze twee begrippen te benaderen door de bril uit hoofdstuk vijf. Deze bril met de lenzen ‘ervaren collectiviteit’ en ‘context’ brengt focus aan de benadering van de begrippen rituelen en collectief trauma in Nederland.

Aanvullende inzichten:

De ambivalente houding van de interviewees ten aanzien van de behoefte van Nederlanders aan rituelen bij collectief trauma werpt meer licht op de uitdagende context van de Nederlandse samenleving. Hoewel de interviewees voorbeelden hebben gegeven waarin collectiviteit is ervaren, klinkt de zorg over juist het gebrek aan ervaren collectiviteit luider. De relatie tussen gebrek aan collectiviteit met collectief trauma is gelegd. Duidelijk is geworden dat er sprake is van collectief trauma, wat niet als dusdanig gezien wordt. Dit bemoeilijkt de aanpak.

Door dit onderzoek is ook duidelijker geworden dat de politieke kant van collectief trauma in Nederland daarmee ook niet erkend wordt. Gezien recente ontwikkelingen als de Alternatieve Herdenking (4 mei 2025) en de protestacties ten aanzien van het Nederlandse overheidsbeleid (omtrent de oorlog tussen Israël en Gaza), lijkt meer ruimte maar ook meer noodzaak te ontstaan voor erkenning van de impact van dat collectief trauma.

In het *Handboek Moral Injury* wordt de rol van Geestelijk Verzorgers bij de aanpak van Moral Injury genoemd, niet alleen bij de individuele aanpak, maar ook bij de collectieve aanpak, bijvoorbeeld in de vorm van moreel beraad. Van oudsher zijn geestelijk verzorgers bekwaam in het werken met rituelen. In dit handboek wordt een pleidooi gedaan om deze expertise ook in te zetten bij collectief trauma in Nederland. Dit komt verder aan bod bij de aanbevelingen.

Waar in de handreiking Rampen-spirit 2011 (Impact, 2022) als ondertitel ‘Zorg voor de geest’ staat, heeft de herziende versie van 2023 de titel ‘Multidisciplinaire richtlijn Psychosociaal Crisismanagement’ (ARQ, 2023). Deze verandering in titels is representatief voor de verandering van de inhoud van deze handreiking/richtlijn. In de richtlijn uit 2023 staan de diverse

uitdagingen in de verschillende fasen bij een ramp zorgvuldig uitgewerkt. Deze uitdagingen worden voornamelijk vanuit psychosociaal en medisch perspectief benaderd en nauwelijks meer vanuit de levensbeschouwelijke hoek van bijvoorbeeld Geestelijke Verzorging zoals dit wel plaatsvindt in de handreiking uit 2011. Juist bij collectieve trauma met trage ontwrichting (van Bergen, 2023) is aandacht voor levensvragen onmisbaar en daarmee de inzet van geestelijk verzorgers.

Aanbevelingen voor de aanpak van collectief trauma in Nederland, al dan niet met rituelen:

1. Overweeg om meer aandacht te geven aan het lange termijn effect van collectief trauma door het concept collectief trauma naast het concept ramp te zetten. De huidige tijdsgeest met bijvoorbeeld Tv-programma's (o.a. "Oorlog is erfelijk" op NPO) en het toegankelijk maken van de oorlogsarchieven, lijkt hiervoor geschikt.
2. Zorg voor kennis over collectieve trauma en de achtergrondgeschiedenis daarvan. In de zorgopleidingen lijkt meer aandacht te komen voor traumasensitiviteit. ARQ Nationaal Psychotrauma Centrum heeft bijvoorbeeld een e-learning over het oorlogstrauma van mensen uit voormalig Nederlands-Indië ontwikkeld (te vinden op: <https://arq.org/projecten/begripvol-zorgen>). Op de basisschool leren kinderen tegenwoordig over de keerzijde van ons koloniale verleden (bijvoorbeeld met de aangepaste Canon van Nederland VOC WIC). Deze aanbeveling komt overeen met aanbeveling vijf van het project Trauma, Peacebuilding and Development van INCORE (in Saul 2022, p14).
3. Uit deze bron komt ook de aanbeveling om de focus op individueel trauma te vermijden en te werken aan sterke collectieve verbanden. Daarmee groeit de "community resilience" (Landau & Saul 2004, p8).
4. Besteed meer aandacht aan ethische vorming van kinderen, jongeren, bestuurders, zodat waarden als compassie, verantwoordelijkheid, duurzaamheid, solidariteit en verbondenheid wat meer in de Nederlandse maatschappij zijn terug te zien. Hierdoor kunnen excuses ook echt aankomen bij de mensen aan wie ze gericht zijn. In de appendix (2d) is een voorbeeld van premier Keaton uit Australië (1992) opgenomen ter inspiratie.
5. Aanvullend op het vorige punt: stimuleer het ontwikkelen van een collectief verhaal met ruimte voor ambivalentie. Voor het herstel van collectief trauma (als dit al mogelijk is) is herstel van vertrouwen in

