

## Opnieuw beginnen in de eindigheid



Een literatuuronderzoek naar de betekenis van nataliteit voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten.

Definitieve scriptie

M3-MT\_2022-2023: Master Thesis

Examinator en begeleider: Dr. Joanna Wojtkowiak

Meelezer: Prof. dr. Laurens ten Kate

Woordaantal: 25.204

28 november, 2022

Francis Krabshuis

Franciskrabshuis@outlook.com

Omslagfoto: Xuan Che (2007, 17 augustus) *Coffin bearing Antigone and her puppy, found in Alexandria, Egypt. Hellenistic Period. Musée du Louvre Exhibition, Capital Museum, Beijing.*  
[Foto]. Flickr. Geraadpleegd op 10 september, 2022, van  
<https://www.flickr.com/photos/rosemania/1268236732/>

## Voorwoord

Voor u ligt mijn afstudeeronderzoek; Opnieuw beginnen in de eindigheid. Een literatuuronderzoek naar de betekenis van nataliteit in het transformatief ritueel handelen in seculiere uitvaarten.

“Nataliteit, wat is dat?” is een veel gehoord antwoord als ik vertel over mijn onderzoek. Ik hoop dat ik de lezer meeneem in mijn eigen onderzoek naar wat nataliteit is. Wat brengt dit relatief onbekende perspectief van een nieuw begin op een uitvaartritueel?

Het nadenken en schrijven ging niet vanzelf, ik wil hierbij twee mensen in het bijzonder bedanken die me hebben geholpen.

Allereerst Joanna, dank je wel voor je geduld, je enthousiasme, je positieve feedback, je vertrouwen, je subtiele hints die me weer op het goede spoor brachten, je actieve begeleiding waardoor ik de focus hield en op tijd mijn hoofdstukken af had in de planning.

Ten tweede, Jasper, je hebt nog meer geduld met me moeten hebben. Dank je wel dat je altijd wilde luisteren naar mijn hersenspinsels, je redactie op de hoofdstukken en alle wandelingen waarbij we af en toe moesten stil staan omdat ik even een spraakbericht moest opnemen omdat ik een ingeving had over hoe het nu verder moest.

Verder wil ik nog mijn studiegenoten bedanken, voor de steun tijdens lange belsessies over mijn worstelingen met de stof of de structuur. En mijn lieve zussen en ouders, dank voor het praktische deel, af en toe oppassen maar nog veel belangrijker, jullie zijn er altijd voor me. Fijn dat jullie in mijn leven zijn.

Ik wens de lezer veel plezier toe!

## Samenvatting

In dit onderzoek is onderzocht welke betekenis het concept nataliteit heeft voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten. Betekenisgeving is in de wetenschap veel onderzocht in de context van de sterfelijkheid, minder in de context van de geboorte. Het concept nataliteit, ‘het menselijk vermogen tot het maken van een nieuw begin, als ware het een tweede geboorte’ is door Hannah Arendt geïntroduceerd (1958/2009). In dit onderzoek is de tekst van Arendt geanalyseerd, alsmede de doorontwikkeling van dit concept door Adriana Cavarero (1995/2002; 2014/2016). Met haar beschrijving van het androcentrische, starre mensbeeld en het contrast met de lichamelijke genegenheid (*inclination*) van de moeder naar het pasgeboren kind verrijkte zij het concept van Arendt.

Ritueel handelen, *ritual action*, is volgens Grimes (2014) een handeling die een deelnemer uitvoert in het ritueel. In dit onderzoek wordt ritueel handelen niet benaderd als element binnen het ritueel zelf maar als een actieve vorm van handelen rondom rituelen. Met concrete voorbeelden uit de literatuur is geprobeerd inzicht te geven in de drie condities die uitnodigen tot het deelnemen aan een rituele transformatie, te weten *structured performance*, *social collaboration* en *aesthetic distance* (Wojtkowiak, 2018). De aanwezigen bevinden zich tijdens een uitvaart in een liminale fase, waardoor de transformatie tijdens een uitvaart zich in twee afzonderlijke richtingen voltrekt. Aan de oppervlakte staat de uitvaart in het teken staat van afscheid nemen, terwijl er onder de oppervlakte een aanzet gemaakt wordt tot een nieuw begin, het herstel van het sociale weefsel. Hertz (1907/1960) identificeerde drie assen van transformatie tussen nabestaanden, lichaam van de overledene en diens lichaam. Concrete voorbeelden uit de literatuur werden chronologisch geordend en geanalyseerd in de context van deze drie assen van transformatie. Door vervolgens perspectief van nataliteit in te nemen, werden drie inzichten vergaard van de betekenis die nataliteit in de context van rituele transformatie bij seculiere uitvaarten kan hebben: allereerst *aanvaarding*, vervolgens *verwevenheid* en tenslotte *hoop en herinnering*.

Concluderend werd vastgesteld, dat nataliteit een hoopvol perspectief kan bieden. Door ritualiseringen vanuit het perspectief van nataliteit te beschouwen wordt inzichtelijk dat nabestaanden worden uitgenodigd tot zelfonthulling in kwetsbaarheid, waardoor zij naast het afscheid nemen ook in het handelen tussen de overledene en met elkaar een voorzichtige eerste indruk krijgen van hoe een nieuw begin eruit kan zien.

# Inhoudsopgave

<b>Voorwoord .....</b>	<b>3</b>
<b>Samenvatting .....</b>	<b>4</b>
<b>Hoofdstuk 1. Inleiding.....</b>	<b>7</b>
1.1 Probleemstelling .....	10
1.2 Doelstelling .....	11
1.3 Vraagstelling .....	11
1.4 Gebruikte termen en uitgangspunten.....	11
1.5 Opzet onderzoek, onderzoeksmethoden.....	14
1.6 Humanistische relevantie .....	15
1.7 Leeswijzer .....	15
<b>Hoofdstuk 2 Nataliteit .....</b>	<b>16</b>
2.1 Nataliteit volgens Arendt .....	16
2.1.1 Beschouwing van Arendt .....	20
2.2 Nataliteit volgens Cavarero .....	22
2.2.1 <i>Stately Bodies</i> : een verkenning van het androcentrische beeld van leven en dood .....	22
2.2.2 <i>Inclinations</i> : lichamelijkheid als voorwaarde .....	24
2.2.3 Cavarero over Arendt.....	25
2.3 Antigone en de twee lichamen van de Koning.....	27
2.3.1 Zambrano's Antigone: de wedergeboorte van de tragisch deugdzame heldin.....	27
2.3.2 De twee lichamen van de koning .....	28
2.4 Overeenkomsten tussen Arendt en Cavarero .....	29
2.5 Verschillen tussen Arendt en Cavarero.....	32
2.6 Conclusie .....	35
<b>Hoofdstuk 3 Ritueel handelen in seculiere uitvaarten .....</b>	<b>37</b>
3.1 Seculiere uitvaart.....	38
3.2 Conditie voor potentiële rituele transformatie .....	40
3.2.1 <i>Structured performance</i> .....	40
3.2.2 <i>Social collaboration</i> .....	42
3.2.3 <i>Aesthetic distance</i> .....	44
3.3 Rituele transformatie .....	47
3.3.1 Zorgen voor het lichaam .....	49
3.3.2 Condoleance .....	50
3.3.3 Overbrenging.....	51
3.3.4 Tijdens de uitvaart.....	52
3.3.5 Seculiere transformatie van de ziel .....	54
3.4 Conclusie .....	55

<b>Hoofdstuk 4 Nataliteit in de uitvaart .....</b>	<b>58</b>
4.1 Handelen tegenover ritueel handelen .....	58
4.2 Nataliteit in de context van de uitvaart.....	61
4.2.1 Aanvaarding .....	62
4.2.2 Verwevenheid.....	63
4.2.3 Hoop en herinnering.....	65
<b>Hoofdstuk 5 Conclusie en discussie .....</b>	<b>68</b>
<b>Literatuur.....</b>	<b>72</b>

## Hoofdstuk 1. Inleiding

Dood en geboorte zijn fundamentele gebeurtenissen in het leven. De dood en geboorte zijn beide niet te timen. We worden allemaal geboren en gaan allemaal weer dood.

De dood, als een existentieel punt van zorg, is uitvoerig getheoretiseerd als een belangrijke ontwrichtende ervaring of levensovergang, zowel door psychologen als in filosofische zingeving (Frankl, 1959; Heidegger, 1927/1999; Park, 2010; Yalom, 1980). Volgens psychotherapeut Yalom (1980) zijn de dood en het leven van elkaar afhankelijk: hoewel de lichamelijke van de dood ons vernietigt, redt het idee van de dood ons. Erkenning van de dood draagt bij tot een gevoel van ontroering in het leven, het zorgt voor een radicale verschuiving van het levensperspectief. Ook in de filosofie is de dood een veelbesproken thema. De dood als fysiek einde is een natuurwetenschappelijke benadering, maar wat is de zin van de dood? De dood is het onbegrijpelijke. In de laat-moderne westerse filosofie heeft de dood een grote rol (Scherer, 1979), zo onderzoekt bijvoorbeeld Martin Heidegger (1927/1999) de dood minutieus. De dood is volgens hem het fundament van de individualiteit, omdat het voor het individu onmogelijk is om zijn dood te delen. Elke dood is eenzaam en uniek. Het authentieke leven is een leven dat altijd de dood kent en beloofd heeft die moedig en eerlijk te aanvaarden. De dood wordt gezien als een uitdaging en als een bron van betekenis.

De geboorte, als existentiële gebeurtenis, is in de geschiedenis van de filosofie verwaarloosd (Schües, 2008/2016). De reden daarvoor is misschien wel dat de eigen geboorte altijd in ons verleden ligt (van Nistelrooij, 2022). Hannah Arendt (1958/2009) is de eerste filosofe die de geboorte, met de term nataliteit, als een essentiële menselijke conditie plaatst in de filosofie. De menselijke conditie bestaat volgens haar uit drie fundamentele activiteiten: *arbeiden*, *werken en handelen*. Deze hangen nauw samen met de algemene conditie van geboorte en dood ofwel nataliteit en mortaliteit. Het *arbeiden* is het leven zelf, ze beschrijft dit als een biologisch proces, de menselijke soort zorgt voor zijn eigen voortbestaan door reproductie, de geboorte. *Werken* is het zijn in de wereld, de mens die in aanraking komt met de wereld van dingen en daar vorm aan geeft. De wereld die de mens zelf overleeft. Het *handelen* is een activiteit die zich tussen mensen afspeelt. Waar het bij *arbeiden* gaat over de sterfelijkheid van de mens in de wereld en in het werken de wijze waarop zijn nalatenschap voortbestaat na de dood, wordt door het *handelen* van de mens met zijn medemens het concept nataliteit zichtbaar.

Ze zegt hierover:

...het nieuwe begin, inherent aan iedere geboorte, kan zich aan de wereld slechts kenbaar maken krachtens het vermogen dat de pasgeborene bezit tot een opnieuw beginnen, dat wil zeggen tot handelen. In deze zin van een begin maken houden alle menselijke activiteiten een element in van handelen, en dus van nataliteit. (Arendt, 1958/2009, p.16)

Nataliteit is dus het meest zichtbaar in ons handelen, de activiteit die zich tussen mensen afspeelt. De pluraliteit van de mens, dat iedereen anders is, is hierbij het uitgangspunt en de conditie van politiek leven. Politiek is in haar ogen een samenleving met mensen die allemaal anders zijn. Het leven van de één heeft invloed op het leven van een ander en vice versa; ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit besef, dat je als mens onderdeel bent van een politiek systeem, beschrijft Arendt (1958/2009), in haar boek als een tweede geboorte: “Met woord en daad treden wij de mensenwereld binnen, en dit binnentreden is als een tweede geboorte, waarmee wij het naakte feit van onze oorspronkelijke fysieke verschijning bevestigen en er de consequenties van aanvaarden” (pp.161-162). Nataliteit heeft in Arendts denken dus een abstracte en metaforische benadering. Ze benadrukt de relationele autonomie van de mens; het handelen en het vermogen van de mens om opnieuw te beginnen. Arendt sluit de sterfelijkheid hiermee niet uit maar introduceert een nieuw, aanvullend perspectief op het handelen: de nataliteit. Dit inspirerende perspectief heeft vele filosofen na haar geïnspireerd.

Eén van hen is de hedendaagse filosofe en feministe Adriana Cavarero: “...natality is perhaps the most original category of thought that Arendt gave to the twentieth century” (Cavarero, 2014/2016, p.113). De nadruk op de menselijke meervoudigheid en uniciteit, en dat deze wortels hebben in het feit van de geboorte, is cruciaal voor Cavarero. Door haar werk heen herhaalt ze dat de filosofie zich geen rekenschap geeft van de uniciteit - lichamenlijk en enkelvoud - die elk menselijk leven kenmerkt, en benadrukt ze Arendts zorgvuldige aandacht voor het cruciale: dat de mens een uniek wezen is (Cavarero, 1990/1995; 1995/2002; 2014/2016). Cavarero levert daarnaast ook kritiek op Arendt: dat de beschrijving en analyse van nataliteit erg abstract blijft en ontlichaamd is. Cavarero (1990/1995, p.6) analyseert dat Arendt de geboorte niet als het geboren worden uit de moeder beschrijft, maar als het ontstaan van nieuw leven als uit het niets. Cavarero zet haar eigen lichamenlijke perspectief in contrast met dit in de filosofie vaak gebruikte concept van de universele ‘mens’, die nooit geboren wordt of doodgaat maar eenvoudigweg bestaat als statische, volgroeide volwassene.



Schües (2008/2016) beargumenteert, met anderen (Bornemark & Smith, 2016), dat zolang we geen verdieping bereiken in ons denken over de geboorte, we ons begrip van het zelf en de processen van betekenisgeving niet volledig zullen kunnen vatten. Momenteel is er wel meer aandacht voor de spirituele dimensie van zwangerschap en geboorte (Crowther & Hall, 2018; Prinds et al. 2016; Wojtkowiak 2020), maar de filosofische betekenis van de geboorte als concept voor de mogelijkheid van een nieuw begin, is daarbij nog onderbelicht gebleven (Bornemark & Smith, 2016; Schües, 2008/2016).

De dood en de geboorte zijn gebeurtenissen die existentiële vragen en vragen naar betekenis oproepen en worden gekenmerkt door een fase van liminaliteit en ambiguïteit, zoals van foetus naar baby, van levend naar dood (Grimes 2002; Turner 1969; Van Gennep 1960). Beide overgangen zijn ook omgeven door rituelen. Rituelen creëren een unieke culturele context voor betekenisgeving; bij de dood is deze vorm van betekenisgeving veel onderzocht, voor de geboorte is dit minder het geval (Bell, 1997).

Ritueel wordt hier opgevat als ‘*embodied, prescribed, condensed enactment*’ (Grimes 2014, p.196), waarmee ritueel breder wordt gedefinieerd dan als een subcategorie van religie. In het verleden werden rituelen vaak uitgevoerd de context van religie, zoals in een religieuze uitvaart er een rituele zegen is om de overledene verder te laten gaan in het leven na de dood. (Mathijssen, 2017). In de huidige westerse samenleving heeft religie een andere rol gekregen. Door het proces van secularisering is het aantal religieuze uitvaarten afgenomen (Engelke, 2015a). Er ontstaan daarbij nieuwe rituelen voor belangrijke overgangsrutuelen zoals de uitvaart. Het ontstaan van deze rituelen wordt ook wel ritualiseren genoemd: dit verwijst naar de actieve, open vorm van een ritueel, waar sprake is van herontwerpen en heruitvinden. Ritualiseren gaat niet alleen over nieuw ontworpen rituelen, maar ook over het aanpassen of herontwerpen (Grimes, 2014). Deze ritualisering worden gecreëerd door zowel families en celebranten, door het gebruik van nieuwe rituele elementen zoals teksten, muziek en symbolen (Wojtkowiak, Knibbe & Goossensen, 2018).

