

BRENDA MATHIJSEN

Eschatologische hoop: Moderne doodsbeleving en theologie in dialoog

ESCHATOLOGICAL HOPE: MODERN MOURNING RITUALS AND THEOLOGY IN DIALOGUE.

Decline of religious affiliation is a reality in Dutch society. Many people identify only partially with doctrines of faith. As contexts change, death rites are transformed and need to be 'translated' to be meaningful to people. Such a process of reinvention and recontextualization is difficult, as it demands a dialogue between two very different fields that influence contemporary death rites: first, the field of theology, and second, the field of contemporary lived practices and attitudes surrounding death. This article confronts mourning rituals and the traditional Christian repertoire on two topics: resurrection and the immortality of the soul. By doing so, it aims to start a dialogue between modern mourning rituals and theology.

Er klinkt orgelspel. Psalm 23 wordt gedeeltelijk ten gehore gebracht: 'De Heer is mijn Herder!'. Er wordt meegezongen door een aantal familieleden en door de leden van de protestantse gemeente. We zijn met een kleine groep mensen aanwezig om afscheid te nemen van Anna. Een vrouw op leeftijd, die na een lang ziekbed rustig is ingeslapen. Hoewel haar dochters een sterke binding met de kerk hebben omdat ze hier als kinderen opgroeiden, valt het op dat de band met de gemeente, het geloof en de rituelen zeer divers is onder de nabestaanden. Eén van de dochters komt naar voren. De kleinkinderen gaan rechtop zitten wanneer ze het verhaal van het leven van moeder vertelt. 'Het was niet altijd gemakkelijk.' De oorlogstijd, het zoeken naar werk- en woonplaats, de wens een gezin te stichten. Zoals ieder leven heeft ook het leven van Anna en haar gezin tijden van smart en vreugde gekend. Er worden twee kaarsen aangestoken. Het licht van de paaskaars brandt reeds en ook een aantal andere kaarsen zijn al aan, maar dit licht is bijzonder. Het verwijst naar twee overleden kinderen van Anna. Opdat zij ook hier bij dit afscheid aanwezig zijn. Opdat zij weer met hun ouders samen zijn.

Dit voorbeeld laat zien dat de vraag naar eschatologie een belangrijk thema is in de praktijk van hedendaagse rouwrituelen. Hoewel Nederland een

intensieve afname kent van religieuze affiliatie en de daarmee verbonden traditionele ritën en geloofsvoorstellingen rond de dood, is de idee dat de dood door iets wordt overstegen duidelijk zichtbaar onder rituele deelnemers in kerkelijke en niet-kerkelijke uitvaarten.¹ Onderzoek heeft laten zien dat het geloof in een hiernamaals vaak sterker is dan een geloof in God.² Op diverse wijzen blijft een band met de overledene bestaan. Het gaat daarbij om voorstellingen als het weerzien met overledenen, het voortbestaan van bewustzijn, en het voortleven in werk en (klein)kinderen. De stijl van leven beïnvloedt de omgang met de dood.³ Het is daarom niet verrassend dat we in de praktijk een nadruk op de individuele doodsbeleving zien. Tegelijkertijd lijkt ook een band met de traditie onvermijdelijk in de actuele postchristelijke context.⁴ Maar hoe verhouden de moderne doodsbeleving en de theologie zich tot elkaar in de vraag naar eschatologie?

Wanneer we theologische ontwikkelingen kort bekijken, zien we dat de eschatologie zich in de 20^e eeuw beweegt van een positie als appendix van de systematische theologie naar een centraal thema. Zowel bij protestantse als katholieke theologen, onder wie Jürgen Moltmann, Hans Küng en Karl Rahner, krijgt de theologie een sterk eschatologisch karakter en ook belangrijke kerkelijke gremia stellen het thema centraal. Bovendien zijn in de populaire cultuur, alsook in culturele, politieke en sociale conflicten eschatologische noties zichtbaar.⁵ Maar wat betekent dit voor de omgang met de dood? Eschatologie, afgeleid van het Griekse *eschatos*, heeft betrekking op de laatste dingen, zowel op een persoonlijk als op een collectief niveau.⁶ Het omvat een zoektocht naar ideeën over het einde der tijden in kosmologische en het einde van het leven in persoonlijk zin.⁷ In gesprek met de moderne doodsbeleving is vooral het persoonlijke een belangrijk veld: wat gebeurt er met het individu na de dood? Eschatologie is op deze manier niet slechts bezig met het einde, met de apocalyptiek, maar heeft ook en vooral een protologisch aspect: het gaat

¹ E. Venbrux, T. Quartier, C. Venhorst, B. Mathijssen (red.), *Changing European Death Ways*, Münster 2013, 7.

² T. Bernts, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996–2006*, Kampen 2007, 49–52.

³ D.J. Davies, *The Theology of Death*, Londen 2008, 2.

⁴ B. Mathijssen, 'Religiosity in Ecclesial and Non-Ecclesial Funeral Rites: Exploring Whitehouse's Modes of Religiosity', *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 29 (2013), 149–171.

⁵ J. Walls, 'Introduction', in J. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, New York 2008.

⁶ T. Quartier, 'Eschatology', in C. Bryant, D. Peck (red.), *Encyclopedia of Death & the Human Experience*, Los Angeles enz. 2009, 416–420.

⁷ Voor uitgebreid inzicht in de verhouding tussen collectieve en persoonlijke eschatologie, de verhouding tussen de eindtijd en het individu in het bijzonder, verwijs ik naar het artikel van Justin Kroesen in dit themanummer waarin de dood als slaap beschreven wordt.

ook over een nieuw begin. Het gaat om hoop op een nieuwe creatie van de dingen en de troost die in deze hoop besloten ligt.

Een hoop op de toekomst dus. Maar past het theologische perspectief op deze hoop wel bij de moderne doodsbewering in de praktijk? Wanneer we de theologie bekijken zien we vaak abstracte voorstellingen over het einde der tijden en het voortbestaan van de ziel. In de religie- en sociale wetenschappen is een nadruk op de moderne doodsbewering zichtbaar, die zich juist afzijdig houdt van theologische vragen. Echter, beide perspectieven zouden serieus genomen moeten worden.⁸ De dood kan niet slechts geabstraheerd worden op filosofische en theologische wijze, maar moet verbonden worden met de belevingswereld van mensen. Een onderscheid tussen openbaring en door mensen gecreëerde betekenisverlening is artificieel. We ervaren de dood immers alleen concreet in het verlies van een dierbare en de ervaring van sterfelijkheid bevindt zich in het hart van de theologie.⁹

Zo ligt er een hermeneutische taak om de praktijk en theologie te verbinden. Dit artikel tracht een aanzet te geven voor deze vertaaltak. Natuurlijk zijn zowel de moderne doodsbewering als de theologie niet in het bestek van deze bijdrage te vangen, maar het is zinvol een gesprek tussen deze twee visies op gang te brengen.¹⁰ In een artikel van Thomas Quartier en Pierre van Hecke is een dergelijke aanzet gedaan, waarin het hedendaagse Allerzielen met een Bijbels perspectief wordt verbonden.¹¹ Ook Wim Weren verbindt Bijbelse ideeën rond de dood met 'echo's in onze cultuur'.¹² Zij leren ons dat een eerste confrontatie de onderlinge verschillen, overeenkomsten en de eigenheid van verschillende opvattingen aan het licht kan brengen. De gesprekspartners in dit artikel bieden aanknopingspunten voor zowel de moderne doodsbewering als de theologie.