sociale verbanden noodzakelijk. Naast de potentiële bijdrage van rituelen aan dit herstel van collectiviteit dragen verhalen waarin ambivalentie ruimte krijgt, hieraan bij. Het praten over daders en slachtoffers kan overgaan in gezamenlijk rouwen en gezamenlijk bouwen aan een nieuw collectief verhaal. Een voorbeeld hiervan is de bijdrage van Rajaa Natour in NRC met de titel “*Vroeger zei ik alleen: ‘Zij zijn de moordenaars’. Maar wij doden ook Israëliërs*” (Natour, 2024).

Aanbevelingen voor vervolgonderzoek:

1. In vervolgonderzoek zou nader ingezoomd kunnen worden op de verschillende fases bij een ramp of collectief trauma specifiek in Nederland. Met name naar de overgang van de desillusiefase naar de re-integratiefase en de mogelijke inzet van rituelen daarbij.
2. De ideaaltypische traumalens van Lerner (2022) is geschreven voor het werkterrein van Internationale Relaties (IR). Multidisciplinair onderzoek vanuit IR, antropologie en religiewetenschappen kan wellicht leiden tot uitbreiding van het toepassingsgebied van deze traumalens. Uitbreiding van de disciplines die onderzoek doen naar collectief trauma zal bijdragen aan de bekendheid van het concept.
3. Onderzoek naar aanleiding van de oproep van Wojtkowiak (2022) over welke collectieve rituelen en vieringen Nederland wil omarmen (met daarbij nadrukkelijk aandacht voor de stemmen die tot nu toe stil blijven) lijkt zeer relevant. Vervolgonderzoek met experts in specifieke doelgroepen (bijvoorbeeld jonge vluchtelingen) zou hieraan bij kunnen dragen.
4. Een onderzoek naar het bestaan van collectieve verhalen in Nederland en de mogelijke inzet hiervan, zou een bijdrage kunnen leveren aan het versterken van collectieve verbanden in Nederland. Ook hier zou een multidisciplinaire aanpak (bijvoorbeeld Literatuurgeschiedenis met theaterproducties en social media studies) op zijn plek zijn.

Bibliografie:

- ARQ Nationaal Psychotrauma Centrum. (2023, juni). *Multidisciplinaire richtlijn psychosociaal crisismanagement: Ondersteuning en zorg bij rampen en crises*. Arq.org. Geraadpleegd op 18 juni 2025, <https://arq.org/diensten/multidisciplinaire-richtlijn-psychosociaal-crisismanagement>
- Baljon, M. C. L., & Ganzevoort, R. R. (2011). Symbolen voor kracht. *Psyche & Geloof*, 22(3), 119–130.
- Bell, C. M. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Braam, A. W. (2023). Epidemie en psychiatrie in vogelvlucht. In *Veerkracht in tijden van collectieve crisis* (pp. 21–38). KSGV.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Casanova, J. (2018). Exploring the postsecular: Three meanings of “the secular” and their possible transcendence. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 36(4), 143–174. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-143-174>
- Celermajer, D. (2009). *The sins of the nation and the ritual of apologies*. Cambridge University Press.
- Demant, F., & Pans, L. (2020). *Constant en in beweging: Vorm en betekenis van herdenkingsrituelen*. Nationaal Comité 4 en 5 mei.
- Dienst Toeslagen Ministerie van Financiën. (z.d.). *Tijdelijk problemen kinderopvangtoeslag*. Herstel.toeslagen.nl. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://herstel.toeslagen.nl/tijdelijk/#top>
- Döringer, S. (2021). The problem-centred expert interview: Combining qualitative interviewing approaches for investigating implicit expert knowledge. *International Journal of Social Research Methodology*, 24(3), 265–278. <https://doi.org/10.1080/13645579.2020.1766777>
- Erikson, K. T. (1976). Loss of communality at Buffalo Creek. *The American Journal of Psychiatry*, 133(3), 302–305.
- Felten, H., & Geerlings, J. (2022). *Wat werkt bij sociaal contact tussen mensen met verschillende religies en culturele achtergronden?* Movisie.