Uitvaart rituelen hebben een transformerend effect, ze geven uiting aan een verandering van sociale status (van leven naar dood) maar ook van psychische processen, van afscheid nemen naar rouw (Romanoff en Terenzio, 1998). Hiermee is rituele transformatie niet alleen een manier om een levens veranderende gebeurtenis te markeren maar om het daadwerkelijk te ervaren op een symbolische, collectieve manier. Rituele transformatie ontstaat niet spontaan of per ongeluk: de deelnemers aan een ritueel worden door de opzet van het ritueel uitgenodigd om deze transformatie mede te beleven. De handelingen vormen daarbij het hart

van een ritueel: de symbolen of de plaats waar het ritueel plaats vindt zijn ondersteunend aan het ritueel maar zijn niet leidend (Grimes, 2014). Grimes wijst daarbij op het onderscheid dat objecten bewegen, maar mensen handelen: het is de menselijke intentie die een actie onderscheidt van een beweging. Deze lichamelijke handelingen staan tijdens een ritueel in relatie met symbolen en worden uitgevoerd in een gemeenschap (Grimes, 2014), dit handelen heeft een diepe basis hebben in ons lichaam en onze zintuigen (Grimes, 2014; Wojtkowiak, 2017).

Ritueel handelen kan hierdoor ook worden opgevat als een nieuw begin, de handeling staat centraal, in dit geval in een symbolisch kader. Dit brengt ons terug bij het concept nataliteit, het nieuwe begin dat ontstaat uit het handelen tussen unieke mensen. Ook het lichamelijke aspect dat Cavarero (2002; 2014) benadrukt, komt terug in het belichaamde handelen dat volgens Grimes (2014) en Wojtkowiak (2018) aan de basis ligt van rituele transformatie. Cavarero's (1990; 2002; 2014) idee over nataliteit had echter niet kunnen ontstaan zonder het oorspronkelijke idee van Arendt (1958/2009). Een beter begrip van het concept nataliteit lijkt te kunnen bijdragen aan het begrip van rituele transformatie bij sterfelijkheid. Wat is dat concept nataliteit dan volgens Arendt (1958/2009) en Cavarero (1990; 2002; 2014)? En heeft dit concept betekenis voor transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten?

## **1.1 Probleemstelling**

In de wetenschap is de betekenis van de dood veel en intensief bestudeerd en beschreven, daarentegen is de betekenis van geboorte minder beschreven. Betekenisgeving staat volgens de literatuur het meest op scherp bij een overlijden. Tijdens de uitvaart bieden rituelen aan nabestaanden de mogelijkheid om betekenis te geven aan de dood. Dit kan bestaan uit bestaande rituelen veelal met religieuze oorsprong, maar door secularisering ontstaan ook nieuwe rituelen (ritualiseren). Ritueel handelen is daarbij een belichaamde handeling die, indien de deelnemer daarvoor openstaat, kan bijdragen aan de behoefte aan betekenisgeving. Bij een uitvaart bestaat die betekenisgeving concreet uit een transformatie van het betekenskader waarin het overlijden een plaats heeft. Die transformatie kan helpen om nabestaanden een nieuw begin te laten maken. Dit brengt ons terug bij het concept nataliteit, het nieuwe begin dat ontstaat uit het handelen tussen unieke mensen. Er is, voor zover bij de onderzoeker bekend, nog geen onderzoek gedaan naar de betekenis van nataliteit voor ritueel handelen in seculiere uitvaarten.

## 1.2 Doelstelling

Het onderzoek heeft als eerste een kennis doel, het dichten van de lacune welke betekenis nataliteit heeft voor ritueel handelen in de context van seculiere uitvaarten. Ten tweede kan de uitkomst van dit onderzoek een aanzet zijn tot verdere ontwikkeling en gebruik van het concept van nataliteit in praktijk.

## 1.3 Vraagstelling

Hoofdvraag:

*Welke betekenis heeft nataliteit voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten?*

Deelvragen: 1. *Hoe wordt nataliteit beschreven door Arendt en Cavarero?*

2. *Welke betekenis heeft ritueel handelen in seculiere uitvaarten en welk transformerend effect hebben deze handelingen?*

## 1.4 Gebruikte termen en uitgangspunten

Deze studie richt zich welke betekenis nataliteit heeft voor het transformerend effect in ritueel handelen in seculiere uitvaarten. Hieronder worden de gehanteerde begrippen geëxpliciteerd.

### **Betekenis**

Dit onderzoek gaat ervanuit dat mensen betekenis-zoekende wezens zijn. Of zoals Frankl (1959) het omschreef; mensen hebben *'the will to meaning'*. Betekenisgeving beschrijft het zintuigelijke, actieve en emotionele proces waarbij gebeurtenissen en ervaringen hun plek vinden in een abstracter of breder betekenisstelsel. Wanneer mensen bijvoorbeeld geconfronteerd worden met een ernstige ziekte of een traumatische ervaring, zoeken zij naar een manier om dit in te passen in hun eigen, bestaande betekenisstelsel. Wanneer zij daar niet volledig in slagen, dan ontstaat stress en kan er in hen een proces van betekenisgeving op gang komen. Het is dit proces van betekenisgeving dat ervoor zorgt dat zij het leven, ook na zo'n levensveranderende ervaring, weer ervaren kan worden als samenhangend en betekenisvol (Park, 2010). In dit onderzoek worden de termen betekenis en betekenisgeving door elkaar gebruikt waarmee hetzelfde wordt bedoeld.

## **Nataliteit**

Nataliteit zal in dit onderzoek vanuit de filosofische betekenis worden onderzocht. In de maatschappelijke betekenis staat nataliteit voor het geboortecijfer, de hoeveelheid geboren kinderen per periode: de geboortestatistiek. De filosofische betekenis van nataliteit is meer dan alleen de fysieke geboorte. Hannah Arendt (1958/2009) beschrijft in *De Menselijke Conditie* niet over alleen de fysieke geboorte maar ook een tweede, meer metaforische geboorte, het vermogen van mensen om opnieuw te beginnen in hun leven.

In dit onderzoek wordt het concept nataliteit geanalyseerd aan de hand van twee denkers: Hannah Arendt en Adriana Cavarero, hiermee zijn de grondlegger van het begrip en een belangrijk opbouwend criticus aan het woord gelaten. Het denken is na hen echter niet gestopt: zo schrijft Söderbäck (2018) dat Cavarero (1995/2002; 2014/2016) in haar kritiek op Arendt (1958/2009) niet ver genoeg gaat, de rol van de moeder nog te abstract voorstelt en ten onrechte geen onderscheid maakt tussen kwetsbaarheid en hulpeloosheid. Ook Ryan (2019) gaat door op het denken van Cavarero: hij bekritiseert haar gebruik van stereotypen en gaat verder op het mensbeeld. Om de door Cavarero gesignaleerde asymmetrie tussen het androcentrische en het feminie mensbeeld te doorbreken, is de gezaghebbende moed nodig om de eigen identiteit te benoemen, zo stelt hij. Beiden wijzen de inzichten van Arendt en Cavarero niet af, maar wijzen wel op zwakheden in de redentatie en bieden aanvullende gedachten om die te dichtten. Met het oog op de beperkte omvang van dit onderzoek en de toepasbaarheid op het onderwerp ritueel handelen, is er gekozen om voor de bepaling van het concept nataliteit enkel de meer oorspronkelijke studies van de Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) te gebruiken.

## **Ritueel en transformerend effect in ritueel handelen**

In dit onderzoek wordt ritueel opgevat als: “*embodied, condensed and prescribed enactment*” (Grimes, 2014, p.196). Er is gekozen voor deze omschrijving omdat Ronald Grimes een toonaangevende wetenschapper is in de rituele studies. Mede door zijn onderzoeken worden rituele studies in toenemende mate erkend als een interdisciplinair studiegebied met een focus op ritueel als een cultureel domein in plaats van uitsluitend een religieus domein (Grimes, 2014).

Grimes (2014) licht toe wat hij met elk van de begrippen bedoelt. Een ritueel is allereerst belichaamd (*embodied*), waarmee hij aangeeft dat het niet alleen fictief of in gedachten bestaat maar en fysieke verschijningsvorm moet hebben: het lichaam heeft er altijd een

actieve rol in. Ten tweede benoemt Grimes *geconcentreerd (condensed)*, waarmee hij het verschil aanduidt met het alledaagse; een ritueel is verheven en meer verdicht dan hoe we ons normaal gesproken uiten. Het verhoudt zich wel tot het alledaagse maar de verbeelding daarvan is niet-alledaags, vergelijkbaar met toneel: iets wat in een alledaagse context normaal is, wordt in een ritueel geënceneerd en krijgt daardoor een buitengewone lading. Als derde wordt het *voorgeschreven (prescribed)*. Dit kan betrekking hebben op de inhoud en de handeling, maar ook op de vorm, met welke intentie de handeling moet worden uitgevoerd. Tenslotte benoemt Grimes *enactment*, een term die zich moeilijk laat vertalen naar het Nederlands. Grimes gebruikt in zijn beschrijving het werkwoord ‘*to enact*’ als een afgeleide vorm van het werkwoord ‘*to act*’. Hij schrijft: “*to enact is top out into force or into play*” (Grimes, 2014, p. 196). Het is dus een samentrekking van handelen en acteren, een vorm van opvoeren die meer is dan slechts doen alsof. De opvoering in de context van een ritueel is erop gericht om iets te bewerkstelligen of teweeg te brengen. Lukken (1999) heeft dit nader beschreven dat door het ritueel deelnemers zich werkelijk deel gaan voelen van de werkelijkheid die wordt opgeroepen.

Ritueel handelen, *ritual action*, is volgens Grimes (2014) een handeling die een deelnemer uitvoert in het ritueel. In dit onderzoek wordt ritueel handelen niet benaderd als element binnen het ritueel zelf maar als een actieve vorm van handelen rondom rituelen. Het ritueel handelen in de uitvaart is in deze studie niet beperkt tot rituele voorstellingen ten overstaan van een publiek of de sociale gemeenschap, maar omvat ook rituele enceneringen in meer particuliere omstandigheden tussen het tijdstip van overlijden tot en met de crematie of begrafenis.

De rituelen handelingen tijdens een uitvaart vinden plaats in een liminale fase en vormen zo *rites of passage* (Van Gennep, 1909/1960) die een rituele transformatie mogelijk maken. Hertz (1907/1960; Metcalf & Huntington, 1991) omschrijft de drie identiteiten die deelnemen aan deze transformatie, te weten de nabestaanden, de ziel van de overledene en het lichaam van de overledene. Deze transformatie vindt niet vanzelf plaats, maar deelnemers aan een uitvaart worden uitgenodigd om hieraan deel te nemen. De intensiteit van deze uitnodiging tot rituele transformatie wordt bepaald door drie condities: de *structured performance*, *social collaboration* en *esthetic distance* (Wojtkowiak, 2018).

## Context van seculiere uitvaarten

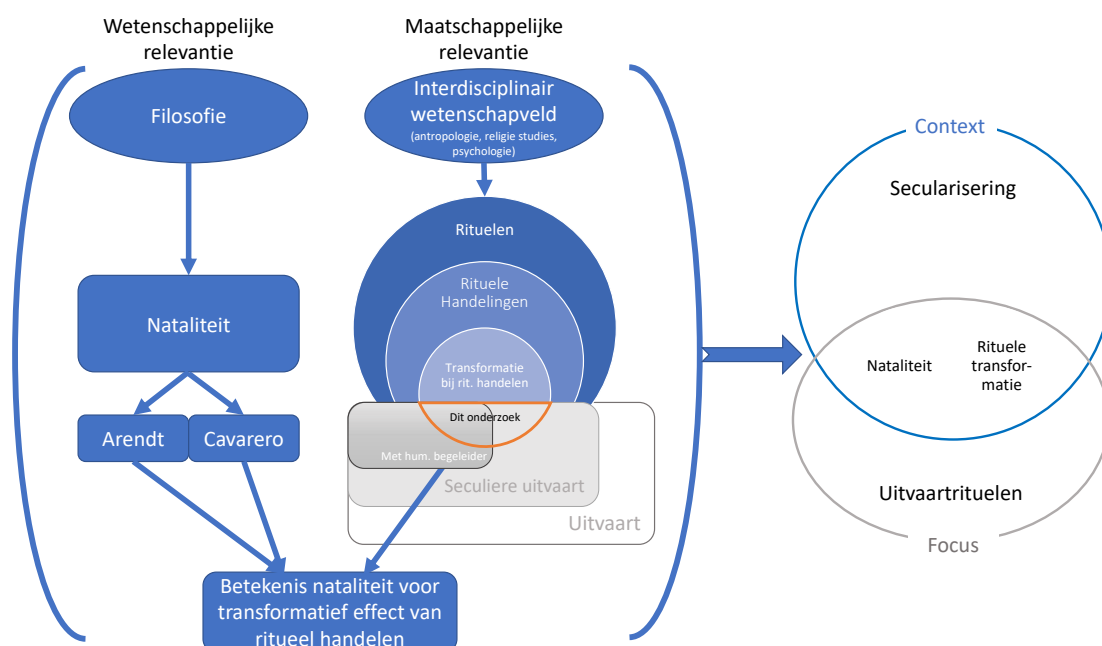
Secularisatie wordt in dit onderzoek opgevat in de lijn van denken van Charles Taylor. Hij beschrijft in zijn omvangrijke boek 'Een seculiere tijd' (2007/2010) onder andere dat ontkerkelijking niet verward moet worden met ongelovigheid, maar dat er veel meer sprake is van een 'ongrijpbaar aspect in het leven' dat altijd aanwezig is geweest en blijft en wat voorheen door kerken werd verklaard en in de huidige samenleving individueeler wordt beleefd. Secularisatie wordt opgevat als "een overgang van een samenleving waar geloof in God onbetwist en zelfs onproblematisch is, naar een samenleving waarin het wordt gezien wordt gezien als een van de mogelijkheden" (Taylor, 2007/2010, p. 3).

De kenmerken en inhoud van seculiere uitvaarten worden beschreven in hoofdstuk drie. De manier waarop er dit onderzoek over de uitvaart wordt gesproken gaat ervan uit dat de nabestaanden een liefhebbende, niet per se intense, relatie hadden met de overledene.

### 1.5 Opzet onderzoek, onderzoeksmethoden

Dit onderzoek bestaat uit twee delen. Het eerste deel van dit onderzoek is een filosofisch vergelijkend onderzoek naar het concept nataliteit uitgewerkt door Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016). Het tweede deel van dit onderzoek is een exploratief literatuuronderzoek naar het transformerende effect van ritueel handelen in context van seculiere uitvaarten.

**Figuur 1 . Literatuur onderzoeksopzet**



In figuur 1. is te zien hoe deze twee onderzoeksdelen op elkaar betrokken worden in de analyse en conclusie van dit onderzoek. Waarmee antwoord gegeven wordt op de hoofdvraag: *Welke betekenis heeft nataliteit voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten?*

Rituele studies is een interdisciplinair onderzoeksveld, zoektermen die daarvoor gebruikt zijn; *secular rituals, humanist funeral, secular funeral, personal funeral, death rituals*. Tevens is er literatuur gebruikt die door middel van *snowballing* (Patton, 1990) beschikbaar is gekomen.

## **1.6 Humanistische relevantie**

Nataliteit lijkt relevant voor de wijze waarop ook vanuit humanistisch naar het leven wordt gekeken. De humanistische levensbeschouwing gaat niet uit van bovennatuurlijke wezens die leven scheppen of van een letterlijk hiernamaals, in tegenstelling tot vele andere levensbeschouwingen (Schuhmann, Wojtkowiak, van Lierop, & Pitstra, 2020). Vanuit humanistisch perspectief kunnen mensen weliswaar ‘voortleven’ in herinneringen en in sociale en symbolische banden na de dood, maar ligt de focus nog steeds op het leven voor de dood, ons leven hier op aarde. Wojtkowiak en Schuhmann (2022) geven in hun onderzoek concrete ‘bouwstenen’ voor wat het concept nataliteit kan betekenen binnen humanistisch geestelijke verzorging. Dit onderzoek gaat verder in die lijn, aan de hand een concreet voorbeeld van ritueel handelen in seculiere uitvaarten wordt de betekenis van het concept nataliteit inzichtelijk gemaakt.

## **1.7 Leeswijzer**

In hoofdstuk twee wordt een filosofisch vergelijkend onderzoek gedaan aan de hand van de denker over nataliteit, Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016). In hoofdstuk drie wordt beschreven wat de betekenis van ritueel handelen in seculiere uitvaarten en welke transformerend effect die handelingen hebben. In hoofdstuk vier wordt er een analyse gemaakt wat nataliteit is in de uitvaart. Tenslotte wordt er in hoofdstuk vijf antwoord gegeven op de hoofdvraag: *Welke betekenis nataliteit heeft voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten?*

## Hoofdstuk 2 Nataliteit

In dit hoofdstuk wordt het concept nataliteit, het vermogen tot het maken van een nieuw begin, uitgewerkt. Hierin wordt inzicht gegeven in de betekenis van de term, de waarde die eraan wordt toegedicht en de maatschappelijke relevantie ervan.