In de dialoog tussen moderne doodsbewering en theologie laten we ons leiden door twee centrale eschatologische thema's: verrijzenis of opstanding en

⁸ D.J. Davies, *Athropology and Theology*, Oxford 2002, 1–17.

⁹ Davies, *Theology of Death*, 16.

¹⁰ Het perspectief van de moderne doodsbewering is gebaseerd op kwalitatieve, semigestructureerde interviews (n=16) in de regio van Arnhem Nijmegen: 8 ritueelbegeleiders, 4 pastores geaffilieerd aan de Rooms-Katholieke Kerk, 4 pastores verbonden met de Protestantse Kerk in Nederland. Daarnaast hebben tijdens veldwerk gesprekken plaatsgevonden met voorgangers, uitvaartverzorgers en nabestaanden; participerende observaties van meldingsgesprekken (n=4), uitvaartdiensten (n=8) en activiteiten in een rouwcentrum (januari-juni 2012 & oktober 2013). Daarnaast maak ik dankbaar gebruik van literatuur, in het bijzonder de resultaten van eerder verricht onderzoek aan het Centrum voor Thanatologie.

¹¹ T. Quartier, P. van Hecke, 'De doden te rusten leggen? In gesprek met hedendaagse en Bijbelse rouwrituelen', *Tijdschrift voor Theologie* 52 (2012), 125–140.

¹² W. Weren, *Dood en dan? Stemmen uit de Bijbel, echo's in onze cultuur*, Zoetermeer 2010, 187–191.

de onsterfelijke ziel.¹³ De keuze voor deze twee thema's heeft haar grondslag enerzijds in de Bijbelse literatuur en religieuze tradities, waarin gesproken wordt over het *feit* van onze overwinning op de dood, maar waarin het *hoe* van die overwinning in twee lijnen uiteen valt: opstanding en onsterfelijkheid.¹⁴ Anderzijds is deze keuze nauw verbonden met het werk van Robert Hertz, waarin een relatie wordt gelegd tussen lichaam, ziel en nabestaanden. Het vergaan van het lichaam correspondeert met het overgaan van de ziel naar een andere wereld en de periode van rouw.¹⁵ Door vanuit de theologie te reflecteren op de geleefde eschatologie van mensen, en vice versa, zullen wij het gesprek aangaan.¹⁶ We beginnen ons gesprek telkens op antropologisch vlak, om met een theologische reflectie te eindigen. Met betrekking tot het thema verrijzenis richten we ons op de rol van lichamelijke rond het overlijden. Met betrekking tot de ziel richten we ons op de essentie van het leven. De theologische perspectieven op verrijzenis en op de onsterfelijke ziel lijken niet altijd aan te sluiten bij de geleefde opvattingen van mensen, maar dat betekent niet dat ze geen betekenis hebben voor de actuele praxis. Bovendien is het van belang erop te wijzen dat de moderne doodsbeleving ook betekenis kan hebben voor de theologie.¹⁷

Verrijzenis: lichamelijke door de dood heen

De waarde die toegeschreven wordt aan het lichaam, in zowel de moderne rouwcultuur als de christelijke traditie, biedt mogelijkheden om rond dit thema een gesprek aan te gaan. In de huidige uitvaartcultuur is een hernieuwde aandacht voor lichamelijke zichtbaar. Allereerst leeft de vraag naar cremen of begraven onder mensen. Vooral de toename van het aantal crematies, van 35 % in 1980 naar 59,3 % in 2012, roept vragen op met betrekking tot de rol van het lichaam en heeft de weg geopend voor ritualiseringen van nabestaanden zelf en van professionals in uitvaartondernemingen.¹⁸ Assieraden,

¹³ Ik ben mij bewust van het verschil in terminologie in verschillende denominaties. In deze bijdrage lopen de termen echter door elkaar heen, om niet telkens over zowel opstanding als verrijzenis te hoeven spreken. Alleen in de voorbeelden uit de praktijk is de woordkeuze bewust in lijn met de voorganger of uitvaart.

¹⁴ M.-E. Boismard, *Our Victory over Death: Resurrection?*, Minnesota 1995.

¹⁵ R. Hertz, *Death and the Right Hand*, Glencole 1960/1909; E. Venbrux, *Ongelooflijk! Religieus handelen, verhalen en vormgeven in het dagelijks leven*, inaugurale rede, Nijmegen 2007.

¹⁶ C. Venhorst, *Muslims Ritualising Death in the Netherlands: Death Rites in a Small Town Context*, Münster 2013.

¹⁷ Dit geldt niet alleen voor de theologie, maar ook voor spirituele tradities. Voor een vergelijking kunt u terecht bij de bijdrage van Thomas Quartier in dit nummer.

¹⁸ Cijfers CBS & LVC. http://www.uitvaart.org/index/index.php?option=com_content&view=article&id=569:sterftecijfers-en-wijze-van-uitvaart-begraven-of-cremeren&catid=13, geraadpleegd op 24 oktober 2013; M. Heessels, E. Venbrux, 'Secondary Burial in The Netherlands', *Mortality* 14 (2009), 119-132.

vingerafdrukken en haarstukjes zijn hier voorbeelden van. De hernieuwde aandacht voor het lichaam is ook zichtbaar rond de periode van opbaring, gedurende welke technieken van thanatopraxie en air brush visagie steeds populairder worden.¹⁹ Ten derde zien we vragen en ritualiseringen rond de uitvaart, in het bijzonder de crematieplechtigheid. De bijeenkomst in de aula lijkt het afscheidsritueel niet volledig af te sluiten. Waar men bij het begraven de kist in of op het graf achterlaat, blijft de kist na de crematieplechtigheid vaak in de aula. Wat er na het afscheid in de aula gebeurt, blijft voor velen onzichtbaar. Echter, steeds vaker besluiten nabestaanden mee te gaan met de invoering van de overledene en vinden er ritualiseringen plaats rond het verstrooien van de as.²⁰ Er is behoefte aan een sterkere afsluiting van de rite de passage. Hierin klinkt niet alleen de vraag naar een daadwerkelijke afronding door, maar tevens een zorg voor het lichaam dat als waardevol wordt beschouwd.