Geraadpleegd op 18 juni 2025, van
<https://www.movisie.nl/publicatie/wat-werkt-sociaal-contact-tussen-mensen-verschillende-religies-culturele-achtergronden>

Ganzevoort, R. R., de Vries, M. W., & Caes, C. I. M. (2007). Cultuur en trauma. In P. Aarts & W. Visser (Eds.), *Trauma* (pp. 49–66). Van Loghum Slaterus.

Ganzevoort, R. R. (2014). Coping met tragiek en kwaadaardigheid. In *Trauma, geweld en religie* (pp. 35–54). KSGV.

Grimes, R. L. (2013). *The craft of ritual studies*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.003.0008>

Gons, B. (2025, 20 juni). De juiste woorden. NRC.
<https://www.nrc.nl/nieuws/2025/06/20/de-juiste-woorden-a4897584>

Hermans, F. (2010). *Trauma en beschaving: Een historisch-sociologisch onderzoek naar de komst en verbreiding van de zorg voor slachtoffers van schokkende gebeurtenissen*. Stichting ARQ / Boom Uitgeverij.

Holsappel, J., & Raaijmakers, I. (2020). *Knuffels op de Dam: Inzichten vanuit rituelen na rampen voor het betekenisvol houden van herdenkingen*. Nationaal Comité 4 en 5 mei. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van
<https://www.4en5mei.nl/onderzoek/onderzoeken/rituelenonderzoek-constant-en-in-beweging/>

Hoondert, M., Post, P., Klomp, M., & Barnard, M. (2021). *Handbook of disaster ritual*. <https://doi.org/10.2307/j.ctv28bqm06>

Hutchison, E. (2016). Trauma and political community. In *Affective communities in world politics: Collective emotions after trauma* (pp. 33–71). Cambridge University Press.

Impact. (2022, juni). *Rampenspirit: Handreiking voor geestelijk verzorgers bij begeleiding zingeving aan getroffen en 2011*. Arq.org. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://arq.org/publicaties/rampenspirit>

IVF/Impact. (2022, april). *Ondersteuning van getroffen en 2022: Psychosociale impact bij ingrijpende gebeurtenissen*. NIPV. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://nipv.nl/wp-content/uploads/2022/04/20181201-IVF-Impact-Kennispublicatie-Ondersteuning-van-getroffenen.pdf>

Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. Free Press.