Begonnen wordt bij Hannah Arendt die het concept nataliteit, als onderdeel van het menselijk handelen, introduceerde in haar werk *De Menselijke Conditie* (1958/2009). Vervolgens wordt het beeld van nataliteit verder uitgewerkt naar aanleiding van een tweetal werken van Adriana Cavarero, te weten *Stately bodies: Literature, philosophy, and the question of gender* (1995/2002) en *Inclinations: A critique of rectitude* (2014/2016). Cavarero neemt het denken van Arendt over nataliteit als inspiratie en uitgangspunt en gebruikt deze voor een opbouwend-kritische doorontwikkeling. Daarna worden de overeenkomsten en de verschillen in het beeld van nataliteit door Arendt en Cavarero belicht, waarna een afsluitende conclusie getrokken wordt over de betekenis en de waarde van het begrip nataliteit.

### 2.1 Nataliteit volgens Arendt

Hannah Arendt schreef in 1958 haar beroemde hoofdwerk *De Menselijke Conditie*, een verhandeling over de drie menselijke activiteiten die tezamen de *vita activa*, het actieve leven, vormen. Het betreft de drie activiteiten *arbeiden*, *werken* en *handelen*, deze drie activiteiten definiëren samen het menselijk bestaan op aarde (Arendt, 1958/2009).

De eerste term, *arbeiden* (*labor*), heeft betrekking op de biologische processen die het lichaam instandhouden, doen groeien en doen aftakelen. Het zijn de meest basale menselijke activiteiten, die in het teken staan van leven en dood, van nataliteit en sterfelijkheid, niet alleen van de mens als individu, maar ook van de menselijke soort als geheel. Ze trekt ook de vergelijking met dieren: *arbeiden* is iets biologisch noodzakelijks, voor de instandhouding van het bestaan. *Arbeiden* is volgens Arendt (1958/2009) het tegenovergestelde van vrij zijn, het is geen keuze om te arbeiden want die keuze is er niet. Zij noemt arbeiden ook wel het “slaaf zijn van de nood”(p.80). Het *arbeiden* is de fysieke uiting van de menselijke conditie van *het leven zelf* (p.15).

Als tweede gebruikt Arendt (1958/2009) het woord *werken* (*work*) om nog een menselijke activiteit aan te duiden. In de hedendaagse taal is werken vrijwel synoniem geworden aan arbeiden, Arendt bedoelt hier iets anders mee en legt uit dat beide woorden etymologisch een



totaal andere herkomst hebben (p.78). *Werken* heeft betrekking op het vorm geven aan de wereld om ons heen, het creëren van niet-natuurlijke en kunstmatige milieus en het produceren van producten, het tot stand brengen van kunstwerken in de breedste betekenis van het woord. Het werken zorgt voor een stukje onvergankelijkheid en continuïteit in ons eindige bestaan. Arendt verwijst ter verduidelijking (zonder referentie) naar een metafoor die Locke naar verluid gebruikte: werkende handen als onderdeel van een arbeidend lichaam. Het *werken* scheidt nieuwe creaties, staat aan het begin van een nieuwe inrichting van zijn omgeving. *Werken* is zo de uiting van de menselijke conditie van het *zijn in de wereld*.

Tenslotte *handelen* (*action*), de activiteit die zich rechtstreeks tussen mensen onderling afspeelt (Arendt, 1958/2009, pp. 15-16). Handelen kan bestaan en móet bestaan vanwege de pluraliteit van de mensheid, dezelfde pluraliteit die politiek bestaansrecht geeft. Het *handelen* ligt volgens haar ten grondslag aan het bestaan van politieke gemeenschappen en is de politieke activiteit bij uitstek. En hoewel er ook bij werken en bij arbeiden sprake is van een nieuw begin, van het ontstaan van een nieuw leven respectievelijk een nieuwe omgeving, is *handelen* volgens Arendt nauwer verwant aan het menselijk aspect van nataliteit dan de andere twee activiteiten. Zij beschrijft handelen als de effectuering van de menselijke conditie van nataliteit (p. 163), zoals het Griekse woord *archein* (vgl. het Engelse *action*) tegelijkertijd ‘beginnen’, ‘voorgaan’ en ‘regeren’ kon betekenen.

Het nieuwe begin, inherent aan iedere geboorte, kan zich aan de wereld slechts kenbaar maken krachtens het vermogen dat de pasgeborene bezit tot een opnieuw beginnen, dat wil zeggen tot handelen (Arendt, 1958/2009, p. 16)

Het *handelen* is zo de uiting van de menselijke conditie van *het zijn tussen de mensen*. Het vermogen tot *handelen* is in de ogen van Arendt (1958/2009) datgene wat de mens uniek maakt. In het dierenrijk kan arbeiden en werken worden waargenomen: de levenscyclus van plant en dier die zichzelf in stand probeert te houden en het vormgeven aan zijn omgeving, zoals een mier, een bever of een nestelende ooievaar dat doet. *Handelen* daarentegen vergt van degene die handelt, dat die zichzelf blootgeeft, op een manier die hij van zichzelf nooit zal waarnemen maar die enkel zichtbaar is voor de ander. Ze vergelijkt die zelfonthulling met een engeltje dat op je schouder zit. Dat engeltje, dat bij jou hoort, is zichtbaar voor degene die tegenover je staat en geeft kleur aan de woorden die je gebruikt, maar zelf zie je hem niet. Omgekeerd kan die zelfonthulling ook niet worden afgedwongen. Wie een vreemde ontmoet kan wel benoemen *wat* hij is, bijvoorbeeld man, lang of roodharig, maar *wie* die persoon is wordt pas zichtbaar uit de kanten die de vreemde van zichzelf toont in zijn handelen (p. 161).

Het *handelen* is de effectueering is van de menselijke conditie van de nataliteit en correspondeert zo met de geboorte. Daartegenover wordt in het *spreken* de effectueering van de menselijke pluraliteit zichtbaar. Als niet ieder mens verschillend was, dan was er ook geen reden tot spreken. Dan was alles vanzelfsprekend en waren er geen woorden nodig; waardoor ook geen ruimte was voor het individu om een nieuw, uniek begin te maken (p.163).

Omgekeerd is *handelen* zonder spreken ook niet mogelijk: zonder een stukje zelfonthulling zou de menselijke activiteit zijn menselijkheid verliezen. Dan zou die activiteit net zo goed kunnen worden uitgevoerd door een robot die uitvoering geeft zonder betekenis te geven. De activiteit op zich zou zonder spreken repeteerbaar worden, anderen zouden stil dezelfde verrichtingen kunnen uitvoeren zonder daar iets van zichzelf in te leggen. Dat zou automatisch de vraag oproepen, waarom zij die dan nog zouden uitvoeren. Zonder spreken verwordt een *handeling* tot *arbeiden* of *werken*; een handeling krijgt pas zin wanneer de kale activiteit gepaard gaat met een stukje openbaring van de persoon die hem uitvoert (p.163). Daarom is *handelen* ook geen eenzijdige activiteit. Door iets te onthullen over zichzelf, brengt de handelende mens ook een verandering teweeg in of voor de mensen om hem heen (p.174).

*Arbeiden* en (vooral) *werken* staan in het teken van het aanbrenge van grenzen, van structuur en het verschaffen van zekerheid. Het is een poging om voor het voortbestaan van de mens en/of van zijn omgeving te zorgen. Het *handelen* doorbreekt de voorspelbaarheid, doordat ieder persoon uniek is. Daardoor is het nieuwe begin dat hij of zij kan maken ook uniek, juist vanwege die eigen positie als mens tussen de mensen. En zo zal die handeling ook een onvoorspelbare kettingreactie bij de ander opwekken (p.17), waarmee *handelen* de sleutel is om te kunnen ontsnappen uit een schijnbaar vastliggende stroom van oorzaak en gevolg.

Kennis en natuurwetenschappen, zo schrijft Arendt (1958/2009), is zich geleidelijk gaan richten op de vergankelijkheid, op de absoluut aantoonbare zekerheid het onvermijdelijke einde en leidt tot een zoektocht naar manieren om de weg naar vergankelijkheid te veraangenamen of voorspelbaar te maken (p. 227). En dat is volgens Arendt ook deels terecht: het enige dat vaststaat bij ieder die geboren wordt, is dat die ook weer zal sterven. Maar daarmee is niet het hele verhaal van de mens verteld: ook al is het een gegeven dat ieder mens die geboren wordt ook weer eens zal sterven, de mens is niet geboren *om* te sterven maar juist om een nieuw begin te maken, om te ontsnappen aan het pad dat een rechte lijn volgt van ontstaan tot dood en zijwegen te bewandelen, om in het besef van de eigen eindigheid, een nieuw begin te maken van iets dat voortduurt nadat onze eigen tijd is geweest (p. 228).

Daarmee wijkt *handelen* fundamenteel af van alle andere processen die door de

natuurwetenschappen worden beschreven, net zoals het afwijkt van de activiteiten van de werkende ambachtsman en de arbeidende mens die weliswaar een nieuw begin maken, maar altijd één die nuttig of nodig is, en daarmee niet volkomen vrij (p. 147). Arendt (1958/2009) noemt de onvoorspelbaarheid van het handelen en van de gevolgen daarvan een wonder: “het oneindig onwaarschijnlijke dat dagelijks plaatsvindt” (p. 228).

Geboortelijkheid is zo de preconditione voor het onbegrensde, onvoorspelbare *handelen* dat een nieuw begin mogelijk maakt, los van de (natuur)wetten en de repeterende cyclus van oorzaak en gevolg. Waar bij *werken* aan de menselijke omgeving een dynamiek bestaat van bouwen en vernietigen, zo is de *handelende* mens in staat om op een zonde geen vanzelfsprekende wraak of afwijzing te laten volgen, maar een nieuw begin te bepalen door de ander vergeven (p. 222). Juist in vergeving is de dynamiek van de wederzijdse zelfonthulling goed zichtbaar: wat gedaan is wordt vergeven vanwege wie het gedaan heeft. Een keuze tot vergeving kan alleen gemaakt worden in vrijheid en uit liefde, het is een waagstuk dat niet onder dwang of noodzaak tot stand kan komen. En juist in de liefde is niet *wat* iemand is, maar *wie* diegene is de aanleiding voor verreikende zelfonthulling. In de liefde besluiten mensen om samen nieuwe verbanden aan te gaan die noch voor de persoon zelf voorspelbare gevolgen zullen hebben, noch door de omgeving opgelegd kunnen worden. In die zin is liefde een ultieme uitingsvorm van de menselijke vermogen tot het maken van een nieuw begin (pp. 223-224).

Deze onvoorspelbaarheid is volgens Arendt (1958/2009) niet alleen een mogelijkheid, maar zelfs onvermijdelijk. Met het vermogen om een nieuw begin te maken dat een onvoorspelbaar effect heeft op de ander, heeft de mens het vermogen om af te wijken van de rechte lijn van oorzaak en gevolg, bijvoorbeeld door te vergeven. Regels en afspraken zijn in haar ogen dan ook niet bedoeld om de toekomst vast te leggen en een bepaalde uitkomst af te dwingen, maar zijn slechts als “eilandjes van voorspelbaarheid en wegwijzers naar betrouwbaarheid” in de oceaan van menselijke activiteit (p. 226). Wie toch probeert om meer zekerheid en vastigheid te bereiken door strikt aan één weg en één uitkomst vast te houden, verliest volgens Arendt (1958/2009) de cohesie met zijn omgeving. Want die omgeving laat zich niet op hetzelfde moment, om dezelfde reden en op dezelfde wijze, zijn *handelen* laat voorschrijven. Juist de menselijke pluraliteit, die zo bepalend is voor het handelen, zorgt voor een noodzakelijke onvoorspelbaarheid. Die onvoorspelbaarheid uit het handelen maakt ons als mensen uniek en zorgt ervoor dat, wanneer die regels verder gaan dan het bieden van houvast, er altijd wel iemand tegen die regels en zekerheid in gaat.

Het besturen van een land, door regels te stellen aan werken en arbeiden, is een taak die is weggelegd voor bestuurders. Dit besturen, door het stellen van wetten en regels, moet volgens Arendt (1958/2009) gericht zijn op het creëren van een veilige, vrije ruimte waarbinnen het *handelen* kan plaatsvinden. De politiek, de ultieme vorm van *handelen* in Arendt's ogen, moet echter wegblijven van het reguleren van dit *handelen* zelf, omdat dat gedoemd is te worden afgewezen door de onvoorspelbaar *handelende* onderdanen. Gezagsdragers kunnen door deze paradox tot wanhoop worden gedreven en van teleurstelling naar teleurstelling regeren. Toch biedt deze onvoorspelbaarheid, het vermogen tot het maken van een nieuw begin, aan de *handelende* mens juist toegang tot geloof en hoop in een wereld die gedragen lijkt te worden door voorspelbaarheid en grenzen (Arendt, 1958/2009, p. 175, 178-179).

### **2.1.1 Beschouwing van Arendt**

Arendt (1958/2009) beschrijft dat de menselijke conditie van nataliteit een handelen vereist *ten overstaan van de ander*, niet *met de ander*. Hoewel zij de aanwezigheid van de ander als een randvoorwaarde beschrijft, is de ander toch in eerste instantie een ontvanger. Het handelen kent volgens haar twee fases, als twee kanten van dezelfde medaille: eerst een beginnen en daarna een meemaken, een volbrengen. Hoewel het volbrengen in voortdurend contact met anderen plaatsvindt, is het maken van een begin met handelen een individuele actie, waardoor die ander wordt uitgenodigd om zelf ook te handelen ten overstaan van de eerste persoon. Arendt houdt dat vol, zelfs wanneer ze beschrijft (p. 174) hoe de ander het handelen van die persoon waarneemt en daar zelf weer naar handelt, waaruit een nieuwe uiting het diens nataliteit volgt. Nataliteit móet in haar ogen misschien ook wel individueel zijn, omdat het de spontaniteit, het onverwachte en het aspect van onvoorspelbaarheid met zich meebrengt, als tegenovergestelde van het bedachtzame, de consensus, de rede.

Hoewel de term nataliteit nauw verwant is aan geboortelijkheid, neemt Arendt niet de menselijke geboorte als uitgangspunt voor haar beschrijving van het concept nataliteit, maar blijft ze abstract. De natuurlijke geboorte kan volgens haar gezien worden als *arbeiden*, in de zin van het zorgen voor het voortbestaan van de menselijke soort (p. 98), terwijl zij nataliteit alleen nadrukkelijk verbindt met de menselijke activiteit van het *handelen*, mogelijk gemaakt door te spreken (p. 161). Zo beschrijft zij consequent de geboorte als een abstracte gebeurtenis, waarvan het belang van het ontstaan van een nieuw beginnend mens groter is dan de feitelijke, fysieke of zelfs menselijke ervaring. Op de laatste pagina's van het hoofdstuk over *handelen*, wanneer Jezus van Nazareth zijn opwachting maakt, hoopt de lezer wellicht op een parallel met de onbevleete ontvangenis door Maria, als illustratie van het abstracte

concept nataliteit. Maar dat is niet waar Arendt op doelt: ze beschrijft hoe Jezus het kunnen vergeven vergeleek met het meer algemeen kunnen voltrekken van een wonder. Zo plaatste Jezus als eerste volgens Arendt de concepten nataliteit, vergeving en wonderen niet alleen op één lijn, maar bracht hij deze ook binnen het bereik van de mens. Vergeving als het menselijk vermogen tot het voltrekken van een wonder, waarmee hij een nieuw begin maakt (p. 229).