Ook in het christelijk gedachtegoed krijgt lichamelijke aandacht in relatie tot de dood. In de Bijbel en de theologie vinden we de overtuiging en hoop dat de mens de dood zal overwinnen, waarbij onvermijdelijk het idee van lichamelijke verrijzenis of opstanding opkomt. In ons gesprek stuiten we daarbij direct op een spanningsveld. Want waar de opstanding in de theologie als een troostvolle verwachting gedacht wordt, al dan niet symbolisch, is dit in de huidige tijd, waarin zowel individu als crematie hoogtij vieren, zeer problematisch. We kunnen ons afvragen of het idee van verrijzenis nog wel een significante betekenis heeft voor mensen. In de funeraire cultuur, zowel niet-kerkelijk, rooms-katholiek als protestants (PKN), wordt zelden over opstanding van het lichaam in letterlijke zin gesproken. Bovendien hebben verschillende studies laten zien dat mensen zich niet met lichamelijke opstanding identificeren.²¹

Echter, het is precies een christelijke opvatting van lichamelijke die ons helpt een brug te slaan tussen de theologie en de moderne rouwpraktijk. Het opstaan uit de dood of het opstaan van de doden is een kernidee, alleen denkbaar als daad van God, dat de mogelijkheid open laat dat een persoon deelgenoot kan worden van de goddelijke verrijzenis. Het is echter een illusie te zeggen dat de theologie (uitsluitend) over een letterlijke lichamelijke verrijzenis spreekt. Er is geen enkele tekst in het Oude of Nieuwe Testament

¹⁹ Thanatopraxie, een lichte vorm van balseming die er voor zorgt dat het ontbindingsproces tijdelijk wordt stilgezet, is sinds 1 januari 2010 toegestaan in Nederland en opgenomen in artikel 71 WvB.

²⁰ M. Heessels, *Bringing Home the Dead: Ritualizing Cremation in The Netherlands*, Nijmegen 2012.

²¹ G. de Jong, J. Kregting, *Ode aan de doden: Opinieonderzoek over dood en uitvaart*, Kaski rapport nr. 582, Nijmegen 2008, 13; C. Burris, K. Bailey, 'What Lies Beyond: Theory and Measurement of Afterdeath Beliefs', *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19 (2009), 173–186.

die spreekt over de verrijzenis of opstanding van het lichaam.²² Lichamelijkheid is een belangrijke notie, maar in een Bijbels perspectief gaat het niet over een lichaam van vlees en bloed.²³ Ik bedoel hier vooral mee aan te geven dat er geen volledige continuïteit is tussen het aardse en verrezen lichaam.²⁴ De discontinuïteit zien we bijvoorbeeld in het idee dat het geheel van het geleefde leven in lichaam en geest getransformeerd zal worden.²⁵ In een christelijk perspectief wordt lichamelijkheid zo veeleer geïdentificeerd met het in volste zin persoon zijn. Dit betekent dat een persoon niet compleet is zonder lichaam.²⁶ Het lichaam kan beschouwd worden als een vorm om het ‘in volste zin persoon zijn’ te duiden. Het is deze instrumentele en fundamentele notie van lichamelijkheid die ons gesprek opent.

Het aanwezige lichaam als medium van voortbestaan

De rol van het lichaam in relatie tot voortleven is niet alleen complex, maar ook zeer prominent. Wij worden geconfronteerd met het koude, levenloze lichaam en beseffen dat een geliefde niet langer hier is. Dat we niet meer met elkaar kunnen spreken, elkaar kunnen omhelzen. Neem een overleden dierbare in gedachten en u zult merken dat u kenmerken van lichamelijkheid voor de geest haalt. De gewichtige rol van lichamelijkheid rond de dood is sinds mensenheugenis aanwezig en komt in een diversiteit aan opvattingen naar voren: van de praxis van mummificatie in het Oude Egypte, de opvattingen van Epicurus, Aristoteles en Plato in de klassieke Oudheid, opvattingen in het Oude en Nieuwe Testament, de middeleeuwse reliekencultus tot aan de hedendaagse theologie en doodbeleving.

Wat is het unieke aan de rol van lichamelijkheid in hedendaagse rouwrituelen? Dit heeft alles te maken met de relatie tussen, zoals Douglas Davies het noemt, death- en life-style.²⁷ Wat mensen van het leven maken is nauw verbonden met percepties en handelingen rond de dood. Waar in verschillende religieuze tradities de band met de overledene wordt doorgeknipt, en waar handelingen die betrekking hebben op het lichaam vaak gericht zijn op een hiernamaals, zien we dat de actuele lichamelijkheid zich richt op het leven in het hier en nu; op het geleefde leven van de overledene met wie een band

²² Boismard, *Our Victory Over Death*, viii.

²³ Weren, *Dood en dan?*, 187–191.

²⁴ J.-L. Nancy, *Noli me tangere: On the Raising of the Body*, New York 2008, 28.

²⁵ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, München 1995, 122–123.

²⁶ Weren, *Dood en dan?*, 187–191.

²⁷ Davies, *The Theology of Death*, 2.

blijft bestaan.²⁸

Rond de dood is men, zoals gedurende het leven, veelal bezig met het voortbestaan van de individuele identiteit.²⁹ De omgang met het lichaam is gericht op een immanent voortleven in de wereld van nabestaanden. Men laat bijvoorbeeld sieraden maken waarin de vingerafdruk, de as of haren van de overledene verwerkt zijn. Niet alleen om in volle gedachten bij de overledene te zijn, maar ook omwille van de relatie met de overledene.³⁰ Men neemt de urn mee naar huis of maakt er wandeltochten mee ‘omdat de overledene daar zo van houdt’. Het gaat niet om het voortbestaan ooit, maar om het voortbestaan nu. Men zou kunnen beargumenteren dat het één theologisch is en het ander seculier, maar dit lijkt een simplificering van de werkelijkheid.

Duurzaamheid in het hier en nu is niet puur immanent, maar heeft een transcenderend karakter. De grote transcendentie van leven en dood kunnen we zelf niet ervaren en is geen deel van onze eigen zintuiglijke realiteit, maar in de hernieuwde aandacht voor het lichaam, die wordt uitgedrukt in rituelen en symbolen, geven mensen betekenis aan de ervaring van grote transcendentie in de immanente wereld.³¹ Deze ervaring kan zo zelfs een intermediaire vorm krijgen, waarbij het voortbestaan van een dierbare onderdeel is van de alledaagse leefwereld van mensen. Er ontstaat een intentionele relatie tussen menselijke actoren en de overledene, die tot uitdrukking komt in het hier en nu.³² Het is precies in die relatie dat het lichaam een fundamentele en instrumentele rol krijgt. Zo is er sprake van immanente transcendentie, waarbij het lichaam kan worden opgevat als een symbool van voortbestaan.

Verrijzenis in het ‘hiernumaals’?

Het stoffelijk overschot garandeert een voortbestaan in het hier en nu. Lichamelijkheid heeft zo consequenties voor persoonlijke en collectieve eschatologische dimensies. Een voorbeeld waarin dit helder naar voren komt, is de moderne praktijk van crematie. Begraven heeft in de christelijke traditie lange

²⁸ M. Stroebe, *Handbook of Bereavement Research and Practice: Advances in Theory and Intervention*, Washington 2008, 14.

²⁹ B. Mathijssen, ‘Pastors and Relatives: Enacting Protestant and Catholic Funeral Liturgies in the Netherlands’, in Venbrux et al., *Changing European Death Ways*, 213–239; T. Quartier, *Die Grenze des Todes: Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*, Münster 2011; J. Wojtkowiak, *I’m Dead, Therefore I Am: The Postself and Notions of Immortality in Contemporary Dutch Society*, Nijmegen 2011.