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

- Landau, J., & Saul, J. (2004). Facilitating family and community resilience in response to major disaster. In *Living beyond loss* (pp. 285–309).
- Lerner, A. B. (2022). *From the ashes of history*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780197623589.001.0001>
- Marsman, A. (2021). *Beyond dis-ease and dis-order: Exploring the long-lasting impact of childhood adversity in relation to mental health* [Doctoral dissertation, Maastricht University]. Ridderprint.
<https://doi.org/10.26481/dis.20211103vm>
- Marsman, A. (z.d.). *Wat is trauma?* Traumanet. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://traumanet.nl/infotheek/trauma/wat-is-trauma/>
- Mathijssen, B. M. H. P. (2021). De rituele driehoek. In S. Körver, E. Olsman & S. Rosie (Red.), *Met lichaam en geest: De rituele competentie van geestelijk verzorgers* (pp. 135–146). Eburon.
- Molendijk, T., Eikenaar, T., Gilhuis, N., & van der Maarel, S. (2025). *Handboek Moral Injury in context: Een wetenschappelijke gids over morele verwonding voor de praktijk*. Boom. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://www.boomportaal.nl/boek/9789047302490>
- Morrison, N. M. V., & Morrison, B. W. (2024). Evaluating the evidence for interventions directed at healing collective trauma: A systematic review. *Traumatology: An International Journal*.
<https://doi.org/10.1037/trm0000523>
- Muldoon, O. (2024). *Social psychology of trauma: Connecting the personal and the political*. Cambridge University Press.
- Natour, R. (2024, 12 januari). *Vroeger zei ik alleen: 'Zij zijn de moordenaars'. Maar wij doden ook Israëliërs*. NRC. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://www.nrc.nl/nieuws/2024/01/12/vroeger-zei-ik-alleen-zij-zijn-de-moordenaars-maar-wij-doden-ook-israeliers-a4186814>
- Norris, F. H., Stevens, S. P., Pfefferbaum, B., Wyche, K. F., & Pfefferbaum, R. L. (2008). Community resilience as metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41, 127–150. <https://doi.org/10.1007/s10464-007-9156-6>
- Park, C. L. (2010). Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257–301.

- Resende, E. S. A., & Budryte, D. (2013). *Memory and trauma in international relations: Theories, cases and debates*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315882659>
- Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM). (2024). *Ruim 3% van de volwassenen (26+) en 5% van de jongeren (12–25 jaar) heeft langdurig klachten na coronabesmetting*. RIVM.Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://www.rivm.nl>
- Rijksoverheid. (2021, 15 januari). *Verklaring van minister-president Mark Rutte over het aftreden van het kabinet*. Rijksoverheid. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/publicaties/2021/01/15/verklaring-van-minister-president-mark-rutte-over-het-aftreden-van-het-kabinet>
- Saul, J. (2022). *Collective trauma, collective healing: Promoting community resilience in the aftermath of disaster* (1e ed.). Routledge.
<http://site.ebrary.com/id/10736630>
- Schirch, L. (2005). *Ritual and symbol in peacebuilding*. Kumarian Press.
- Smedes, T. (2016). *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'*. Amsterdam University Press.
- Smid, G. E., & Jacobs, G. (2022). Geestelijke verzorging in de psychotraumazorg: Een plaatsverkenning. *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 64(3), 160–165.
- Spohn, U. (2015). A difference in kind? Jürgen Habermas and Charles Taylor on post-secularism. *The European Legacy*, 20(2), 120–135.
- Tóth, E. F., Midor, K., & Darabos, E. (2025). Psychotherapy boosting future risk research: The role of radical masculinities in social polarisation from a trauma-informed perspective. *European Journal of Futures Research*, 13(1). <https://doi.org/10.1186/s40309-025-00247-7>
- Van Bergen, M. (2023). Rampen en crises als trage ontwrichting: Perspectief voor professionals. In *Veerkracht in tijden van collectieve crisis* (pp. 63–88). KSGV.
- Van der Lee, T. (z.d.). *Parlementaire commissie aardgaswinning Groningen*. Tweede Kamer. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van https://www.tweedekamer.nl/kamerleden_en_commissies/commissies/vormalig/peag
- Verloop, H. B. (2023). *Together in silence: Commemoration, rituals, and coping with war experiences and loss* [Proefschrift, Universiteit Utrecht].

Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://arq.org/publicaties/together-silence>

Volkskrant. (z.d.). *Dossier rellen in Amsterdam*. Volkskrant. Geraadpleegd op 18 juni 2025, van <https://www.volkskrant.nl/dossier/rellen-in-amsterdam/>

Wilson, E. K., & Bleiker, R. (2013). Performing political apologies. In E. Resende & D. Budryte (Eds.), *Memory and trauma in international relations: Theories, cases and debates* (pp. 42–56). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315882659>

Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework of ritual transformation in a globalising world. *Culture & Psychology*, 24(4), 460–476. <https://doi.org/10.1177/1354067X18763797>

Wojtkowiak, J. (2021). Grief, trauma and meaning making after disaster. In *Handbook of disaster ritual: Multidisciplinary perspectives, cases and themes* (pp. 107–119). Peeters.