Arendt (1958/2009) beschouwt de mens als *anders* en *verschillend*: *anders* dan de natuur om hem heen, terwijl tegelijk iedereen *verschillend* is van elk ander mens. Maar in dat *verschillend* zijn zit ook weer de gelijkwaardigheid verscholen die zo essentieel is voor Arendt: ieder mens kan met ieder ander vergeleken worden omdat ze gelijkwaardig zijn en wie die vergelijking maakt, zal zien dat de ander tegenover hem *verschillend* is door zijn constante vermogen een nieuw begin te maken, maar niet *anders* is. (p. 161). Telkens wanneer zij het concept nataliteit op deze manier invulling geeft, neemt Arendt een referentie naar de filosofische denkers uit de Oudheid en blijft zo op een hoog abstractieniveau. Terwijl het concept nataliteit zo essentieel is voor onze menselijke identiteit, zijn oorsprong kent in de (eerste) geboorte die ieder mens doormaakt, beperkt Arendt zich tot het feit *dat* er een nieuw leven is ontstaan en daarmee een nieuwe handeling van een toekomstig volwassene teweeg is gebracht. Nataliteit is dat er een nieuw leven *verschijnt*, in haar (Arendt 1958/2009) woorden:

Daarin onderscheiden mensen zich van elkaar, in plaats van alleen maar anders of verschillend te zijn; daarin verschijnen mensen aan elkaar, niet als fysieke objecten, maar als mensen. Dit aan elkaar verschijnen berust [...] op ‘beginnen’, het zetten van een eerste stap, maar het is een stap waarvan geen enkel menselijk wezen kan afzien en tegelijk menselijk blijven (p. 161).

De vraag wat het moment van geboorte zelf betekent in het licht van de menselijke conditie van handelen, welke betekenis het fysieke lichaam heeft of hoe de pasgeborene zich verhoudt tot zijn gevestigde en volwassen omgeving, levert een spanning op in de tekst van Arendt (1958/2009). Zij benoemt die relatie met de fysieke geboorte, wanneer zij het concept nataliteit aan het einde van het hoofdstuk over *handelen* samenvat: “Het is, met andere woorden, het geboren worden van nieuwe mensen en het maken van een nieuw begin, de handeling waartoe zij uit kracht van geboorte in staat zijn” (Arendt, 1958/2009, p. 229). In ieder geval vormt de fysieke geboorte een aanleiding om de tweede geboorte in het latere leven te denken in het concept nataliteit (p. 98, pp. 228-229). Ook later benadrukt Arendt dat de mens in staat is tot het veroorzaken van een nieuwe begin, juist omdat zij in de wereld verschijnen bij de gratie van de (fysieke) geboorte (Arendt, 1963/1990, p. 211), maar licht

deze relatie verder weinig toe. Latere denkers als bijvoorbeeld Cavarero (1995/2002; 2014/2016) probeert deze spanning te onderzoeken en met meer acceptatie op de fysieke geboorte, het concept nataliteit te verrijken.

## **2.2 Nataliteit volgens Cavarero**

Eén van de hedendaagse denkers die bekend staat geïnspireerd te zijn door Arendt, is de feministische filosofe Adriana Cavarero. Hoewel zij in enkele publicaties rechtstreeks verwijst naar het werk van Arendt, is het vooral indirect dat zij in haar werk de thema's van Arendt volgt en verder uitwerkt. (Söderbäck, 2018). In deze paragraaf wordt inzicht gegeven in hoe Cavarero nataliteit ziet vanuit een context van onvermijdelijke lichamelijke en een historisch masculiene associatie met de dood.

In paragraaf 2.2.1 zal worden beschreven hoe Cavarero (1995/2002) ingaat op nataliteit in haar boek *Stately bodies: Literature, philosophy, and the question of gender*. Paragraaf 2.2.2 beschrijft het denken van Cavarero (2014/2016) over nataliteit in *Inclinations: A critique of rectitude*.

In paragraaf 2.2.3 wordt uitgebreider beschreven hoe Cavarero betekenis verleent aan nataliteit aan de hand van twee voorbeelden. Ten eerste beschrijft Cavarero (1995/2002) een hermeneutische applicatie van nataliteit in *La Tumba de Antigone*, een variatie op Sophocles' Antigone, geschreven door de gerespecteerde Spaanse filosofe María Zambrano. Ten tweede wordt beschreven hoe Cavarero (1995/2002) aan de hand van het concept van 'de twee lichamen van de Koning' een manier beschrijft om uit de schijnbare tegenstelling tussen nataliteit en mortaliteit te komen, waarin ook de meer vrouwelijke associatie met de geboorte een gelijkwaardige plaats heeft.

### **2.2.1 *Stately Bodies*: een verkenning van het androcentrische beeld van leven en dood**

In *Stately Bodies* analyseert Cavarero (1995/2002) aan de hand van Sophocles en Shakespeare het gebruik van het menselijk lichaam als metafoor voor politiek, wet en staat. Door te focussen op de fictieve, vrouwelijke figuren uit Sophocles' Antigone en uit Shakespeares Hamlet en met verwijzingen naar diverse andere toneelstukken, beschrijft ze het dualisme tussen lichaam en geest dat centraal is komen te staan in het Westerse denken. Ze analyseert dat de vrouw in een tegenoverliggende positie is gemanoeuvreerd van lichamelijke non-politiekheid en daarmee eigenlijk irrelevant is geworden. Met name in haar beschrijving en analyse van Antigone en dan nog met name de rol van Ophelia, wordt het denken van Cavarero over nataliteit duidelijk.

Het denken over het lichaam als aparte entiteit naast de geest kent, volgens Cavarero, zijn oorsprong bij Plato. Plato benoemt de ziel (de psyche) als datgene wat de mens onderscheidt van andere wezens, die in de mens het lichaam (de soma) aanstuurt: “The body is merely a carnal vessel for the sojourn on earth” (Cavarero, 1995/2002, p. 21). In *Timaeus* beschrijft Plato vervolgens via wat we tegenwoordig ‘reverse engineering’ zouden noemen, hoe de mens via drie geboorten tot zijn huidige vorm is gekomen: allereerst als man geboren uit de handen van de demiurg, als het perfecte prototype van de mens, vervolgens de tweede geboorte waarin de imperfecte, deugdeloze man een metamorfose ondergaat tot vrouw of dier, waarna pas de derde, fysieke geboorte plaats moet vinden die daadwerkelijk tot voortplanting tussen mensen leidt.

Het is deze eerste kijk op het ultieme lichaam, die ook tot op heden nog de metafoor vormt wanneer het lichaam wordt aangehaald om de samenstelling en werking van de staat, of organisaties in het algemeen, te beschrijven. Een statisch beeld van een onvergankelijk lichaam van een ideale man, nooit geboren noch sterfelijk, domineert deze metafoor; een meer organische en cyclische kijk op de materie zoals Polibius hem zag, heeft nooit voet aan de grond gekregen, zo constateert Cavarero (1995/2002, p. 111) Deze natuurlijke, meer realistische en minder geïdealiseerde metafoor heeft zowel voor- als nadelen in het weergeven van de politieke, statelijke werkelijkheid. Een organische blik biedt van nature een dynamisch evenwicht en continuïteit en een goed en rechtvaardig model voor politiek, maar het brengt onvermijdelijk ook de kanten aan het licht die het stabiele voortbestaan bedreigen.

Beginnend met de vergankelijkheid van het vlees, erkent dit model een levenscyclus die, *van nature*, niet alleen het risico van ziekte met zich meedraagt, maar ook het moment van geboorte, de kwetsbaarheid van de kinderjaren, het verzwakken op oudere leeftijd, en de afsluitende dood (Cavarero, 1995/2002, p. 112).

Maar wie de metafoor doortrekt en op zoek gaat naar de geboorte van een politiek systeem, komt met lege handen thuis. Het androcentrische denken, dat volgens Cavarero leidend is in de politiek, laat een zo vrouwelijke ervaring als het voortbrengen van een kind eenvoudigweg niet toe in de metafoor. In het mannelijke perspectief wordt *het zelf* bepaald door zijn verhouding tot de dood, daar waar een vrouwelijk perspectief juist eerder de geboorte centraal stelt bij de identificatie van *het zelf*. En zelfs in een voorbeeld van de gezaghebbende Fortescue (Cavarero, 1995/2002, p. 113) komt dit terug. Fortescue schreef over de embryonale fase van de staat, waarbij het volk de staat voortbrengt met één persoon aan het hoofd: de koning als psyche, die het lichamelijke volk aanstuurt. Maar zelfs daar is het de

androcentrische oriëntatie die het narratief bepaalt. Het is het narratief van een onvergankelijke, niet aan ontwikkeling of verval onderhevige metaforisch mannelijk lichaam dat weliswaar ziek kan worden, behandeld en genezen, maar het sterven niet onder ogen hoeft te zien noch ooit geboren is. En hoewel Cavarero (1995/2002) erkent dat het onvergankelijke lichaam een waardevolle rol kan spelen in de lichamelijke politiek (body politic), stelt zij vast dat de metafoor hiermee niet compleet is. Voor een accurate weergave zijn twee lichamen nodig: het natuurlijke lichaam dat geboren wordt, zich ontwikkelt en weer aftakelt, naast het onvergankelijke, perfecte lichaam dat ontstaan is zonder geboorte en nooit zal sterven. Die weergave wordt het meest zichtbaar in de manier waarop wordt omgegaan met de sterfelijkheid van koningen, die tijdens hun leven de rol van eeuwigdurend hoofd van de staat vervullen.

### **2.2.2 *Inclinations*: lichamelijkheid als voorwaarde**

In haar meer recente werk *Inclinations*, waarin opgenomen het hoofdstuk ‘A Child Has Been Born unto Us’ dat ook apart werd gepubliceerd (Cavarero, Guslandi, & Bruhns, 2014), slaat Cavarero (2014/2016) een meer expliciete brug naar het werk van Arendt (1958/2009) en het denken over nataliteit, voortredenerend op haar analyses uit *Stately Bodies* (Cavarero, 1995/2002). In dit boek gaat Cavarero (2014/2016) in op het klassieke beeld van de ‘homo erectus’, het narratief van het rechtopstaan als ideaal of succesbeeld in morele en politieke discussies. Dit narratief is vanuit een androcentrisch beeld ontstaan, Cavarero zet hier vanuit het feminiene perspectief een mensbeeld tegenover dat naar de ander toe neigt, onderbouwd met passages van filosofen als Plato, Thomas Hobbes en Hannah Arendt, vergezeld door kunstenaars en schrijvers.

Cavarero’s visie op nataliteit wordt zichtbaar wanneer zij verder gaat op haar analyse van het androcentrische mensbeeld van de perfecte, ongeboorte en onvergankelijke volwassen man. Ook, of juist, in het scheppingsverhaal van Adam en Eva is er sprake van volwassenen die gecreëerd tot aarde komen. Verwijzend naar Kant benoemt ze de spil waar alles in de individualistische doctrine om draait: autonomie.

Opgebouwd als zelfvoorzienend en zelfgeleidend, radicaal autonoom, zelfomhullend, verticaal georiënteerd en recht, kan het moderne individu verbindingen, schulden en afhankelijkheden principieel niet uitstaan. (Cavarero, 2014, p. 119)

Met de taal aan haar zijde, beargumenteert Cavarero dat het geen toeval is dat het woord ‘recht’ in zoveel talen zowel de betekenis van ‘niet schuin’ heeft als van ‘juist, correct’, zoals



het Franse *droit*, het Engelse *right* en het Italiaanse *retto*. Ze wijst erop dat het narratief in de samenleving stilzwijgend het ideaal hanteert van een metaforisch rechtopstaande mens. Die mens ziet onbuigzaamheid als deugd, waarbij het politieke handelen zich op gelijkwaardig, horizontaal niveau afspeelt en waarbij ondergeschiktheid als onwenselijk wordt gezien.

Dit is volgens Cavarero (2014/2016) de reden waarom de jongste fase van kind-zijn, van totale afhankelijkheid, in de theorie alleen gezien kan worden als een ‘staat van imperfectie’ die het kind moet zien door te komen op zijn ontwikkeling richting perfectie. Die beginfase is zo al even oninteressant en irrelevant als de eigenlijke geboorte. Maar in de ogen van Cavarero is de geboorte en de totale afhankelijkheid die erop volgt allesbehalve irrelevant, noch onpersoonlijk zoals Arendt (1958/2009) het benadert.

### **2.2.3 Cavarero over Arendt**

Cavarero (2014/2016) weerlegt de woorden van Arendt niet en is verdraagzaam naar de volgens haar overduidelijke onvolkomenheden in haar werk (p. 108). Ze benoemt ontbrekende verwijzingen en onjuiste citaten, waaronder het meest prominent het bijbelcitaat in de afsluitende zin van haar hoofdstuk over handelen. ‘*A child has been born unto us*’ citeert Arendt uit de Psalmen, hoewel die tekst überhaupt niet letterlijk zo voorkomt in de gangbare bijbelvertalingen; een tekst die erbij in de buurt komt (*‘for to us a child is borne’*) is slechts te vinden in het Bijbelboek Jesaja. Cavarero (2014/2016) doet deze omissies niet af als fouten maar zoekt naar een begripvolle verklaring die de keuze voor deze grove citaten rechtvaardigt vanuit het perspectief van Arendt. Een verwijzing naar een uitspraak van de profeet Jesaja zou volgens Cavarero hebben gebotst met de ontranscendeerbare grenzen van de het handelen tussen mensen waarbinnen Arendt het concept nataliteit plaatst; de Psalmen zijn van zichzelf al beter vatbaar voor seculiere beschouwing. Zo heeft ook de formulering ‘*to us*’ een duidelijke transcendente beweging in zich, waar Arendt de geboorte juist ziet als iets wat zich *tussen de mensen zelf* afspeelt, wat tot uitdrukking komt in ‘*unto us*’. (Cavarero, 2014/2016, p. 108).

Cavarero (2014/2016) gaat van deze analyse naadloos verder met het beschrijven van een aanvullend narratief op nataliteit vanuit haar eigen perspectief. Ze beschrijft de geboorte als de ultieme, allereerste verschijning van de mens als een afhankelijk wezen. De pasgeborene, omringd door anderen die niet star en rechtop vasthouden aan hun eigen rechte lijn, maar juist vooroverbuigen en zich aanpassen om het nieuwe kind te verzorgen en te helpen opgroeien. Een kind dat na de geboorte zelf kwetsbaar en hulpeloos is en niet vast kan houden aan een

eigen lijn, maar moet meebewegen met zijn of haar omgeving. En in tegenstelling tot de dood is die afhankelijkheid er bij de geboorte altijd: in eenzaamheid sterven is denkbaar, maar geboren worden gebeurt altijd in het bijzijn van de ander. Waar Arendt (1958/2009) de abstracte geboorte, het verschijnen aan de ander als uitgangspunt neemt, daar wijst Cavarero op de fysieke geboorte die volgens haar wel degelijk ook waardevolle inzichten biedt in het vermogen van opnieuw beginnen. Een gebeurtenis die niet alleen emotioneel en abstract, metafysisch beschreven kan worden, maar waarin tederheid een haast vanzelfsprekende rol hoort te hebben. (Cavarero, 2014/2016, pp. 115-116)

En waar bestaande theorieën zoals Locke's *Second Treatise on Civil Government* en Augustine's *City of God* volgens Cavarero soms nog ruimte bieden aan deze positie van het kind, concludeert zij dat in filosofische beschouwingen totaal gezweven wordt over de volgende, onvermijdelijke conclusie: de rol van de moeder (Cavarero, 2014/2016, pp. 118-119). Wie dit perspectief kiest ziet dat de moeder ook bepalend is, maar niet recht is of star. Zowel gedurende de fysieke zwangerschap als daarna in haar doen en laten is de moeder geneigd naar de behoeften van het kind. Het kind dat zich niet bewust is van zijn oorsprong en nog een verbinding moet aangaan met zijn omgeving. Cavarero vindt hierin steun bij Emmanuel Lévinas (Cavarero, 2014/2016, p. 12) die meer algemeen opmerkt dat de mens allereerst gedefinieerd wordt door hoe hij zich verhoudt tot de heterogene groep mensen om zich heen, en pas chronologisch daarna, door zijn eigen activiteit.

Het egoïstische model van de op zichzelf staande man dat al zolang heeft gedomineerd<sup>1</sup> is in die zin stigmatiserend en egocentisch. Het biedt geen ruimte voor een stilistisch beeld als dat van de moeder die gebogen staat over haar kind. Juist omdat het een zo stilistische weergave is van alles wat in haar ogen essentieel is aan het concept nataliteit, het nieuwe begin, is het zo'n overtuigend argument tegen het heersende idee dat een verticale houding het ideaal is (Cavarero, 2014/2016, p. 129). Daarmee verliest het verticale mensbeeld aan geloofwaardigheid en aan houdbaarheid. Nataliteit, het nieuwe begin en alle radicale of minder radicale verandering die dat met zich meebrengt zou volgens Cavarero dus het startpunt moeten zijn voor een nieuwe ontologie van kijken naar de mens.