³⁰ T. Walter, *On Bereavement: The Culture of Grief*, Buckingham 1999, 56–69.

³¹ T. Luckmann, ‘Shrinking Transcendence, Expanding Religion?’, *Sociological Analysis* 51 (1990), 127–138, 129.

³² H. Knoblauch, ‘Popular Spirituality’, in E. Hense, F. Jespers, P. Nissen (red.), *Present-Day Spiritualities: Contrasts and Overlaps*, Leiden 2014, 81–102, 86.

tijd de voorkeur gehad boven cremeren als vorm van lijkbezorging. Ook vandaag de dag heeft begraven nog vaak een positievere connotatie.³³ Dit heeft vooral te maken met symboliek en het feit dat de liturgie en theologie in het begraven geworteld zijn. In het traditionele begrafenisritueel wordt vruchtbare aarde op de kist geworpen. Analoog aan het beeld van Adam keert het lichaam naar de stoffelijkheid terug. Het lichaam van de overledene geeft toegang tot het begrafenisritueel.³⁴ Het draagt de rituele handelingen en betekenis. Ook de symbolische overeenstemming met de dood, het begraven en de opstanding van Christus speelt een rol.³⁵

Cremerie roept de vraag op wat er van de symboliek van de verrijzenis overblijft. De centrale rol van het paasmysterie in het christelijk gedachtegoed verlangt een nadenken over deze vraag. Cremeren en begraven hebben niet dezelfde implicaties voor de rituele betekenis en structuur. Het is daarom niet voldoende om bijvoorbeeld het woord ‘cremeren’ toe te voegen aan de liturgie, maar er moet gekeken worden naar de gehele structuur. Er is natuurlijk sprake van analogie. In de as van de overledene zouden we de gelijkenis kunnen zien met het terugkeren naar stoffelijkheid. Er is echter een belangrijk verschil tussen de as en het lichaam van de overledene. Het lichaam gaat een proces van ontbinding tegemoet, terwijl de as het resultaat is van een dergelijk proces.³⁶

Ik wend mij nu tot het Protestantse Dienstboek, waarin wij het volgende kunnen lezen: ‘Zoals bij de begrafenis met de graflegging het begraven wordt afgerond, wordt met het verstrooien van de as de crematie voltooid’.³⁷ Ik wil hierbij één vraag stellen: wordt de crematie daadwerkelijk voltooid met het verstrooien van de as? Zoals de graflegging het begraven afrond, neemt men aan het einde van de crematieplechtigheid afscheid in de aula. Eventueel is men bij het afdalen aanwezig, of neemt de familie in klein gezelschap afscheid bij de invoering van de overledene. De gelijkenis ligt niet in de graflegging en de verstrooiing, maar in de graflegging en de invoering. Daar zien we ook het daadwerkelijke kantelpunt in de rite de passage, waarna de fase van

³³ Vgl. Catechismus van de Katholieke Kerk, 1997, 2300-2301, <http://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=1&id=1357>, geraadpleegd op 1 december 2013.

³⁴ Davies, *The Theology of Death*, 143.

³⁵ Davies, *The Theology of Death*, 113.

³⁶ Davies, *The Theology of Death*, 143.

³⁷ Redactie Dienstboek van de landelijke Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland, *Dienstboek, een proeve deel 2: Schrift, maaltijd en gebed*, Zoetermeer 2004, 904.

integratie begint.³⁸ De asverstrooiing en ritualiseringen rond de as zouden wel eens op iets heel anders kunnen duiden.

De moderne doodsbeleving kan een licht laten schijnen op de theologische vragen die crematie oproept. Door cremeren ontstaat er een schijnbaar dualisme tussen lichaam en geest. Het letterlijke lichaam, met al zijn attributen, is vergaan. Echter, in ervaringen en betekenissen van nabestaanden zien we dat de as niet alleen symbool staat *voor* iemand, maar ook (letterlijk) *deel* is van iemand.³⁹ De handelingen rondom het asobject drukken een voortgaande band uit met de overledene. Het kan soms zelfs lijken of het asobject beziel is. De relatie met de as is zeer fysiek. Praktijken rond urnen en asobjecten, zoals sieraden of tatoeages, bewerkstelligen continuïteit tussen het lichaam van de overledene en het lichaam van de nabestaande. De urn wordt aangeraakt, gekust, meegenomen naar het park; de sieraden worden op het lichaam gedragen; en de as wordt één met het getatoeëerde lichaam van nabestaanden. Daarmee blijft een notie van lichamelijke bestaan, die specifiek gerelateerd is aan de resten van het dode lichaam. Ritualisering en asverstrooiing voltooien de crematie niet, maar drukken bij uitstek een eschatologische hoop uit in christelijke zin. Het lichaam wordt na de crematie in nieuwe vorm op protologische wijze verwelkomd door nabestaanden. Er is sprake van een letterlijk voortleven van lichamelijke. Kunnen we dit interpreteren als een opstanding in het ‘hiernumaals’?

Verrijzenis is in het hiernumaals?

Verrijzenis duidt op een leven na de dood in het lichaam.⁴⁰ We zien daarbij niet alleen letterlijke vormen van lichamelijke, maar ook het idee van de opstanding als troostvolle verwachting dat God uit de dood nieuw leven zal creëren. Deze hoop krijgt op diverse wijzen gestalte in de praktijk, zoals de volgende uitspraken van pastores illustreren:

[In mijn gebed, toespraak of afsluiting] zit altijd een element van het leven in handen van God leggen. Of het leven in handen van God weten.⁴¹

Het moet een afscheid zijn waarin [nabestaanden] zich herkennen. Waarin ze het gevoel hebben dat ze overledene zelf wegdragen. Of overdragen. In die zin is ook het geloof belangrijk. Naar het hiernumaals, in de handen van de levende God. Ik

³⁸ A. van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago 1960, vii–ix.

³⁹ M. Heessels, F. Poots, E. Venbrux, ‘In Touch with the Deceased: Animate Objects and Human Ashes’, *Material Religion* 8 (2012), 466–489.

⁴⁰ Boismard, *Our Victory over Death*, 133–134.