Wojtkowiak, J. (2022). Towards a framework for professional ritual making in postsecular contexts. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 38, 108–123. <https://doi.org/10.21827/YRLS.38.108-123>

Zaros, A. (2015). Interreligious ritual as a grassroots peacebuilding tool: A Mindanao case study. *Journal for the Study of Peace and Conflict*, 1–25.

Overzicht Appendix:

Appendix 1: informatieblad

Appendix 2: illustratie van genoemde rituelen

Appendix 2a: Gedicht voorgedragen bij Landelijke bijeenkomst Stilstaan bij Corona

Appendix 2b: Weergave lokaal ritueel 4 mei 2025

Appendix 2c: De Alternatieve herdenking op 4 mei 2025

Appendix 2d: Fragment speech premier van Australië Paul Keating, 1992

Appendix 2e: Afbeelding monument The Hollow Man

Informatieblad Onderzoeksproject Rituelen en collectief trauma

Wat is het doel van dit onderzoek?

Met dit onderzoek wil ik onderzoeken of en welke mogelijkheden er zijn voor rituelen bij het omgaan met collectief trauma, specifiek in Nederland. Zowel nationaal als internationaal richten experts op het gebied van vredesopbouw, spirituele verzorging en psychotrauma zich op het omgaan met trauma. Hoewel we in Nederland enige ervaring hebben met de inzet van rituelen bij collectief trauma, is meer inzicht wenselijk. Dit onderzoek, bestaande uit een literatuurstudie en interviews met ervaringsdeskundigen, probeert hieraan bij te dragen.

Wie voert dit onderzoek uit?

Onder leiding van professor E. Wilson voert Anne Uyttenboogaart, masterstudent Geestelijke Verzorging aan de Rijksuniversiteit Groningen, het onderzoek uit.

Wie kan meedoen?

De selectiecriteria voor deelname zijn:

1. Deskundigheid in en met het gebruik van rituelen bij collectief trauma;
2. Ervaring in Nederland en/of in het buitenland met diep verdeelde samenlevingen;
3. Engels- of Nederlandstalig;
4. Beschikbaar van maart tot half april 2025 ;

Wat moet ik doen als ik deelneem aan het onderzoek?

Je deelt je kennis en ervaring met de interviewer, die het interview opneemt en transcribeert. Het interview duurt ongeveer 1 uur. Het betreft ervaring en kennis op basis van een of meerdere bijeenkomsten of projecten waar je bij betrokken bent geweest, met het oog op collectief trauma.

Geef toestemming om deel te nemen

Naast dit informatieblad ontvangt u een informed consent-formulier. Hiermee kunt u expliciet toestemming geven om deel te nemen aan dit onderzoek. De onderzoeker wil dit formulier graag door u ondertekend ontvangen, voorafgaand aan het interview.

Hoe worden mijn persoonsgegevens beheerd en gebruikt?

Uw persoonlijke gegevens die ik verzamel bestaan uit uw naam, functie en organisatie waar u eventueel bij bent aangesloten. Omdat u als deskundige wordt benaderd, is het vermelden van deze gegevens in het onderzoeksrapport relevant.

Tijdpad

De interviews vinden plaats in de periode maart-half april 2025.

De analyse van de gegevens vindt plaats in april 2025.

Deze analyse wordt in mei 2025 gekoppeld aan de literatuurstudie.

Het onderzoeksrapport zal naar verwachting begin juli klaar zijn.

Wat gebeurt er als ik besluit om mij terug te trekken?

U kunt zich op elk moment terugtrekken. Deelname is vrijwillig.

Wat zijn de mogelijke risico's van deelname?

Ik voorzie geen enkel risico bij deelname.

Wat zijn de mogelijke voordelen van deelname?