---

<sup>1</sup> Cavarero noemt Plato, Hobbes, Locke en Kant maar ook Augustine, Anselm en Thomas

## **2.3 Antigone en de twee lichamen van de Koning**

### **2.3.1 Zambrano's Antigone: de wedergeboorte van de tragisch deugdzame heldin**

Een heldere beschrijving van hoe Cavarero dit concept nataliteit voor zich ziet, vinden we terug in haar haast liefdevolle omschrijving van de bewerking die María Zambrano maakte op de rol van Antigone, weg van de oorspronkelijke tekst zoals geschreven door Sophocles. Cavarero (1995/2002) leidt dit deel van haar boek in met de beschrijving: "All things considered, the book's appendix appendix is only true and heartfelt counter melody I offer to the stories sung in the rest of these pages" (p. xiii).

De scene beschrijft hoe de deugdzame Antigone door haar familie levend wordt begraven, zonder zonde maar als gevolg van de zonden van haar familie. Maar waar Sophocles haar uiteindelijke zelfdoding in haar kist beschrijft als een snel, tragisch offer, beschrijft Zambrano dit moment als een keuze vanuit vertrouwen, moed en wijsheid, waarmee haar fysieke bestaan eindigt maar haar werkelijke leven niet eindigt. In haar ogen is het leven een onuitwisbaar bestaan, een entiteit groter dan het individu die ontspringt uit de alomvattende waarheid. Vanuit die alomvattende waarheid kan het individu zijn eigen levensbestemming krijgen en gewaarworden, die verder gaat dan de arrogantie van pure, zelfvervullende ratio van het ego, die in het stuk vertegenwoordigd wordt door de familie van Antigone. Een waarachtigheid die alleen zichtbaar wordt voor diegene die bevend en weerloos de confrontatie aangaat en wie in staat is al zijn kennis te ontstijgen (Cavarero, 1995/2002, p.189).

De opoffering van het opgeven van haar eigen leven is voor Antigone noodzakelijk om de openbaring die daarop volgt te kunnen bereiken. Zambrano geeft Antigone dan ook veel meer tijd om in wijsheid en overdenking door eigen keuze te sterven, in plaats van de snelle dood die Sophocles haar toedicht. Ze overdenkt in de eenzaamheid van haar kist het lot dat ze van haar familie heeft gekregen, en ze moet de eenzaamheid, leegheid en pijn accepteren om de werkelijkheid te zien dagen. Zo accepteert Zambrano de wreedheid van haar eenzame sterven en opent haar ogen voor al het leed dat haar in haar verdere leven bespaard zal blijven.

Hier begint het tweede deel, waarin Antigone gewend is aan geraakt aan het donker en ze haar levende begraving herkent: in die donkere, omsloten ruimte alsof ze weer in de baarmoeder zit, ervaart ze een tweede geboorte. Het is een geboorte in de metafysische waarheid, waarin ze zichzelf voor het eerst ziet voor wie ze werkelijk is: een waardige vrouw, die het leven zo deugzaam heeft geleefd onder het juk van haar zelfzuchtige familie dat alleen zij een waardig offer is voor de familie.

Voor Zambrano kan een mens alleen door een echte tweede geboorte tot een staat van verlichting komen. Tenminste, ze zou dat kunnen als die niet gehinderd werd door het fysieke bestaan. De mens kan alleen hopen goed te leven in de spanning tussen geboorte en bestaan, waarin het bestaan het individu mogelijk maakt, maar de geboorte de onbelemmerde onderdompeling in het leven zichtbaar maakt (Cavarero, 1995/2002, p. 193) Een nieuwe geboorte die Antigone bij uitzondering al meemaakt in haar afscheid van het leven. Terwijl zij levend begraven is in haar eigen graf en kiest voor haar eigen dood, maakt ze een transitie door die voor de meesten van ons in deze ultieme vorm onbereikbaar, maar in minder intense vorm tegelijk onvermijdelijk is. Onvermijdelijk, want de mogelijkheid tot het maken van een nieuwe start maakt ons tot mens.

### **2.3.2 De twee lichamen van de koning**

Naast de tegenstelling van geboorte en sterven die in de passages van Cavarero (1995/2002) continu terugkomt, introduceert zij nog een derde dimensie: naast geboorte en sterven ook het voortbestaan. Dit laatste aspect komt het mooiste tot uitdrukking in de passages over de twee lichamen van de Koning en de koninklijke graftombe. Cavarero beschrijft de paradox van het lichaam als metafoor voor de staat, waarin de Koning het hoofd van de staat is. De Koning is een bijzonder onderdeel van de *stately body* metafoor: het hoofd van de staat is het enige deel van de *stately body*-metafoor dat ook in het werkelijke leven fysiek bestaat. Alle andere lichaamsdelen uit de metafoor beschrijven het abstracte lichaamsdeel wel een onderdeel van het bestuur maar is niet zelf zichtbaar. De lange arm van de wet staat bijvoorbeeld symbool voor de rechterlijke macht, maar het lukt niet om iemand of een groep aan te wijzen die samen die lange arm volledig vormen. De Koning bestaat daarentegen wel als politiek lichaam dat onlosmakelijk samenvalt met de belichaamde politiek. Hij en hij alleen is het hoofd van de staat, de koning is de metafoor en de fysieke persoon tegelijk. En in die rol is de Koning iemand die niet als Koning is geboren maar in die rol wel degelijk sterfelijk is. Juist op het moment van het lichamelijke sterven van de Koning is het niet meer genoeg om te kijken vanuit het perspectief van enkel geboorte en dood, van begin en einde. Hoewel de Franse uitdrukking ‘le roi est mort, vive le roi!’ en de grandeur van de koninklijke tombes uit de 19<sup>e</sup> eeuw meer bekend zijn, komt nataliteit, de nieuwe geboorte in het voortbestaan, het beste in tot uiting in de Engelse traditie.

In deze traditie, die teruggaat tot de uitvaart van King Edward II (1327) wordt het duale lichaam van de Koning expliciet vormgegeven. In de rouwstoet wordt de Koning op twee manieren meegevoerd en aan het publiek getoond: het fysieke, overleden lichaam in de kist,

met parallel daarnaast een beeltenis van de Koning in vol ornaat als om het publiek te tonen dat de Koning, het politieke lichaam, nog onverminderd voortbestaat. (Cavarero, 1995/2002, pp. 116-119). Een realiteit die bevestigd wordt door de kroning van het nieuwe staatshoofd, onmiddellijk na de uitvaart van de Koning. Als een feniks herrijst de Koning uit zijn dode lichaam, een symboliek die sinds Elisabeth I ook als feniks zichtbaar terugkomt in het wapen van de Kroon. Een nieuw begin waarin het instituut van de Koning voortbestaat, maar waarin de Koning tegelijk een nieuwe start maakt en een eigen invulling kan gaan geven aan het politieke lichaam dat al lang bestond.

## **2.4 Overeenkomsten tussen Arendt en Cavarero**

Al stammen ze uit een andere periode, met een ander tijdsbeeld, andere maatschappelijke thema's en een andere culturele achtergrond, toch zijn er grote overeenkomsten tussen het beeld dat Cavarero (1995/2002; 2014/2016) schetst van nataliteit ten opzichte van Arendt's (1958/2009) beschrijving. Hierbij moet worden opgemerkt dat, door de circa 50 jaar die beide denkers scheidt, Cavarero wel de gelegenheid heeft om op Arendt te reflecteren maar dat Arendt omgekeerd die mogelijkheid niet heeft gehad. Het beeld van de overeenkomsten en de verschillen tussen beider opvattingen is dus noodzakelijkerwijs gekleurd; Arendt's analyse van de menselijke pluraliteit maakt het denkbaar dat zijzelf tot andere conclusies, overeenkomsten en verschillen zou komen. Opmerkelijk is verder dat Cavarero (1995/2002) haar meest expliciete bijdrage aan het begrip nataliteit opbouwt aan de hand van María Zambrano, een tijdgenoot van Arendt.

Dat er grote overeenkomsten zijn tussen het denken van Cavarero en Arendt wordt direct duidelijk: Cavarero stelt zich weliswaar kritisch op ten opzichte van Arendt's teksten maar weerlegt die nauwelijks, ze richt zich op een aanvulling en is barmhartig tegenover onvolkomenheden in het werk van Arendt, bijvoorbeeld waar het gaat om het onzorgvuldig (Locke) of onjuist (Bijbelcitaat) citeren wat normaal gesproken een wetenschappelijke hoofdzonde is (Cavarero, 2014/2016, p. 108). Hiermee maakt Cavarero duidelijk niet de confrontatie te zoeken maar juist voort te willen bouwen op het werk dat haar voorgangster verrichtte.

De overduidelijke overeenkomst tussen beide, is dat zij nataliteit beschouwen als het vermogen tot het maken van een nieuw begin, een menselijk vermogen dat wat hen betreft belangrijk is en ondergewaardeerd wordt in het hedendaags denken dat gefocust is op de dood. Beide zien in de natuurlijke geboorte, het kind dat op aarde komt, een voorbeeld van

een handelen dat de mens ook later in zijn leven kan herhalen. Ook halen zij Bijbelverhalen aan over de schepping van Adam en Eva, om te illustreren hoe nataliteit ook daar al zichtbaar is in het maken van een nieuw begin op aarde.

Het vermogen tot het maken van een nieuw begin is volgens beide geen vrijblijvende mogelijkheid waar de mens voor kan kiezen, maar een noodzakelijke vaardigheid die moet worden toegepast om te kunnen komen tot een menswaardig bestaan; vanuit een mensbeeld van 'zijn tussen de mensen' waarin het egocentrisch of eenzaam handelen weliswaar een nut kan hebben, maar niet volstaat.

Het *handelen* bestaat niet zonder de ander, nataliteit is een ontwikkeling in de verhouding van de mens tot zijn medemens. Door de eigen kwetsbaarheid te onderkennen, door zelfonthulling en door het vanzelfsprekende eigenbelang te herkennen en daaraan voorbij te gaan, ontstaat er ruimte voor dat nieuwe begin. Dat vraagt om een stuk onzelfzuchtigheid en relativering die beide denksters in de wereld om zich heen maar weinig zien.

Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) beschrijven het concept nataliteit vanuit een stuk maatschappijkritiek; ze zien een wereld waarin rechtlijnig, masculien denken de norm is en beloond wordt, en willen het oorzakelijke verband blootleggen met het maatschappelijk onrecht dat in hun tijd actueel is: respectievelijk de Koude Oorlogsretoriek na de Tweede Wereldoorlog en het androcentrische denken dat voorbijgaat aan de net zo waardevolle vrouwelijke invalshoek.

Nataliteit wordt mogelijk vanuit de menselijke pluraliteit: dat we van elkaar verschillen maakt het mogelijk en waardevol om een stukje van onszelf bloot te geven aan de ander. En dat is waar het volgens Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) aan schort: dat de menselijke activiteit te vaak beperkt blijft tot *arbeiden* en *werken*, tot het verrichten van nuttige activiteiten die het voortbestaan voorspelbaarder en aangenamer moeten maken, die zorgen dat het leven zich zal blijven afspelen op het zelf vormgegeven rechte pad van geboorte naar de dood. Een streven om iedere afwijking van dat rechte pad te elimineren, om zo een stuk zekerheid over het eigen voortbestaan te creëren. Terwijl het echte, zinvolle bestaan van de mens in beider ogen juist ligt in het vermogen om van die rechte lijn af te wijken, tot het maken van onvoorspelbare en afwijkende keuzes die niet alleen het eigen leven verrijken maar juist ook invulling geven aan het zijn tussen de mensen, niet slechts als toeschouwers maar als mede-mens.

De sleutel tot nataliteit zien beide denkers in het concept liefde, datgene wat in de pluraliteit zichtbaar is gemaakt voor de ander en wat bedoeld of onbedoeld een aantrekkingskracht teweeg heeft gebracht. Een liefde waaruit barmhartigheid ontstaat, waardoor iemand bereid is tot vergeving of opoffering, zoals Antigone uit liefde voor haar zondige familie haar eigen fysieke leven opgeeft om een nieuwe start voor hen allen mogelijk te maken. Een barmhartigheid die de bereidheid oproept om af te wijken van het rechtlijnige oorzaak-gevolg, waarin de benadelende actie van de ene persoon automatisch wordt beantwoord met een repercussie: een bereidheid om uit die vicieuze cirkel te breken niet om wat degene is of om wat die gedaan heeft, maar op basis van *wie* die persoon is, en de delen die die van zichzelf geopenbaard heeft aan de ander.

Het vermogen tot het maken van een nieuw begin is in de ogen van Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) niet iets wat opgelegd kan worden, hooguit gestimuleerd. En hoewel het *handelen* plaatsvindt te midden van de mensen, is het de keuze van ieder mens zelf om een deel van zichzelf te onthullen aan de ander, een onthulling die bovendien voor zichzelf onzichtbaar blijft als een engeltje dat iemand op de schouder met zich meedraagt (Arendt, 2009).

Nataliteit is een nieuw begin maken te midden van de mensen, een nieuwe positie bepalen ten opzichte van zichzelf en de ander. Het is een unieke menselijke handeling, die niet slechts onderscheidend is ten opzichte van al het levende om ons heen maar zelfs ons als mensen identificeert ten opzichte van de natuur. Daarom is nataliteit volgens Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) ook geen luxe maar een noodzakelijke vaardigheid die aandacht verdient en beschreven dient te worden. Het is de mogelijkheid om een transformatie door te gaan, zichzelf staande te houden tussen de mensen, een transformatie die ontlokt kan worden juist door het handelen van de ander in wiens midden de mens zich bevindt (Arendt, 1958/2009. p. 162)

En hoewel nataliteit in beider ogen een noodzakelijk onderdeel van het echte menselijk leven is, is het paradoxaal genoeg ook een uiting van volstrekte vrijheid. Het onderscheidt zich van *arbeiden* en *werken*, het hoeft geen praktisch nut of noodzaak in het fysieke leven te hebben maar is noodzakelijk om te kunnen voortbestaan als mens, dat zich onderscheidt van robot of dier. De mens moet iets van zichzelf blootgeven in zijn of haar *handelen*, heeft zelf iedere keer weer de keuze om te bepalen hoe die zich toont aan de ander, maar is daarbij tegelijk weer afhankelijk van hoe die zelfonthulling wordt waargenomen door de ander. Het nieuwe begin laat zich wel initiëren maar niet bepalen door de persoon die handelt: de identiteit van

dat nieuwe begin is juist zo onvoorspelbaar omdat het een afwijking is van de rechte lijn van leven naar door, van oorzaak tot gevolg. In het zijn tussen de mensen betekent nataliteit ook echt een nieuw begin laten ontstaan, niet zelf een nieuw begin vormgeven maar een aanzet daartoe geven en zien wat er ontstaat (Arendt, 1958/2009).

De dood is daarbij het vaststaande eindpunt van het aardse leven dat concurreert om de positie van het bepalende narratief: waarbij de zekerheid dat het leven dat begonnen is ook ooit weer zal eindigen verward wordt met de reden van het ontstaan van het leven. Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) erkennen dat de dood weliswaar een belangrijk moment is het leven markeert, maar strijden tegen het automatisme waarmee dat ijkpunt ook bepalend wordt voor de weg ernaartoe. Het is Cavarero (1995/2002) die in deze context het beeld introduceert van de twee lichamen van de Koning, maar het beeld had net zo goed door Arendt kunnen worden gebruikt: de metaforische overgang van het bestaande leven naar een nieuw leven, waarin *wat* iemand was voortleeft maar *wie* iemand is opnieuw betekenis krijgt.

## **2.5 Verschillen tussen Arendt en Cavarero**

Hoewel er dus grote overlap bestaat tussen hoe Arendt en Cavarero naar het concept nataliteit kijken, zijn er wel degelijk relevante verschillen tussen beide visies. Fanny Söderbäck schreef in 2018 een kritisch essay over de kijk van Arendt en Cavarero op nataliteit. Zij benoemt drie categorieën waarin Cavarero kritiek levert op Arendt en daar een eigen beeld tegenover plaatst, namelijk dat Arendt “...namely that it is curiously abstract; problematically disembodied and sexually neutral; and dependent on a model of vulnerability that assumes equality rather than asymmetry” (Söderbäck, 2018, p. 274). Naast deze punten waar Söderbäck de nadruk op legt vallen nog meer verschillen op. Maar het begint allemaal bij de geboorte, die voor zowel Arendt als voor Cavarero de aanleiding is om te veronderstellen dat er een menselijke aanleg tot nataliteit is.