⁴¹ Interview dominee PKN, 22-03-2012 Brenda Mathijssen.

vind het vanzelfsprekend om [expliciet of impliciet] over de verrijzenis te spreken.⁴²

Er is een fundamentele troost zichtbaar in deze voorbeelden. Men weet zich gedragen in de handen van God, in iets dat groter is dan de mens zelf. Gedragen ook in de gemeenschap, of deze nu verbonden is met een kerk of niet.⁴³ Dat geldt voor de dierbaren van wie afscheid wordt genomen, maar dat geldt ook voor de nabestaanden of stervenden:

De boodschap van Pasen is dat er leven is na de dood. Dat je kunt opstaan. [Ook] uit de doodsheid van dit moment. [...] Dat je een gevoel kunt krijgen van: dit immense verdriet dat nu zo zwaar op mij weegt, daar kan ik ook uit opstaan, hier in dit leven. Ik hoef niet te wachten tot mijn eigen dood.⁴⁴

[N]a de dood bestaat een waaier van voorstellingen. Ook binnen de christelijke traditie [...]. En als je nou al die voorstellingen onder een noemer brengt, kan dat? [...] Als je dat doet, zou ik zeggen: ze zijn allemaal bedoeld om een mens in vrede zijn ogen te laten sluiten. [...] Een mens moet in vrede kunnen sterven.⁴⁵

Met het oog op de moderne doodsheiding kunnen we ook kritische vragen stellen bij theologische perspectieven op de opstanding. Er is een diversiteit aan opvattingen aanwezig over verrijzenis in de theologie.⁴⁶ Wat ze kenmerkt in relatie tot de moderne doodsheiding is een spanning op het snijvlak tussen persoonlijke en collectieve eschatologie. Het is niet mijn doel om een systematisch gesprek aan te gaan, maar om te duiden op een spanningsveld dat mijns inziens vraagt om een theologische doordenking. Om de wrijving tussen persoonlijke en collectieve eschatologie aan het licht te brengen, neem ik het ‘theologische experiment’ van Moltmann als voorbeeld. We zien hier dat het geloof in opstanding expliciet onderscheiden wordt van het voortbestaan van de ziel. Geloven in de onsterfelijke ziel is een vertrouwen in het menselijk zijn. Geloven in de opstanding, echter, is een vertrouwen op God.⁴⁷ Er is

⁴² Interview priester RKK, 23-03-2012 Brenda Mathijssen.

⁴³ R. Lifton, *The Life of Self: Toward a New Psychology*, New York 1976, 31.

⁴⁴ Interview pastoraal werker RKK, 11-04-2012 Brenda Mathijssen.

⁴⁵ Interview dominee PKN, 22-03-2012 Brenda Mathijssen.

⁴⁶ D. Farrow, ‘Resurrection and Immortality’, in K. Tanner, J. Webster, and I. Torrance (red.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, <http://www.oxfordhandbooks.com.proxy.ubn.ru.nl/view/10.1093/oxfordhb/9780199245765.001.0001/oxfordhb-9780199245765-e-13>, geraadpleegd op 24 januari 2014; S.T. Davis, ‘Eschatology and Resurrection’, in J. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, New York 2008, <http://www.oxfordhandbooks.com.proxy.ubn.ru.nl/view/10.1093/oxfordhb/9780195170498.001.0001/oxfordhb-9780195170498-e-22>, geraadpleegd op 24 januari 2014.

⁴⁷ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 82–88; Vgl. Weren, *Dood en dan?*, 127.

sprake van een toekomstige transcendentie die, hoewel verbonden met het persoonlijke, in collectieve termen gedacht wordt.

Het is precies hier dat op twee punten discrepantie ontstaat met de zeer geïndividualiseerde uitvaartpraktijk. Allereerst staan, in de stijl van het leven, de overledene en nabestaanden centraal en wordt vertrouwen in het menselijk zijn als waardevol beschouwd. De theologie kan niet om dit mensbeeld heen, want christelijk geloven kan niet buiten of boven de cultuur plaatsvinden.⁴⁸ Ten tweede is er een spanning met het collectief. De inbedding in een groep, waarbinnen men zich richt op het individuele verlies, is van belang.⁴⁹ We moeten ons echter afvragen wat het collectief verbindt. De gemeenschappelijke deler in de rouwpraktijk is de overleden mens. Dat het collectief daarbij ook een eenstemmigheid heeft in de geloofsbeleving, is in het overgrote deel van de praktijk onwaarschijnlijk. Een toekomstige transcendentie kan in collectieve termen gedacht worden door de individuele gelovige, maar wordt vaak niet door de gehele groep verstaan. Niet omdat geloof geen rol speelt, maar omdat mensen dit op persoonlijke wijze beleven.

In deze heterogene eschatologische beleving van mensen liggen mogelijkheden voor theologische reflectie. De aandacht voor het lichaam en het collectieve vertrouwen in de continuïteit van het menselijk zijn die in de praktijk naar voren komen, en welke niet noodzakelijk op immanente wijze geïnterpreteerd hoeven te worden, geven aan dat er een brug tussen de uitvaartpraktijk en de theologie geslagen kan worden. De menselijke identiteit wordt in het theologisch denken in het bijzonder aan de onsterfelijke ziel gekoppeld, maar komt in de praktijk juist in de lichaamsbeleving terug. Dat is een uitdaging voor de theologie en vraagt om een nieuwe doordinking van verrijzenis.

Onsterfelijke ziel: de essentie van het leven

In praktijken rond de dood komen identiteit, bewustzijn en lichamelijke samen. We zullen ons hier richten op de tweede lijn, die van de onsterfelijkheid.⁵⁰ Verschillende studies hebben laten zien dat mensen een voorstelling van de onsterfelijke ziel koesteren, als toekomstige verwachting.⁵¹ Het idee

⁴⁸ E. Schillebeeckx, 'Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten', *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000), 164–187, 168.

⁴⁹ Quartier, Hecke, 'De doden te rusten leggen', 128–129, 134–135.

⁵⁰ Boismard, *Our Victory over Death*, 133–135.

⁵¹ J.N. Bremmer, 'Die Karriere der Seele: Vom antiken Griechenland ins moderne Europa', in H. Kippenberg et al., *Handbuch Europäische Religionsgeschichte*, vol. 1, Göttingen, 2009, 497–524, 517; Burris, Bailey, 'What Lies Beyond'; Quartier, *Die Grenze des Todes*, 129–142; De Jong, Kregting, *Ode aan de doden*, 13.

van onsterfelijkheid is in diverse vormen aanwezig in Nederlandse kerkelijke en niet-kerkelijke uitvaarten en wordt op verschillende manieren uitgedrukt. Niet alleen op transcendente wijze, maar ook op immanente wijze. Hoe kunnen wij de onsterfelijke ziel opvatten in de hedendaagse uitvaartcultuur? En wat kan de theologie hier mee?

Tussen een immanente en transcendente betekenis van onsterfelijkheid

Wij vatten de notie van de onsterfelijke ziel op als het idee dat iemand, in zijn eigenheid die in de ziel gevat is, zal voortleven, altijd zal zijn of zal worden.⁵² De eigenheid wordt bepaald door het leven van de mens. Tenminste, ons *perspectief* daarvan wordt bepaald door het leven van de mens; en het is dat perspectief dat betekenisvol is voor nabestaanden. In het licht daarvan, kunnen we ons afvragen hoe de idee van de ziel zich verhoudt tot het individuele leven dat benadrukt wordt in de moderne uitvaartpraktijk.