U draagt bij aan het vergroten van het inzicht op het gebied van collectief trauma.

Met wie kan ik contact opnemen als ik vragen of opmerkingen heb over dit onderzoek?

U kunt contact opnemen met professor Erin Wilson (Engelstalig).

Rijksuniversiteit Groningen

Oude Boteringestraat 38, 9712 GK, Groningen

E-mailadres: e.k.wilson@rug.nl

Onderzoeksproject Rituelen en collectief trauma

Toestemmingsformulier

Anne Uyttenboogaart

Ik heb het 'Informatieblad Rituelen en collectief trauma' ontvangen en begrepen.	Ja / Nee
Ik heb de gelegenheid gekregen om vragen te stellen over het onderzoek	Ja / Nee
Ik ga akkoord met deelname aan het onderzoek	Ja / Nee
Als ik opmerkingen wil maken over het transcript, ga ik ermee akkoord dat ik dit binnen 2 weken na ontvangst van het transcript doe.	Ja / Nee
Ik ben me er van bewust dat informatie uit de interviews zoals weergegeven in de uiteindelijke resultaten herleidbaar kunnen zijn naar mij.	Ja / Nee

Naam:

Handtekening:

Datum:

Appendix 2a: Gedicht voorgedragen bij Landelijke bijeenkomst Stilstaan bij Corona

Marinus van den Berg: Aan tafel

(uit de bundel Woorden doen er toe, spreken en luisteren met je hart, 2023)

Aan tafel

Waar men niet meer luistert

Waar deuren dichtslaan

Waar mensen niet meer samen aan tafel komen

Waar overleg vastloopt

Daar waar geweld zijn kans

Daar beginnen kleine en grote oorlogen

Waar men elkaar niet meer aankijkt

Waar de een de ander overschreeuwt

Waar een mens zichzelf overroept

Waar de eigen waarheid dé waarheid wordt

Daar krijgt geweld zijn kans

Daar beginnen kleine en grote oorlogen

Waar mensen samen aan tafel gaan

Waar mensen elkaar weer aankijken

Waar het aangedane lijden woorden krijgt

Waar het spreken zoeken wordt

Daar kunnen kleine en grote oorlogen stoppen.

Appendix 2b: Weergave lokaal ritueel 4 mei 2025



Foto's Anne Uyttenboogaart

Het herdenkingsritueel bestond uit een rondgang langs enkele graven van oorlogsslachtoffers waar letterlijk en figuurlijk werd stil gestaan door het publiek. Een lid van het comité vertelde kort iets over het leven en het overlijden van het slachtoffer waarna een boeket werd neergelegd door een schoolkind of een nabestaande. Het muziekkorps speelde tijdens het wandelen naar het volgende graf. Zo werden door jong en oud 15 oorlogsslachtoffers herdacht. Aansluitend was de Stille Tocht naar een kerk.

Haren, 4 mei 2025

Appendix 2c: De Alternatieve herdenking

Wij willen iedereen die dit gevoel deelt als alternatief op 4 mei, een meer inclusieve en actuele herdenkingsceremonie bieden die, in nagedachtenis van de verschrikkingen van de Tweede Wereld- en koloniale oorlogen, eerlijk leert van het verleden, verantwoordelijkheid van Nederland erkent voor oorlogsleed toen én oorlogsleed nu, en solidariteit toont met het verdriet en de pijn van (levende) oorlogsslachtoffers. Dat zijn:

1. alle mensen nú **in Nederland** die zijn **gevlucht** voor en/of **zelf slachtoffer** zijn/waren van oorlog, genocide, vervolging of onderdrukking;
2. alle mensen nú **in Nederland die familie of naasten hebben** die momenteel gebukt gaan onder oorlog, genocide, vervolging of onderdrukking;
3. alle mensen nú **in andere landen** die door **toedoen of nalaten van de Nederlandse staat lijden** onder oorlog, genocide, vervolging of onderdrukking;
4. alle mensen in **andere landen** die door **toedoen of nalaten van de Nederlandse staat zijn omgekomen** door oorlog, genocide, vervolging of onderdrukking.