De geboorte, het moment op aarde komen van een nieuw mens, wordt door Arendt en Cavarero vooral als aanleiding tot hun denken gezien maar staat daarin niet centraal. Maar waar Arendt het geboren worden beschouwd als het ontstaan op aarde van een lichamelijke incarnatie van een mens, haast zoals Zambrano dat doet, legt Cavarero (1995/2002) de nadruk op de afhankelijkheid waarin de pasgeborene is overgeleverd aan de moeder. Terwijl Arendt haar hoofdstuk over handelen afsluit met het Bijbelse beeld ‘een kind is tot ons gekomen’, legt Cavarero nadruk op het beeld van een moeder die over haar kind gebogen staat.



Deze tegenstelling tussen een abstracte geboorte en de concrete invulling die Arendt en Cavarero als metafoor gebruiken voor het latere vermogen om opnieuw te beginnen, komt terug in het pluralistische mensbeeld van beiden. Voor Arendt (1958/2009) wordt de mens geboren als een divers wezen; uniek aan de ander en gelijkwaardig aan elkaar in die uniciteit. Cavarero (1995/2002) daarentegen weerlegt die gelijkwaardigheid en verwijst naar de volstrekte afhankelijkheid die een pasgeborene heeft ten opzichte van zijn omgeving. Als die eerste geboorte symbool staat voor het vermogen tot een nieuwe geboorte in het latere leven, hoe verhoudt die gelijkwaardigheid of afhankelijkheid zich dan tot het concept nataliteit in de volwassen mens? Die vraag beantwoorden Arendt en Cavarero consequent daaraan op verschillende wijze.

Arendt (1958/2009) beschrijft het vermogen tot opnieuw beginnen op een afstandelijke manier: het spreken (als in, zich blootgeven) is de effectuering van de menselijke pluraliteit, net zoals nataliteit volgt uit het tussen de mensen zijn en zijn effectuering heeft in het *handelen*, waarvan het spreken een noodzakelijk bestanddeel is. Nataliteit, onlosmakelijk verbonden met het handelen, ziet zij als een unieke politieke vaardigheid van de vrije mens binnen de mensheid: “met woord en daad treden wij de mensenwereld binnen, en dit binnentreden is als een tweede geboorte, waarmee wij het naakte feit van onze oorspronkelijke fysieke verschijning bevestigen en er de consequenties van aanvaarden” (Arendt, 2009, pp. 162-163).

Cavarero (2014/2016, p.117) bekritiseert de focus van Arendt op het gangbare, abstracte beeld van de mens en verlegt de aandacht naar de mens van vlees en bloed die in afhankelijkheid geboren wordt, groeit, aftakelt en uiteindelijk weer zal sterven. Cavarero zet zich daarmee af tegen het historisch en maatschappelijk dominante androcentrisme, waarin de mens gezien wordt als abstracte volwassen, volgroeide man die nooit geboren maar gecreëerd en niet aan verval onderhevig is. Cavarero (1995/2002; 2014/2016) wijst erop dat Arendt niet expliciet afstand neemt van dit denkbeeld en dat daardoor de onvermijdelijke menselijke onderlinge afhankelijkheden buiten beeld blijven. In plaats van geboren worden tussen de mensen zoals Arendt (1958/2009) dat beschrijft, betreft Cavarero nataliteit expliciet op het geboren worden uit de moederfiguur. Zowel in de fysieke geboorte als in de tweede, figuurlijke geboorte is er sprake van afhankelijkheid en van een ongelijke relatie binnen de menselijke pluraliteit. Arendt beschrijft en verklaart die onderlinge afhankelijkheid als het waagstuk van de zelfonthulling die ontstaat in het handelen. Cavarero stelt dat juist in de fysieke geboorte, waarin de nieuwe beginner nog niet in staat is tot *handelen*, die onderlinge afhankelijkheid al

enorm bepalend is. Door die afhankelijkheid te erkennen en zich over te geven aan de consequenties daarvan, ontstaat de vrije geest die later in het leven nodig is voor het maken van een nieuw begin.

Cavarero (1995/2002) gebruikt de Antigone van Zambrano om te illustreren dat, voor wie het vrouwelijke perspectief toelaat in het vaak androcentrische zelfbeeld, een nieuwe start mogelijk is in het leven: een start in het volle besef van de waarheid, niet gehinderd door zelfbelang of opgelegde dwang van de omgeving. Antigone ervaart dit in de ultieme vorm terwijl ze levend begraven is, maar dient in het boek van Cavarero als hyperbool voor het concept nataliteit, dat een nieuw begin altijd mogelijk is maar slechts voor wie de zelfstandigheid afwerpt en de volledige onbevangen afhankelijkheid toelaat die ieder mens bij de geboorte heeft.

Ook wat de essentie is van dat nieuwe begin dat de mens kan maken vanuit zijn vermogen tot nataliteit, lijkt tenslotte verschillend in de ogen van Arendt en Cavarero. Arendt (1958/2009) beschrijft het nieuwe begin als iets definitiefs, haar strikte parallel met de oorspronkelijke geboorte leidt tot een beeld van een blanke lei, een opnieuw onder de mensen komen zonder bagage; "...door geen enkele belofte en geen enkel gemeenschappelijk streven gebonden" (p. 227). Door aandacht te hebben voor het aspect tijd, het levensverloop van de individuele mens in plaats van het statische, androcentrische beeld, creëert Cavarero (2014/2016, pp.117-118) echter ruimte voor een nieuwe dimensie: naast de geboorte en de dood komt ook het voortleven. Daar waar Arendt (1958/2009) het voortleven beperkt tot het *werken*, het nalaten van een stempel op de omgeving in de wereld, benadrukt Cavarero (1995/2002) het als een extra dimensie in het handelen. Die dimensie wordt geïntroduceerd door de visie op het eeuwigdurend leven van María Zambrano en haar beschrijving van de fysieke hergeboorte van Antigone, die verrassend toepasselijk blijkt op de tweede geboorte die de essentie is van het begrip nataliteit. Juist het voortleven, zoals dat geïllustreerd wordt in het protocol van de Koninklijke uitvaart, voegt een complexiteit toe aan het concept nataliteit maar maakt het ook tastbaarder, minder abstract en beter toepasbaar. Slechts zelden wil of kan een mens volledig opnieuw beginnen in zijn leven en letterlijk al zijn levenservaring van zich afwerpen, zoals uit het concept van Arendt zou kunnen worden begrepen. Het is het nieuwe begin in het volle besef van de zonden, keuzes en afhankelijkheden in het leven tot nu toe, een onvoorspelbare en onzekere nieuw verhouden tot de ander, vanuit een welbepaalde staat in het leven; dat is een concept van nataliteit dat voor ieder van ons voorstelbaar, haalbaar en soms noodzakelijk kan zijn.

## 2.6 Conclusie

Het concept nataliteit is een veelzijdig begrip, door Hannah Arendt (1958/2009) abstract en in indirecte termen geïntroduceerd, later geïnterpreteerd en uitgewerkt door denkers na haar. Het concept laat zich moeilijk in een definitie vangen (Cavarero 2014/2016, p. 113). Dat komt mede doordat het voor Arendt zo'n kernconcept is dat het verweven is door haar complete, veelomvattende werk heen. Wie haar werk leest krijgt een goede indruk van wat ze ermee bedoelt, maar het begrip nataliteit laat zich op basis van De Menselijke Conditie moeilijk afbakenen of strikt ordenen ten opzichte van andere concepten. En misschien is dat ook juist wel haar bedoeling geweest, om zo ook in de geschreven vorm tegengas te geven aan de natuur-wetenschappelijke, meetbare zekerheid die ze als dominant beschouwt. Het is niet het doel van dit onderzoek om die leemte in te vullen en te komen tot een eenduidige, definitieve definitie van het concept nataliteit: dit onderzoek is praktischer van aard en meer gericht op de potentie van het begrip nataliteit dan op de precieze afbakening ervan.

Wel is het mogelijk om een aantal aspecten van nataliteit te benoemen, kenmerken en context die telkens terugkeren en mogelijk de kern vormen van wat nataliteit is. Wat uit de teksten van Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) duidelijk wordt, is dat nataliteit voortkomt uit de pluraliteit van de mensen, die ieder voor zich op gelijke, kwetsbare en afhankelijke wijze op aarde komen. Nataliteit vormt de kern van het handelen, het tussen de mensen zijn en ligt aan de basis voor de menselijke activiteit van de politiek.

Nataliteit vergt inspanning, vertrouwen en durf om over te gaan tot een stuk zelfonthulling; durf, omdat nataliteit juist ook een kiem legt voor het onvoorspelbare en onzekere handelen, het afwijken van de rechte lijn van tussen hier en het einde. Daarmee is het ook een hoopgevend concept, wat een meer vrouwelijk perspectief biedt op het leven dat komt, in aanvulling op de rigide, logische, androcentrische of natuurwetenschappelijke 'zekerheid'. Juist vanwege het menselijk vermogen tot een nieuw begin, kunnen en moeten wetten, regels en grenzen geen keurslijf vormen maar eilandjes van zekerheid en rust in de oceaan van het leven. Want nataliteit biedt de mens de kans om af te wijken van het gedoemde leven.

Nataliteit is wellicht het mooist wanneer het bekeken wordt vanuit liefde en vergeving: van de mens die handelt te midden van de mensen, niet vanwege waar hij is of wat de anderen zijn maar vanwege *wie* zij zijn. Nataliteit is ook nooit een eenzame handeling: het openbaren van een stukje van de eigen identiteit vereist dat er ook iemand is aan wie dat openbaard wordt, en op wie die openbaring vervolgens ook weer een onvoorspelbaar effect heeft, dat weer tot

handelen kan leiden. En de vraag of die uitwisseling met de ander gelijkwaardig is of juist teder en in kwetsbaarheid, is wellicht niet binair te beantwoorden maar beide waar.

Nataliteit in de context van afscheidsrituelen bij uitvaarten komt krachtig naar voren in het beeld van de twee lichamen van de Koning: datgene wat geweest is wordt niet genegeerd of ontkend maar bestaat *naast* het nieuwe begin: er is sprake van voortbestaan in het nieuwe begin. Het is een noodzakelijk proces dat tijdens en na het leven kan plaatsvinden, waarin de mens zich onderscheidt van al het andere dat leeft, als een oprecht vrij wezen in het volle besef van zijn afhankelijkheden en teleurstellingen.

### Hoofdstuk 3 Ritueel handelen in seculiere uitvaarten

De mens is geboortelijk en sterfelijk. De geboorte en het sterven zijn beide fundamenteën van ons bestaan. In het vorige hoofdstuk is beschreven wat nataliteit betekent volgens Arendt en Cavarero. In dit hoofdstuk wordt ingegaan op het einde van het leven: de dood en de daaropvolgende uitvaart. Het verlies van een dierbare is een universele en vaak aangrijpende ervaring, die mensen in hun dagelijks leven confronteert met de realiteit van de dood.

Wanneer iemand overlijdt, ontstaat bij hen die achterblijven een zoektocht naar betekenis. Als reactie op die zoektocht is een waaier aan rituelen ontstaan. Deze rituelen helpen de betrokkenen om de dood te begrijpen, of in elk geval om ermee om te gaan (Grimes, 2000). In *religieuze* levensbeschouwingen betekent de dood niet het einde van het leven. Volgens de Christelijke traditie leeft de mens verder in de hemel waar God staat te wachten, in andere religies gaat het leven voort in reïncarnatie of op andere wijze. De religieuze uitvaart is daarom steeds een overgang om de overledene de rituele zegen te geven om verder te gaan; afhankelijk van de religieuze stroming kan dit een onderdeel, of zelfs de kern van de uitvaart zijn (Mathijssen, 2017). Vanuit dit religieuze perspectief kan de vraag opdoemen wat het nut is van seculiere uitvaart, als de dood echt het einde is. Voor humanisten, die in essentie als seculier worden beschouwd, ontstaat de betekenis van iemands leven tijdens het leven zelf, een betekenis die niet verdwijnt met het lichaam maar die voortleeft in alle invloeden die de persoon op zijn omgeving heeft gehad (Shook & Brake, 2020). Hoe krijgt dit vorm in een uitvaart en welke rol speelt ritueel handelen daarbij? Aan de hand van die vraag wordt er in dit hoofdstuk antwoord gegeven op de deelvraag:

*Welke betekenis heeft ritueel handelen in seculiere uitvaarten en welk transformerend effect hebben deze handelingen?*

Daarvoor wordt allereerst in paragraaf één afgebakend wat precies verstaan wordt onder seculiere uitvaart. In de tweede paragraaf wordt dieper ingegaan op de condities die nodig zijn voor potentiële rituele transformatie en hoe deze concrete rituele handelingen in de praktijk van de uitvaart voorkomen. Vervolgens wordt in paragraaf drie beschreven welk transformerend effect rituele handelingen hebben gedurende de uitvaart. Tenslotte wordt in paragraaf vier beschreven elke betekenis ritueel handelen heeft in seculiere uitvaarten.

### **3.1 Seculiere uitvaart**

Een uitvaart kan worden gekarakteriseerd als seculier of religieus, of een tussenvorm waarin beide karakters in meer of mindere mate terugkomen. Voor dit onderzoek wordt gefocust op de (meer) seculiere uitvaart. Welk karakter in een uitvaart het meest van toepassing is, komt het sterkst tot uitdrukking in het onderscheid, welke achtergrond de begeleider van de uitvaart heeft. Een religieuze uitvaart wordt begeleid door een priester, dominee, imam of rabbijn, bij een seculiere uitvaart zijn er verschillende opties wie de uitvaart begeleidt: de familie zelf, de begrafenisondernemer of een (humanistische) celebrant. In Nederland is het steeds vaker de familie zelf die de uitvaart begeleidt in samenwerking met de uitvaartondernemer (Mathijssen, 2017). Een celebrant is iemand die de familie en nabestaanden ondersteunt in het vormgeven van de dienst van de begrafenis of crematie (Wojtkowiak et al., 2018). De keuze voor een celebrant is een keuze die door de uitvaartondernemer kan worden aangedragen wanneer de familie zelf niet wil of zichzelf niet capabel acht om te spreken. Celebranten kunnen zelfstandig werken, of als lid van een humanistische stichting zoals de BHA in Verenigd Koninkrijk (Engelke, 2015b), of de stichting Humanistische uitvaartbegeleiding in Nederland (2014). Een seculiere uitvaart heeft een bepaalde structuur waarbinnen meer ruimte is voor persoonlijke invulling dan bij een religieuze uitvaart (Garces-Foley, 2003). De inhoud is meestal afgestemd op de wensen van de overledene en de rouwenden, maar ondanks die persoonlijke invulling is er toch sprake van herkenbare, terugkomende elementen. Er is vaak een combinatie van toespraken en muziek voordat de eigenlijke crematie of begrafenis plaatsvindt, zoals te zien is in kader 1 (Mathijssen & Venhorst, 2019). In het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten wordt er daarnaast vaak expliciet aan het begin van de uitvaart benoemd dat het om een seculiere of humanistische uitvaart gaat, om de aanwezigen een idee te geven van wat er komen gaat (Cimino & Smith, 2015; Engelke, 2015b).

## **Kader 1**

### **Een seculiere uitvaart in Nederland**

Binnenkomst in de aula

Welkomstwoord aan alle rouwenden, in het bijzonder de naaste familie

Openingswoord over de overledene

Toespraak, levensverhaal van de overledene, lofrede door een familielid, vriend, deskundige

Muziek

Toespraak, gedicht, gebed, enz. door een familielid, collega, vriend

Muziek

Gedicht

Woord van dank en afscheid

Muziek en afscheid van de aula

Crematie of begrafenis

Sociale bijeenkomst, koffietafel

---

*Noot* Overgenomen en vertaald uit: A Typical Funeral. In *Funerary Practices in the Netherlands*. Emerald Publishing Limited door Mathijssen & Venhorst 2019, p. 98.