In rituelen rond de dood wordt de kern van het leven verbonden met een niet-materieel voortbestaan in het hier en nu. Dat de eigenheid van het menselijk leven er toe doet, wordt zichtbaar in de rituele creativiteit die zich voordoet in de funeraire cultuur. In toenemende mate willen mensen dat het over het leven van de overledene gaat. We zouden kunnen spreken van een wens de uitvaartceremonie één groot In Memoriam te laten zijn. Men richt zich op wie de persoon bij leven was, niet op het transcendente zijn van de persoon. Er lijkt vandaag de dag geen enkele loskoppeling te zijn met de persoonlijke identiteit. Wanneer we deze geindividualiseerde doodsbeleving willen verbinden met een theologische opvatting van de ziel, moeten we een kritische vraag stellen. Doet de hedendaagse nadruk op het voortbestaan van de essentie van het individuele leven, vaak verstaan als karaktereigenschappen, wel recht aan het idee van de onsterfelijke ziel?

Behalve een nadruk op de individualiteit van de overledene, speelt in uitvaarten, los van hun kerkelijke of niet-kerkelijke setting, hoop een grote rol. Een hoop op de toekomst, waarin mensen gedragen worden en waarin liefde, dankbaarheid, troost en zin gevonden worden. Persoonlijke gedachtenis lijkt niet volledig in de behoefte van nabestaanden te voorzien. Het zijn niet slechts de memoires van een overleden dierbare die houvast bieden, maar het is ook het raamwerk waarbinnen dit gebeurt en de hoop die daarin besloten ligt. Het rituele repertoire reikt daarbij herkenbare handelingen en taal aan, waardoor

⁵² Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 58–65; Het gaat daarbij specifiek om eigenheid en niet om volledigheid, zoals dat een rol speelt in het denken rond verrijzenis.

men niet alleen (h)erkend wordt in zijn of haar rouw, maar waarbij dit ook sociaal ingekaderd wordt.⁵³ Als zodanig zijn in het repertoire uniforme vormen van zingeving en betekenis zichtbaar, hoe geïndividualiseerd moderne dodenriten ook mogen zijn. De overledene en nabestaanden worden opgenomen in een groter geheel.

Dit overstijgende raamwerk kunnen we zodanig interpreteren dat het betekenis heeft voor onze vraag naar de betekenis van de ziel in de praktijk. Een interessante invalshoek in deze is het concept van symbolische onsterfelijkheid. Dit verwijst naar de menselijke behoefte om deel uit te maken van iets dat groter is dan de mens zelf, zoals de Amerikaanse psychiater Robert Lifton beschrijft.⁵⁴ Het impliceert geen religieuze of kerkelijke binding, maar sluit het ook niet uit. Een voorbeeld dat regelmatig terugkomt in de praktijk is het persoonlijk symbool, dat kenmerken van de overledene verbindt met hoop op een toekomstige transcenderende bestaanswijze. Zo wordt het individuele leven verbonden met cultureel herkenbare noties van voortleven. Hierbij kan men denken aan engelen, of de cycli van de natuur.

Dat het concept van symbolische onsterfelijkheid ook ruimte creëert voor theologische interpretaties, kan geïllustreerd worden aan de hand van een eerder genoemde uitspraak van een dominee: 'het leven in handen van God weten'.⁵⁵ Bovendien bevat de idee van symbolische onsterfelijkheid niet slechts een toekomstige, maar ook een historische component, waarin mensen zich verbonden voelen met de geschiedenis. Ook hier is een theologische verbinding dichtbij. Een van mijn respondenten legt bijvoorbeeld uit dat 'de overledene altijd wordt geplaatst in het licht van een traditie van duizenden jaren oud'.⁵⁶ De mens leeft zo voort in dingen die hem of haar overleven.

Hedendaagse noties van onsterfelijkheid kunnen dus op verschillende manieren worden geïnterpreteerd, waarbij het voortleven betrekking kan hebben op zowel het hiernamaals als het 'hiernumaals'. Traditionele beelden van de ziel verbinden de mens aan iets dat het hier en nu overstijgt. Maar ook immanente noties, bijvoorbeeld uitgedrukt in beelden van kaarsen, water, borduurwerkjes, stenen, werk of kinderen, hebben een transcenderende component in zich. Een kritische vraag is hoe deze immanente onsterfelijkheid zich verhoudt tot de herinnering. Gaat het om een transcendent voortleven? Of zien we slechts vormen van herinnering, al dan niet uitgedrukt in beeldspraak?

⁵³ Quartier, Hecke, 'De doden te rusten leggen', 129.

⁵⁴ Lifton, *The Life of Self*, 31.

⁵⁵ Interview dominee PKN, 22-03-2012 Brenda Mathijssen.

⁵⁶ Interview dominee PKN, 26-03-2012 Brenda Mathijssen.

Het psychologische concept van het *postself* kan ons laten zien dat het om meer gaat dan gedachtenis alleen. Het *postself* verwijst naar de manier waarop mensen na de dood herinnerd willen worden en daadwerkelijk herinnerd worden.⁵⁷ Bijvoorbeeld in gedachtenis, nalatenschap of in relatie tot de kosmos. Het *postself* geeft aan hoe intens mensen met de dood bezig zijn, waardoor er kanttekeningen te plaatsen zijn bij secularisatie.⁵⁸ Het *postself* geeft ruimte aan het idee dat de gestorvene op een specifieke plek is die kenmerkend was voor hem of haar. Joanna Wojtkowiak laat zien dat dit vaak een plek is op aarde, bijvoorbeeld in de natuur.⁵⁹ Er is hierbij, aldus Wojtkowiak, geen transformatie naar een andere werkelijkheid zoals in traditionele voorstellingen van het hiernamaals of de ziel. Echter, ook het begrip van de ziel is een menselijk product, zonder dat de werkelijkheid van de ziel onze eigen vondst hoeft te zijn.⁶⁰ Voorstellingen van een voortleven in het hier en nu kunnen we daarom niet gemakkelijk afdoen als immanent.⁶¹ Het concept van het *postself* wordt gedreven door een eschatologisch denken. Het gaat over een *beeld van voortleven na de dood*, dat het individu zelf overstijgt.

In moderne voorstellingen van voortleven is zo een connectie zichtbaar met de notie van de ziel, als het idee dat de immateriële eigenheid van een persoon zal voortleven, altijd zal zijn of zal worden. Mensen zijn gericht op individuele beleving, op de identiteit van de overledene zoals zij zich hem of haar herinneren. Het is deze identiteit die voor de rouwende een plaats krijgt. De overledene bevindt zich ‘ergens’ op een plek. Dit geeft aan dat er behoefte is aan iets dat de rouwende of gestorvene zelf overstijgt. Er is sprake van een immanente transcendentie van de (spirituele) kern van het individuele leven. De ziel kunnen we zo interpreteren als het eenheidsprincipe van het leven.

De performance van immanente transcendentie

Dat een vertaalslag zin heeft voor zowel de theologie als de praktijk, blijkt wanneer we niet alleen de betekenis van voorstellingen bekijken, maar ook de structuur waarin zij voorkomen.⁶² Een groot aantal uitvaarten vertrekt vanaf

⁵⁷ E.S. Shneidman, *A Commonsense Book of Death: Reflections at Ninety of a Lifelong Thanatologist*. Lanham 2008, 150.