In deze alternatieve herdenking zetten wij graag mensen centraal.

In het kort:

1. Den Haag, Koekamplaan, start om 19.00 uur;
2. De herdenking is inclusief: we herdenken eenieder die slachtoffer is vanwege diens identiteit;
3. De herdenking erkent slachtoffers toen én nu;
4. De herdenking wil niemand uitsluiten, alle slachtoffers krijgen een plek;
5. De herdenking geeft het podium aan individuele mensen;
6. Neem een bloem mee als symbool om te herdenken;
7. Geen vlaggen, borden of spandoeken mee. Wel kunnen foto's een plek krijgen.

Comité Alternatieve Nationale Dodenherdenking 4 mei

Bron: <https://www.4meinclusief.nl/>

And, as I say, the starting point might be to recognise that the problem starts with us non-Aboriginal Australians.

It begins, I think, with that act of recognition

Recognition that it was we who did the dispossessing.

We took the traditional lands and smashed the traditional way of life.

We brought the diseases. The alcohol.

We committed the murders.

We took the children from their mothers.

We practised discrimination and exclusion.

It was our ignorance and our prejudice.

And our failure to imagine these things being done to us.

With some noble exceptions, we failed to make the most basic human response and enter into their hearts and minds.

We failed to ask - how would I feel if this were done to me?

As a consequence, we failed to see that what we were doing degraded all of us.

If we needed a reminder of this, we received it this year.

The Report of the Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody showed with devastating clarity that the past lives on in inequality, racism and injustice.

In the prejudice and ignorance of non-Aboriginal Australians, and in the demoralisation and desperation, the fractured identity, of so many Aborigines and Torres Strait Islanders.

For all this, I do not believe that the Report should fill us with guilt.

Down the years, there has been no shortage of guilt, but it has not produced the responses we need.

Guilt is not a very constructive emotion.

I think what we need to do is open our hearts a bit.

All of us.

Appendix 2f: Afbeelding van de Hollow Man



Foto van website Buitenkunst Den Haag

Toelichting:

Als je door iemand heen kijkt, wie is er dan leeg? Degene die je niet ziet of jijzelf? Dat is de gedachte die dit monument verbeeldt. Geïnspireerd door het gedicht 'The Hollow Men' van de Engelse dichter T.S. Eliot heeft beeldhouwer Linette Dijk een monument voor de vluchteling gemaakt. Ter nagedachtenis aan de duizenden migranten die tijdens hun vlucht naar Europa op zee of in de woestijn stierven. Het tweedelige monument is in de tuin geplaatst naast de rooms-katholieke Church of Our Saviour kerk aan de Koningin Marialaan.

Het idee voor een monument voor de vluchteling is afkomstig van pastor Sjaak de Boer. Hij lanceerde het tijdens de jaarlijkse herdenking voor de omgekomen vluchteling op 10 december 2020. Hulporganisatie Cordaid bood financiering aan en deed tegelijkertijd een oproep aan kunstenaars om met een voorstel te komen. Ruim twintig gaven gehoor daaraan. Het ontwerp van Linette werd daaruit gekozen.

Behalve dat zij portretten, figuren en landschappen schildert, maakt Linette ook bronzen beelden. In al haar werk gaat het om schoonheid, verstillings en bewustwording. Aan de houding en beweging van haar sculpturen valt af te lezen dat dans een belangrijke inspiratiebron is. Zij danst zelf ook. Alleen voor het monument voor de vluchteling lijkt ze uit een ander vaatje te tappen. Hoewel de huid van de figuur net zo 'ruw' is als bij haar andere beelden, is hier geen sprake van een luchtige houding. Hier zien we een volwassen man met een tas op de rug licht voorovergebogen over het kleine kind dat hij in zijn armen draagt.

Gezien vanaf de Bezuidenhoutseweg, de drukke weg tussen Koninklijk Paleis en parlement, kijk je dwars door het eerste deel heen naar deze vaderfiguur met kind. Zo toont de kunstenaar ons dat we vaak dwars door vluchtelingen heen kijken. Alsof ze niet bestaan.