Veel aandacht gaat in een seculiere uitvaart uit naar het vertellen van het levensverhaal, lofrede of in memoriam van de overledene (Holloway et al., 2013; Mathijssen, 2017), waarbij de aanwezigen wordt gevraagd om de overledene te herinneren tijdens gelukkige of bepalende tijden van hun leven (Willson, 2009). Wanneer de uitvaart begeleid wordt door een vrijwilliger van een humanistische organisatie, probeert de spreker expliciet de diepere betekenis van dit levensverhaal over te brengen door aandacht te vestigen op bijvoorbeeld de waarden die centraal stonden in het leven van de overledene (Stichting Humanistische Uitvaartbegeleiding, 2014). Ook wordt er aandacht besteed aan de relatie van de overledene met de samenleving en gemeenschap waarin die leefde (Engelke, 2015b). Tijdens het definitieve vaarwelzeggen wordt in seculiere uitvaarten niet verwezen naar een hogere macht (Holloway et al., 2013; Mathijssen, 2017). Nabestaanden wordt gevraagd verder te kijken dan hun actuele verdriet, om hun relatie tot de overledene en diens bijdragen aan het leven te

vieren (Holloway et al., 2013). De uitvaart is zo steeds vaker een viering van het leven van de overledene (Wojtkowiak, 2011).

Een seculiere uitvaart is al met al een uitvaart die niet de religie als uitgangspunt neemt, waarin het leven van de overledene wordt herdacht en tegelijkertijd liefdevolle herinneringen worden gecreëerd. Hoe wordt in een seculiere uitvaart het nieuwe begin geritualiseerd? In de volgende paragraaf worden die rituele elementen uit een seculiere uitvaarten besproken om inzicht te krijgen in hoe bepaalde elementen kunnen bijdragen aan transformatie.

### **3.2 Conditie voor potentiële rituele transformatie**

In de uitvaart zijn er vele rituele handelingen zoals het tillen van de kist, het aanwezig zijn in het crematorium, een bloem leggen op de kist, naar muziek en toespraken luisteren, het condoleren na afloop. Grimes (2014) beschrijft dat de handelingen het hart van een ritueel vormen, de symbolen of de plaats waar het ritueel plaats vindt zijn ondersteunend aan het ritueel maar zijn niet leidend. Hij wijst daarbij op het onderscheid dat objecten bewegen, maar mensen handelen: het is de menselijke intentie die een actie onderscheidt van een beweging of, zoals Arendt (1958/2009) het verwoordde: wat handelen onderscheidt van werken. Ritueel handelen is ook een belichaamde handeling, deze handelingen hebben een diepe basis in ons lichaam en onze zintuigen (Grimes, 2014; Wojtkowiak, 2017).

Rituelen kunnen, mits goed uitgevoerd en toegepast, het effect hebben dat ze een sociale status veranderen, gemeenschapszin creëren en meer algemeen een transformatie bewerkstelligen (Driver, 2006). Wojtkowiak (2018) identificeert drie condities die bijdragen aan dit transformatieve potentieel van een ritueel: *structured performance*, *social collaboration and aesthetic distance*. Deze factoren worden hieronder verder uitgediept en geïllustreerd met voorbeelden uit empirische studies. In paragraaf 3.3 wordt verder uitgewerkt wat die transformatie dan precies inhoudt.

#### **3.2.1. Structured performance**

*Performance* is gedramatiseerde vorm van gedrag tijdens rituelen die verschilt van de normale gang van zaken in het dagelijks leven. Zo wandelen aanwezigen bij een uitvaart in een ander tempo en is het taalgebruik tijdens een ritueel niet alledaags maar veel meer een ceremoniële stijl van spreken (Bell, 1997). De *performance* stijl van een ritueel is een manier om actief te handelen naar iemands levenservaringen en naar de specifieke context van het ritueel, in dit geval een uitvaart. Het *gestructureerde* karakter van ritueel beschrijft specifiek gedrag;



deelnemers weten vaak intuïtief wat ze moeten doen of volgen de rituele structuur. *Structured performance* zorgt mede voor het ervaren van rituele-tijd, de deelnemers weten wanneer het begint en wanneer het eindigt en gaan op in het ritueel. Dit wordt duidelijk aan de hand van de hiernavolgende voorbeelden (Wojtkowiak, 2018).

Een geritualiseerde lichamelijke handeling voorafgaand aan de daadwerkelijke uitvaart, is het overbrengen van de overledene van thuis, rouwkamer of het uitvaartcentrum naar het crematorium of de begraafplaats. De overledene kan traditioneel worden verplaatst in een rouwauto, maar tegenwoordig gebeurt dit bijvoorbeeld ook in een bus, bakfiets of in een rouwkoets, getrokken door paarden. De route die wordt afgelegd naar het crematorium of begraafplaats is *structured performance*. De rouwstoet volgt vaak niet de meest directe route, maar een route die nog even langs huis voert of langs een favoriete plek van de overledene. De deelnemers lopen mee en kijken niet af van de route, en voelen bovendien intuïtief aan welk gedrag gepast is of van hen verwacht wordt. Zo vertelt een humanistisch uitvaartbegeleider (2014) over de uitvaart van een binnenschipper, de route van het uitvaartcentrum naar de begraafplaats voerde opzettelijk langs de haven. Toen de kist in een met ballonen en bloemen versierde truck voorbijkwam, trokken schippers in de haven aan een bel of drukten de sloopshoorn in. Zulke structuur en formaliteit van rituele uitvoering leiden tot emotionele opwinding, aandacht, focus en een inprenting in autobiografisch geheugen (Moore & Myerhoff, 1977). Zo blijkt ook bij deze uitvaartbegeleider: ze beschrijft dat ze koude rillingen over haar rug kreeg van dit eerbetoon van de collega's van de schipper (Stichting Humanistische Uitvaartbegeleiding, 2014).

Het volgen van de rituele structuur van een uitvaart gaat met een bijna vanzelfsprekendheid, het binnen wandelen van de aula gebeurt op een manier die je eenmalig doet, als je bent gaan zitten verplaats je niet meer, je gaat niet nog even naar de wc.

Aan het einde van de uitvaartdienst wordt er definitief afscheid genomen van de overledene. Het vaarwel zeggen ofwel het afscheidsmoment is een van belangrijkste en moeilijkste rituelen tijdens een uitvaart (Holloway et al., 2013; Mathijssen, 2017; Rugg & Jones, 2019). Bij een begrafenis is dit vaak door de kist te laten zakken in de grond. Tijdens een crematie is dit afscheid minder expliciet: zo gaan soms de gordijnen dicht, lopen alle deelnemers langs de kist om afscheid te nemen of wordt iedereen gevraagd te gaan staan en afscheid te nemen. Dit afscheid moment vindt plaats in stilte of tijdens het afspelen van een muziekstuk (Holloway et al., 2013; Engelke, 2015b). In Nederlandse uitvaarten wordt er soms aan het einde van de uitvaart spontaan en intuïtief geapplaudiseerd voor de overledene (Wojtkowiak, 2021). Al

deze handelingen zijn *structured performance*, je volgt anderen in het afscheid nemen en het applaudisseren.

Het volgen van de rituele structuur en het meedoen in de performance doe je niet alleen: het omvat ook de geritualiseerde fysieke bewegingen van alle aanwezigen. Deze manier van lichamelijk handelen, vooral ook tussen de aanwezigen vanuit een gezamenlijke afhankelijkheid, versterkt het saamhorigheidsgevoel tijdens de uitvaart.

De gestructureerde uitvoering van rituelen lijkt op gespannen voet te staan met het onverwachte dat Arendt (1958/2009) als essentieel ziet in het menselijk handelen. De structuur dicteert een ongelijkheid tussen de leidende persoon in een ritueel en de overige aanwezigen. Degene die spreekt of een ritueel uitvoert geeft daarbij een persoonlijke invulling aan de gestructureerde ruimte die binnen het ritueel beschikbaar is. Door ten overstaan van de aanwezigen iets persoonlijks of emotioneels te laten zien, heeft deze de mogelijkheid tot zelfonthulling ten overstaan van de groep. Dat is een eenzijdige zelfonthulling, waardoor iets op gang komt wat wel uitgesteld handelen genoemd zou kunnen worden. De zelfonthulling roept iets in de aanwezigen op, nodigt hen uit om het gesprek aan te gaan en zich ook zelf kwetsbaar op te stellen. Binnen het ritueel is daarvoor minder ruimte, de wederkerige handeling moet worden uitgesteld tot een later moment, buiten de geritualiseerde structuur van de uitvaart.

### **3.2.2 Social collaboration**

Een tweede conditie voor potentiële rituele transformatie is *social collaboration*, ofwel sociale interactie. Hiermee wordt bedoeld dat in het ritueel, hoewel het een beroep doet op zeer individuele herinneringen, de deelnemers de gesynchroniseerde en ritmische reis gelijktijdig en in elkaars bijzijn beleven, waarbij ze als groep door verschillende psychologische toestanden reizen: van breed uitgemeten emotie tot meeslepende stille reflectie (Wojtkowiak, 2018). Tijdens deze onderdompeling in het ritueel verdwijnen sociale structuren om plaats te maken voor een tijdelijke *communitas* die een sterk samenbindend effect kan hebben (Turner, 1969).

In een seculiere of humanistische uitvaart is de persoonlijke herdenking, vaak aangeduid als het levensverhaal of het In Memoriam, de belangrijkste lezing van de ceremonie (Bailey & Walter, 2016; Holloway et al., 2013; Engelke, 2015b; Mathijssen, 2017; Rugg & Jones, 2019). Het levensverhaal viert het leven van de overledene, door te vertellen over de menselijke waarden die besloten lagen in het leven. Op welke wijze en door wie deze

woorden worden uitgesproken is daarbij van belang. Wanneer familie spreekt wordt dit door de toehoorders als meer authentiek ervaren, hoe haperend hun woorden ook zijn (Bailey & Walter, 2016). Als een professional spreekt is de intonatie, inleving (Bailey & Walter, 2016) en het ritme (Davis-Floyd, 2008) waarmee wordt gesproken van belang. Fouten maken is voor een professional hierbij desastreus en zorgt dat de aanwezigen afhaken: hun aandacht gaat daardoor niet meer uit naar het afscheid en de overledene, maar naar de (on)professionele spreker die geen onderdeel uitmaakt van het levensverhaal van de overledene (Rugg & Jones, 2019). Zo vertelde één van de respondenten uit het onderzoek van Rugg & Jones (2019) dat de celebrant tijdens de uitvaart van haar man de naam van hun overleden kind was vergeten te noemen. Ze benoemde dat het voelde alsof deze begeleider alleen maar een klus aan het doen was en zonder hart aan het werk was.

Na dit afscheid nemen is er in Nederland vaak een sociale bijeenkomst in de vorm van een koffietafel, in het Verenigd Koninkrijk ook wel *funeral tea* genoemd. Van Gennep (1977) noemt dit ook wel het reïntegratieritueel, van het moment heel dicht bij de dood te zijn geweest, komen de nabestaanden daarna weer bij elkaar als levenden om herinneringen te delen. Hiermee wordt de *social collaboration* versterkt, nadat ieder de uitvaart heeft ondergaan en onderdeel werd van één grote *communitas* van rouwenden zonder ruimte voor spontane individuele inbreng. Tijdens de koffie of thee na afloop ontstaat er ruimte om in groepjes te reflecteren op de uitvaart en op de vraag, welke betekenis het leven van de overledene voor ieder van de aanwezigen heeft gehad.

### **Covid-19: fysieke afstand**

Tijdens de Covid-19 pandemie hadden opgelegde beperkingen invloed op de uitvaartpraktijk. Daardoor waren veel nabestaanden niet in staat om de begrafenis van hun dierbaren fysiek bij te wonen. Ze moesten genoegen nemen met een livestream of video-opname om de begrafenis te via of konden die helemaal niet volgen. De bevindingen van Van Schaik & Wojtkowiak (2022) tonen aan dat het rouwproces voor deze deelnemers verstoord was. Ze hadden niet fysiek deelgenomen aan de belangrijke momenten van het ritueel: ze konden geen interactie aangaan in het ritueel maar konden slechts waarnemen. Hierdoor maakten zij geen deel uit van het collectieve rouwproces van de gemeenschap, waardoor zij zich als toeschouwer afstandelijk en geïsoleerd voelden (van Schaik & Wojtkowiak, 2022). Dit sluit aan bij de bevindingen van Arendt (1958/2009), die schreef dat het menselijk handelen in zichzelf al

wederkerig is. Van Schaik & Wojtkowiak (2022) observeren hier het omgekeerde, dat zonder die wederkerigheid er geen sprake is van echt handelen.

### **3.2.3 Aesthetic distance**

De derde en laatste conditie voor rituele transformatie is *aesthetic distance*. Dit begrip, *esthetische afstand*, behelst enerzijds een conditie voor de symbolen die in een ritueel worden gebruikt: de optimale esthetische afstand zorgt ervoor dat de deelnemers opgaan in het ritueel en dat de symboliek niet te vergezocht of te rauw realistisch is. Anderzijds maar daaraan verwant beschrijft esthetische afstand de toestand waarin de nabestaande komt ten opzichte van de overledene: de fysieke nabijheid van de overleden persoon wordt pijnlijk, maar de overledene verdwijnt niet helemaal uit de gedachten, er wordt een middenweg gezocht die draaglijk en ‘werkbaar’ is (Scheff, 1977; Wojtkowiak, 2018).

### **Symbolische functie**

Bij het bereiken van deze esthetische afstand spelen symbolen een voorname rol. Symbolen komen voor in taal en het spreken, maar ook fysieke symbolen zijn een wezenlijk onderdeel van ritueel handelen. Symbolen in een ritueel moeten voor zichzelf spreken of hun betekenis moet op andere manier duidelijk worden gemaakt (Lukken, 1999). Janssen & Verheggen (1997) analyseerden hiervoor de symbooltheorie van Durkheim en onderscheiden daaruit twee categorieën symbolen: “*this-for-that*” symboliek en “*this-and-that*” symboliek. Ten eerste is een *this-for-that* symbool een symbool waarin het ene object iets anders, een ander object of een betekenis representeert. Het *this-for-that* symbool kan ook worden vervangen door een ander object zonder dat de betekenis daarmee verandert. Ten tweede is er een *this-and-that* symbool: een symbool waar de diepere betekenis van het symbool verscholen zit in het object zelf. Het symbool en het gesymboliseerde vallen samen en het symbool kan niet vervangen worden door een ander object, zonder dat daarmee ook een deel van de betekenis verloren gaat. Dit onderscheid wordt duidelijk aan de hand van enkele voorbeelden.

### **This-for-that symbolen**

Het luisteren naar muziek, al dan niet live gespeeld, is na de persoonlijke toespraken een belangrijke rituele handeling. Muziek wordt gezien als een manier om uitdrukking te geven van de identiteit van de overledene (Mathijssen, 2017), het creëert een moment van bezinning (Engelke, 2015b) en het is een collectieve activiteit (Casswell, 2012).

De functie van dit type symbool is dat deze een esthetische afstand creëert, en tegelijkertijd een fysieke afstand overbrugt. Het symbool zorgt ervoor dat een zekere veilige afstand wordt bewaard tot de diepte van de emoties die anders overweldigend zouden kunnen worden (Scheff's, 1977 en/of Wojtkowiak, 2018).

De symbolen en materialen die op deze manieren gebruikt worden, krijgen zelf ook een nieuwe, extra betekenis in de context van het ritueel. Wojtkowiak (2017) zegt hierover: *"We not only see objects in ritualizing; we experience them"* (p.166). Een voorbeeld hiervan is een uitvaart beschreven door een humanistische celebrant over een steen dat een krachtig symbool was tijdens de uitvaart. Tijdens de uitvaart lag er alleen een grote steen op de kist van de overledene. De overledene was beeldhouwer en was niet meer toegekomen aan het werken met deze steen. De celebrant (humanistische uitvaartbegeleiding, 2014) sprak de volgende woorden: "die steen staat symbool voor de overledene, hij is hard en weerbarstig, maar hij is ook puur en je kunt erop bouwen. De ruwe steen is diepzwart maar als je goed kijkt zitten er glinsterende stukjes in" (p.55). Aan het einde van de uitvaart wordt de steen in stukken geslagen en bij het langslipen bij de kist en het definitieve afscheid nemen krijgt iedereen een stukje steen mee. De stukken steen staan symbool voor zijn geestelijke nalatenschap. Zonder dat daar woorden bij nodig zijn, zorgen de stenen dat het verhaal van de overledene voort blijft bestaan.