⁵⁸ De deconstructie van seculariseringsthesen komt uitgebreider aan bod in de bijdrage van Christoph Jedan in dit themanummer. Ze wordt in zijn bijdrage in verband gebracht met de blijvende relevantie van de traditie van argumentatieve troost.

⁵⁹ Wojtkowiak, *I'm Dead, Therefore I Am*, 139–140.

⁶⁰ E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 77.

⁶¹ Zie ook de uitleg over immanente transcendentie in de vorige paragraaf; T. Luckmann, ‘Shrinking Transcendence, Expanding Religion?’, 129.

⁶² C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997, 23ff.

de kern van het leven van de mens, om uiteindelijk uit te monden in de hoop op een nieuw begin. Verschillende ritueelbegeleiders legden in interviews uit dat het belangrijk is dat mensen ‘opgewekt’, met hoop en vertrouwen, weg gaan na een uitvaart. Dat mensen iets meekrijgen om verder te kunnen. Deze beweging is ook zichtbaar in kerkelijke uitvaartliturgieën. Zowel in de katholieke liturgie van de uitvaart als in het protestantse dienstboek beweegt de liturgie zich richting het uiteindelijke overdragen van de overledene.⁶³ Het moment waarop je wordt meegenomen van de dood naar het leven.

Om nabestaanden te helpen op hun weg, is het belangrijk dat de eschatologische hoop die geuit wordt herkenbaar is. Dit kan in moderne kerkelijke uitvaarten problematisch zijn. Niet iedereen identificeert zich met de religieuze taal en handelingen. In verhalen van pastores komt naar voren dat het geloof, in het bijzonder de troost en hoop, vaak verbonden wordt met het persoonlijke leven van de overledene om zo betekenisvol te zijn voor alle aanwezigen:

Toen begon ik dus met mijn godsdienstige visie [...] op de dood [...]. Er was zo’n neef, niet kerkelijk dus, [...] en die zei van: ‘fijn wat u gedaan hebt. Het eerste deel [dat over tante ging] vond ik erg mooi. Het tweede deel begreep ik niet’. Dus toen dacht ik: ‘Hé, wat is hier gaande?’ [Als je] mensen wil helpen in het verwerken van het verlies, en daar gaat het toch allemaal om, dan moet je praten over de overledene. Vervolgens ben ik toegegroeid naar het model waarin ik onder woorden breng wat geloof voor de overledene betekende.⁶⁴

De performance van het omgaan met de dood zet ons zo aan tot denken over het samenspel van hoop en noties van voortleven enerzijds, en nadruk op het leven van de overledene anderzijds. De doodsproblematiek is een centraal menselijk probleem waar de mens zich onontkoombaar toe verhoudt. Dat geldt niet voor specifieke, absolute of uitdrukkelijke geloofsvoorstellingen. Het mag daarom geen verbazing wekken dat de uitdrukking van dergelijke voorstellingen tijdens uitvaarten soms als betekenisloos wordt ervaren. Tegelijk betekent dit niet dat men ‘elke troost van gene zijde’ afwijst, omwille van de vrijheid en waardigheid van het menselijk leven.⁶⁵ We hebben in de vorige paragraaf gezien dat men een immanente transcendentie juist omarmt. Te vertrekken van het aardse leven en tot een troostvolle toekomstige verwachting te

⁶³ Nationale Raad voor Liturgie, *Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen: De uitvaartliturgie*, Hilversum 1976; Redactie Dienstboek, *Dienstboek, een proeve deel 2*.

⁶⁴ Interview dominee PKN, 22-03-2012 Brenda Mathijssen.

⁶⁵ H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1982, 41–42.

komen, biedt ruimte voor het menselijk perspectief. Het is deze lijn die we kunnen vinden in de opbouw van kerkelijke rituelen rond de dood, maar ook, en niet voor niets, in de opbouw van niet-kerkelijke uitvaartrituelen.

Het is precies de structuur van het hedendaagse rituele repertoire die een transcenderende hoop en troost omarmt. Een structuur waarin nadruk ligt op de continuïteit van het leven van de overledene. Een vorm waarin het voortbestaan van datgene wat waardevol was en betekenis had voor de gestorvene beklemd wordt. In de moderne doodbeleving, die nauw verbonden is met de huidige cultuur, kunnen we het beeld van die individuele identiteit niet zomaar loslaten. De theoloog moet zich hier bewust van zijn.

Onpersoonlijke en persoonlijke ziel: theologische uitdagingen

In theologisch en filosofisch gedachtegoed zijn aanknopingspunten vindbaar voor uitdagingen die de actuele praktijk met zich mee brengt. Verschillende denkers, zoals Johann Gottlieb Fichte en Ernst Bloch, bouwen voort op het dualistische gedachtegoed van Plato. Voor Plato bestaat de ziel reeds voor de geboorte en overleeft zij tevens de dood.⁶⁶ Zij is in het bezit van de kennis waarvan men in het leven gebruik maakt.⁶⁷ Kunnen we de ziel dan wel opvatten als de essentie van het geleefde leven, en in die opvatting de theologie en de moderne doodbeleving bij elkaar brengen? Om deze vraag te kunnen bespreken, moeten we op zoek naar een perspectief dat de ziel met het leven van de mens verbindt.

Laten we nogmaals naar Plato kijken. Er is een dualisme tussen ziel en lichaam, maar tevens wordt de ziel in zijn denken als het principe van de persoonlijkheid en het geheel van het fysieke wezen beschouwd.⁶⁸ Zo is zij toch verbonden met het geleefde leven. Ook voor Aristoteles is het eigenlijke zijnde niets anders dan het concrete individuele zijnde: ‘dit hier’. Een derde belangrijk perspectief dat betrekking heeft op de kern van het menselijk zijn, namelijk dat van Spinoza, toont het idee dat er maar één substantie is: de wereld in haar geheel. De filosofie wordt gekenmerkt door opvattingen waarin de dood als deel van de existentie ter sprake wordt gebracht, onder andere in de religiekritiek van de negentiende en twintigste eeuw.⁶⁹

⁶⁶ J. Fichte, *Ausgewählte Werke I*, Darmstadt 1962, 250; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1390; Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 76–79.

⁶⁷ Plato, *Phaedo*. Voor een Engelse vertaling: <https://archive.org/stream/phaedo01658gut/phado10.txt>. Voor een Nederlandse vertaling: <http://www.arsfloreat.nl/documents/Plato-Phaidoon.pdf>, geraadpleegd op 24 oktober 2013.

⁶⁸ Boismard, *Our Victory over Death*, 51–52.

⁶⁹ Küng, *Ewiges Leben?*, 39–64.

Noties van eenheid zijn ook zichtbaar in de theologie. Bij Thomas van Aquino vinden we de ziel als vorm van het lichaam. Het menselijk zijn kan zo alleen begrepen worden als een ontologische eenheid van lichaam en geest. Tegelijkertijd is de ziel de spirituele kern van het leven.⁷⁰ Voor Friedrich Schleiermacher is de volmaaktheid van ons innerlijk leven nog niet volledig, maar wel, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Bloch, reeds in gang gezet. Er is een continuïteit tussen dit leven en een persoonlijke en collectieve eschatologie.⁷¹ Een laatste voorbeeld vinden we bij Moltmann, die spreekt over de mens die als *geheel* leeft, als *geheel* sterft, en als *geheel* zal verrijzen. Het is *dit* sterfelijke leven dat getransformeerd wordt tot eeuwig leven.⁷²

Ook in de Bijbel zien we een verbondenheid tussen leven en voortleven. Na de dood vergaat het lichaam in de aarde en leeft de ziel verder bij God. Er zijn verschillende opvattingen te vinden. Alle zielen worden verzameld in Sheol (Mat. 11:23; 16:18; Hand. 2:27–31) of de ziel krijgt een glorieus lichaam bij Christus (2 Kor. 5). In de verschillende Bijbelse mogelijkheden wordt de verbintenis met het leven zichtbaar in het ethische aspect. Enerzijds kunnen we vertrekken vanuit het menselijk leven richting een toekomst bij God, waar de zielen van de rechtvaardigen worden gered. Maar ook andersom is er een verbintenis. Het eschatologisch idee dat mensen beoordeeld worden na hun dood bevat een ethische component en kan een motivatie zijn om goed te leven.⁷³

Hoewel er een relatie is tussen de ziel en het menselijk leven, roept de theologische discussie over deze verbondenheid een belangrijke vraag op met het oog op de moderne doodsbewering. Hebben theologen de ziel niet erg losgekoppeld van het *individuele* leven? Zij lijkt veranderd in een onpersoonlijke identiteit, die hoogstens een ethische component in zich draagt. De ziel lijkt vooral aandacht te krijgen met het oog op de toekomst, omdat zij er in het hiernamaals toe doet. Er ligt echter een taak voor de theologie om geloofsvoorstellingen rondom de ziel steeds te recontextualiseren, zodat zij verstaan

⁷⁰ B. McCormack, T. White (red.), *Thomas Aquinas and Karl Barth: An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, Michigan 2013, 9–10.

⁷¹ G. Sauter, 'Protestant Theology', in Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*. <http://www.oxfordhandbooks.com.proxy.ubn.ru.nl/view/10.1093/oxfordhb/9780195170498.001.0001/oxford-hb-9780195170498-e-14>, geraadpleegd op 24 januari 2014.

⁷² Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 94.

⁷³ Wanneer we de moderne praktijk bekijken is het de vraag of in het ethisch eschatologisch perspectief nog wel zowel goed als kwaad centraal staan. Is het niet zo dat het ethische aspect, het oordeel, vandaag de dag positief wordt benaderd? Dit doet echter geen afbreuk aan het feit van een relatie tussen het aardse en eeuwige leven.

worden door rouwenden in de actuele cultuur.⁷⁴ Zinvol spreken over God is slechts mogelijk op basis van ervaringen van mensen.⁷⁵ De rijke theologische traditie bevat noties om hier bedacht op te zijn.

Conclusie

Theologische perspectieven op verrijzenis en de onsterfelijke ziel sluiten niet zo maar aan bij de ervaringen of denkbeelden van hedendaagse mensen, maar dat betekent niet dat ze geen betekenis hebben voor de actuele praxis. Andersom kan de moderne rouwpraktijk betekenis hebben voor de theologie. Het verstaan van de menselijke beleving kan voorkomen dat theologische noties worden ervaren als zaken die er niet meer toe doen, terwijl ze juist troost kunnen bieden.

Met betrekking tot het thema verrijzenis hebben we gezien dat er sprake is van een immanente herontdekking van lichamelijke rond de dood. Mensen identificeren zich niet zozeer met een letterlijke lichamelijke opstanding of verrijzenis, maar identiteit, bewustzijn en lichamelijke gaan wel degelijk samen in rituele attitudes en handelingen. In de periode tot en met de begrafenis of de verstrooiing van de as, wanneer het lichaam in een bepaalde vorm nog tastbaar is, maken mensen zich vaak een niet-dualistische antropologie eigen.⁷⁶ Het levenloze lichaam, de urn of asobjecten waarin het lichaam besloten ligt, worden vaak behandeld als beziel. De lichamelijke aandacht is vandaag de dag niet zozeer gericht op het hiernamaals, maar op een vorm van duurzaamheid in het hier en nu die een transcendent element in zich draagt. Het lichaam wordt een symbool van voortbestaan. Dit biedt aanknopingspunten voor een nieuwe theologische doordenking van verrijzenis.

Een niet-materiële notie van voortleven vinden we in het idee van de ziel. Het onsterfelijke karakter van de ziel krijgt zowel in de theologie als de praktijk veel belangstelling. In de theologie heeft zij betrekking op de spirituele kern van de mens, die er toe doet in het hiernamaals. De ziel is gericht op een transcendente toekomst. In de moderne praktijk heeft het idee van de ziel ook betrekking op de spirituele kern van de mens. Niet zozeer omdat zij er toe doet in het hiernamaals, maar omdat zij de (veronderstelde) eigenheid van het leven van een dierbare omvat. De notie van ziel geeft ruimte aan een niet-materieel voortbestaan in het hier en nu, aan een vorm van immanente transcendentie.

⁷⁴ Quartier, Hecke, 'De doden te rusten leggen'.

⁷⁵ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 103.

⁷⁶ We zien dit ook gedurende de periode van grafroest.

In de structuur van uitvaartrituelen verwijst men naar hoop op de toekomst. Karaktereigenschappen die onze geliefden volledig omvatten vormen niet slechts een beeld in onze herinnering. Het voortleven van een dierbare overstijgt het menselijk zijn. In de moderne doodsbeweging, die nauw verbonden is met de huidige cultuur, kunnen we de individuele identiteit van de gestorvene niet zomaar loslaten. De overledenen ‘zijn ergens’. Ze zijn in de natuur, samen met engelen, leven voort in ons werk, in onze kinderen. Ze krijgen een plek toebedeeld die ze dicht bij de levenden houdt. Zo blijft een band bestaan. De theologie bevat noties om hier bedacht op te zijn. Noties die de ziel als de spirituele kern van het leven beschouwen, die spreken over de mens die als geheel leeft, sterft en voortleeft.⁷⁷

Het is belangrijk aandacht te hebben voor actuele vraagstukken in zowel de moderne doodsbeweging als de theologie. De praktijk kan theologen helpen de theologie te recontextualiseren en betekenisvol te vertalen naar het huidige mensbeeld. Tegelijkertijd kan de theologie, die al eeuwenlang verbonden is met fundamentele menselijke ervaringen, verdieping aanbrenge in de actuele uitvaartpraktijk. Er ligt een hermeneutische taak om praktijk en theologie betekenisvol met elkaar te verbinden. In dit artikel hoop ik daartoe een aanzet te hebben gegeven.

Brenda Mathijssen is als promovendus verbonden aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen, Radboud Universiteit Nijmegen. Haar onderzoek richt zich op de rol van religiositeit rond de dood. Erasmusplein 1, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, Nederland, b.mathijssen@ftr.ru.nl.

⁷⁷ McCormack, White, *Thomas Aquinas and Karl Barth*, 9–10; Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 94.