Wojtkowiak (2018) onderzocht onder welke omstandigheden symbolen wel of juist niet werden ervaren als een bijdrage aan het ritueel. Zij constateert dat er sprake is van een 'optimale esthetische afstand', die van casus tot casus verschillend is. Bij een optimale esthetische afstand, is het object dat als symbool fungeert enerzijds abstract en op enige afstand van de gesymboliseerde, maar anderzijds niet vergezocht. De symbolische waarde en het effect vervallen bij te rauwe, directe beelden of door de gedachte dat de overledene zichzelf bij dit symbool ook ongemakkelijk zou voelen, of er niets mee heeft. Kaarsen als symbool kunnen bij veel uitvaarten functioneel zijn en creëren door hun veelvuldig gebruik al snel de optimale esthetische afstand voor de deelnemers. Maar wanneer de overledene is omgekomen door een brand, dan is de esthetische afstand tot de vlammen nihil. En wanneer de overledene zelf een hekel had aan de geur van kaarsen, dan verstoort dat ook de symbolische waarde: de esthetische afstand wordt te groot, de deelnemers zien de gerepresenteerde waarde niet terug als zij naar het symbool kijken.

### **This-and-that symbolen**

De kist waarin het lichaam van de overledene zich bevindt, heeft een prominente en bijzondere plaats in de uitvaart. Naast de functionele waarde, het beschermen van het lichaam de overledene tegen invloeden van buitenaf, heeft deze ook een symbolische functie. De kist creëert een bepaalde esthetische afstand tot de dood. De soort en maat kist is soms heel praktisch gekozen (Rugg & Jones, 2019) maar een mooie kist kan soms ook troost geven (Hooftman, 2019). In Nederland en Engeland is de kist tijdens de uitvaart zelf vaak dicht. De kist creëert hiermee ook een bepaalde afstand en slaat zo een brug tussen enerzijds de fase waarin het lichaam nog onder de nabestaanden is, en anderzijds het vervolg waarin het lichaam de laatste rustplaats heeft bereikt. Dat maakt de kist een bijzonder krachtig symbool tijdens de uitvaart:

De aanwezigheid van de kist daagde het idee uit dat niet de lichamen van personen belangrijk zijn, maar de herinneringen aan hen, de manier waarop die personen voortleven in de gedachten en daden van degenen die ze die ze kenden. "Het is een kist," zei Sophie over de kist. En toch, natuurlijk, wat het bevat is "een enorm krachtig symbool." Een zwaar symbool. (Engelke, 2015a, p.24)

In veel hedendaagse seculiere uitvaarten worden foto's van de overledene getoond, als begeleiding van momenten van stilte of muziek tussen gesproken delen van de uitvaart door. Ook deze foto's vormen een *this-and-that* symbool: enerzijds symboliseren ze een tijd en een persoon die er niet meer is, aan de andere kant vormen ze wel een deel van de identiteit van de overledene: foto's van een ander, of sfeerfoto's uit een generiek portfolio roepen niet dezelfde associatie op.

In *this-and-that* symbolen is sprake van een licht andere vorm van esthetische afstand dan hiervoor besproken bij de *this-for-that* symbolen. Hierbij gaat het niet meer alleen om het gebruikte symbool zelf dat herkenbaar, voorstelbaar en niet-aanstootgevend moet zijn. Doordat het symbool deel uitmaakt van hetgeen wat of degene die gesymboliseerd wordt, is een *this-and-that* symbool haast vanzelf al herkenbaar en voorstelbaar. De esthetische afstand wordt vooral merkbaar op een andere dimensie: doordat het symbool samenvalt met de gesymboliseerde, creëert de afstand tot het *symbol* voor de overledene ook tegelijk afstand tot *de overledene zelf*. Deze krachtige rol en functie die deze vorm van esthetische afstand heeft tijdens de uitvaart gaat verder dan symboliek en zal nader worden onderzocht in 3.3.4.

## Concluderend

De uitvaart lijkt soms één groot geheel, wie toch nader naar de onderdelen van een uitvaart kijkt, ziet dat elk onderdeel een eigen functie heeft die elkaar deels overlappen en elkaar deels versterken. Formele rituelen en ongeschreven regels over lichamelijk handelen wisselen elkaar af en zorgen voor concentratie en saamhorigheid. Ze dragen zo bij aan het gezamenlijk vormgeven van een beeld van de overledene en hoe de wereld verandert nu die er niet meer is. Een beeld dat ieder voor zich kan aanvullen vanuit het eigen perspectief.

Daarmee is wel beschreven *wat* het ritueel handelen inhoudt, maar de vraag welke *betekenis* dat heeft of met welk *doel* de uitvaart juist zo wordt ingericht is daarmee niet beantwoord. Daarvoor moet nog één stap verder worden gekeken, naar de transformaties die de betrokkenen doormaken. Het zijn die transformaties die door het ritueel handelen worden gefaciliteerd en waarin de waarde van het ritueel handelen zichtbaar wordt.

### 3.3 Rituele transformatie

In voorgaande paragraaf is beschreven hoe de rituelen in een uitvaart toegepast worden. In de nu volgende paragraaf zal worden beschreven welke functie dit ritueel handelen heeft: welk transformerend effect deze rituelen hebben.

Wanneer iemand overlijdt, dan eindigt daarmee niet alleen diens eigen leven en activiteit ten aanzien van de omgeving, maar er ontstaat een ‘scheur in het sociale weefsel’ (Jansen & Verheggen, 1997). De nabestaanden staan voor de uitdaging om hun leven, waarin de overledene een plek had, nu opnieuw te organiseren zonder de voortdurende bijdrage van de overledene. Deze transitie gaat niet van het ene op het andere moment: het is een zoeken met afstand nemen van hoe het was en een nieuw begin maken met hoe het zal zijn.

De wetenschap rondom specifiek uitvaartrituelen heeft een lange geschiedenis. Van Gennip (1977) introduceerde *rites of passage* als rituelen die gericht zijn op overgangsmomenten in het leven. Hij beschrijft dat die rituelen zijn onder te verdelen naar drie fases waarin die overgang plaatsvindt: allereerst afstand nemen vanuit de vertrouwde context, daarna volgt een liminale tussenfase waarna het proces eindigt met integratie in een nieuwe orde. Liminaliteit is dus een aparte fase, ingebed tussen hoe het was en hoe het wordt: de uitvaart, waarin de transitie plaatsvindt (Van Gennep, 1909/1960). Socioloog Hertz (1907/1960) beschreef in welke setting een uitvaart wordt gehouden en welke interacties daarbij plaatsvinden. Hertz

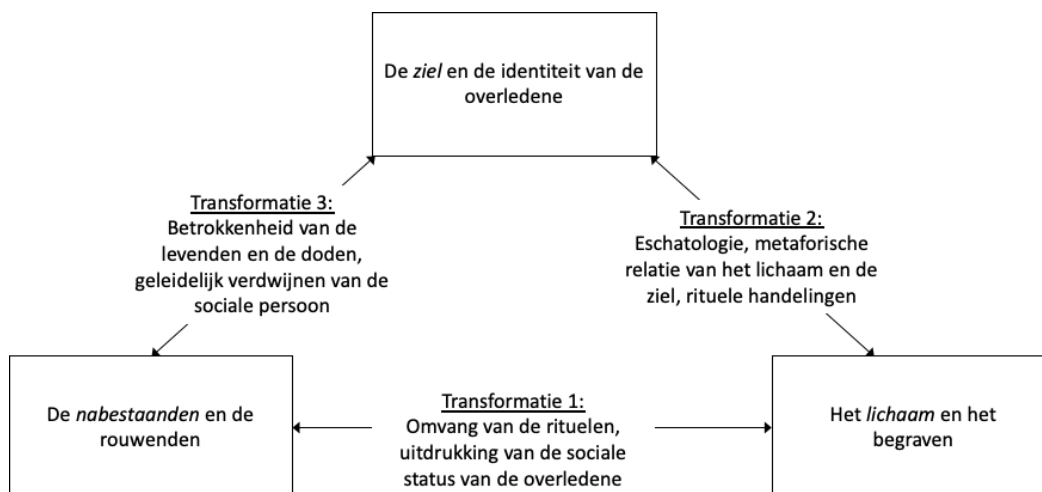
onderzocht hierbij op welke manier die interacties leiden tot een transformatie: van de situatie waarin de overledene er nog was, richting een staat waarin het ‘goed’ is. De overgang die plaatsvindt in wat Van Gennep driekwart eeuw later de liminale fase zou gaan noemen.

Hertz (1907/1960) begint door drie entiteiten te beschrijven die deelnemen aan een uitvaart, ongeacht de cultuur waarin deze uitvaart plaatsvindt. Allereerst is er *het lichaam* van de overledene, dat fysiek begraven, gecremeerd of anderszins een fysieke plaats gegeven wordt. Vervolgens zijn er *de nabestaanden*, die het gemis aan de overledene een plek moeten geven in hun verdergaande leven. Tenslotte is er *de ziel* van de overledene, die een plek in het hiernamaals krijgt. *Ziel* is een term die zich niet makkelijk laat definiëren in de wetenschap. Het geeft uiting aan de breed gedragen opvatting dat de overleden persoon weliswaar het lichaam verlaten heeft, maar dat het lichaam nog steeds de waarde van die persoon vertegenwoordigt (Mathijssen, 2017; Wojtkowiak, 2011) of zoals psychiater en hoogleraar Arjan Braam (2015) beschrijft: ‘de ziel is op te vatten als universele eigenheid van ieder levens wezen, van de ondeelbare identiteit, die het individu zelfs kenmerkt na diens overlijden” (p. 40).

Het model van Hertz is ook 100 jaar later nog steeds toepasbaar, ook al is er over de interpretatie van zijn oorspronkelijk Franstalige werk discussie. Metcalf & Huntington (1991) beschrijven dat volgens de oorspronkelijke, Franstalige tekst van Hertz (1907/1960) niet de drie entiteiten zelf, maar juist de transformaties op de relaties tussen deze drie entiteiten belangrijk zijn in de uitvaart. In figuur 2. zijn de drie entiteiten weergegeven in de rechthoeken en de relatie in de lijnen.

## Figuur 2.

*Schematische weergave van Hertz's argumenten (volgens Metcalf & Huntington)*





*Noot:* Overgenomen en vertaald uit: *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. New York: Cambridge University Press door: Metcalf & Huntington, 1991, p. 83.

Het begrip van deze driehoek geeft inzicht in welke transformatieve processen zich voltrekken tijdens een uitvaart, en welke rol rituelen hierbij spelen. Al naar gelang de fase van het afscheid en de spirituele gebondenheid van de overledene, worden verschillende rituelen toegepast en kan de nadruk verschuiven tussen de zijden van deze driehoek. In de hiernavolgende subparagrafen worden diverse onderdelen uit een uitvaart nader bekeken, beginnend bij het moment van overlijden en voortgaand in de structuur van een seculiere uitvaart zoals beschreven in kader 1 in paragraaf 3.1. De transformatieve elementen hierin worden zichtbaar gemaakt aan de hand van de theorie van Hertz (1907/1960) volgens Metcalf & Huntington (1991), zoals uitgewerkt in figuur 2. hierboven.

### **3.3.1 Zorgen voor het lichaam**

Eén van de eerste vragen die nabestaanden zich moeten stellen na het overlijden van een naaste, is: wat te doen met het lichaam? Voor het beantwoorden van die vragen gelden diverse kaders, wettelijk en vanuit geloofsovertuiging of gebruik. Mathijssen (2017) geeft inzicht in hoe nabestaanden die ruimte in Nederlandse uitvaarten invullen. Uit de voorbeelden die zij aanhaalt en de interviews die zij hield met betrokkenen rond de uitvaart, blijkt een spanning te bestaan in het omgaan met het lichaam van de overledene. Aan de ene kant beseffen nabestaanden zich dat de overledene er niet meer is en drukken zij dit gegeven uit in hun vormgeving van de uitvaart, maar tegelijkertijd hebben dezelfde nabestaanden vaak nog steeds een connectie met het lichaam. Ze spreken in de verleden tijd over het leven van de overledene, maar geven het lichaam bijvoorbeeld ook nog een tijdje een plek in de woonkamer, of spreken over het lichaam als ‘mam’. En in de casus waarin nabestaanden deze connectie niet voelden en zij het lichaam beschouwen als een lege huls waar op de meest praktische manier afstand van moet worden gedaan, blijken de uitvaartverzorgers dit als respectloos te ervaren, zij kiezen ervoor om het lichaam toch te verzorgen en in een kist naar de laatste rustplaats te brengen. Hiermee onderschrijft Mathijssen (2017) dat het ongebruikelijk is om direct na het overlijden geen connectie meer tot het lichaam te voelen. Er vindt een transformatie plaats op de relatie-as tussen het lichaam en de nabestaanden, zoals Hertz (1907/1960) beschreef. En hoe snel of langzaam die transformatie in individuele gevallen ook gaat, er is in het onderzoek van Mathijssen (2017) altijd een vertrekpunt waar de overledene nog onder de mensen was, en een eindpunt waarin het lichaam van de overledene definitief niet meer onder de nabestaanden is. De rituelen in deze fase kunnen dus deze

transformatie ondersteunen en kunnen gekozen worden om aan te sluiten bij het tempo waarop de transformatie bij de nabestaanden plaatsvindt.

De uitvaart helpt nabestaanden in de transitie van afscheid naar rouw (Romanoff & Terenzio, 1998). Door in de rituelen rondom de uitvaart bewust aandacht te hebben voor het creëren van esthetische afstand, kan dit proces worden begeleid en kan het door de nabestaanden gedoseerd worden ervaren, in plaats van overweldigend (Wojtkowiak, 2018). Het meest concreet komt dit tot uiting in de manier waarop wordt omgegaan met het lichaam van de overledene; de nabestaanden hebben vaak de behoefte om voor het lichaam te zorgen, omdat zij bij leven ook voor elkaar hebben gezorgd. Het lichaam is kort na het overlijden het enige wat nog rest van de dierbare. De identiteit van de persoon is dan wel vervlogen, maar het lichaam was ontegenzeggelijk verbonden met de persoon die is heengegaan en vormt zo een fragiele verbinding met de relatie uit het verleden (Mathijssen, 2017).

Tijdens het zorgen voor het lichaam van de overledene, of dat nu fysiek het verzorgen is of juist het kiezen van hoe, in welke kleding, positie en met welke sierraden het lichaam wordt opgebaard, moeten de nabestaanden keuzes maken. Het is niet vanzelfsprekend dat de laatste uren bij leven ook het beeld vormen dat de nabestaanden proberen vast te houden. Juist wanneer de persoon bij leven al aftakelde, bijvoorbeeld als gevolg van ziekte, kunnen de nabestaanden ervoor kiezen om het lichaam te verzorgen op een manier die past bij een eerdere fase uit diens leven, bijvoorbeeld voordat een ziekte zichtbaar werd of voordat een ongeval zich had voorgedaan. Iemand die bij leven waarde hechtte aan een verzorgd uiterlijk, wordt dan bijvoorbeeld in de zondagse kleding gekleed (Holloway et al., 2013; Rugg & Jones, 2019).

Met deze keuzes die de nabestaanden in deze fase maken, beginnen zij met het vormen van een beeld van hoe zij de overledene willen herinneren. De transformatie speelt zich nadrukkelijk af op de relatie-as tussen nabestaanden en lichaam uit het model van Hertz (1907/1960): van het hulpeloze moment van constateren dat het leven niet meer in het lichaam is, richting een lichaam dat volgens de nabestaanden ‘recht doet’ aan wie de overledene was. De esthetische afstand neemt toe, de realiteit van het moment van overlijden wordt ingeruild voor een andere realiteit, uit een eerder moment van het leven.

### **3.3.2 Condoleance**

Tussen het overlijden en de daadwerkelijk uitvaart zit in West-Europese samenlevingen vaak een aantal dagen tijd. In deze dagen is de overledene opgebaard: thuis of in een

uitvaartcentrum. In deze week is er tijd om als nabestaande individueel afscheid komen nemen van de overledene (Mathijssen, 2017). Deze vorm van afscheid nemen kan een stuk acceptatie en aanvaarding brengen in het zien van de overledene. Meestal vindt dit plaats in de privésfeer maar wanneer de persoon die met een grote maatschappelijke betrokkenheid had, dan kan dit plaatsvinden in het openbaar. Koninklijke uitvaarten vormen hiervan een uiterste van grootse, publieke uitvaarten met pracht en praal, waarin met formele rituelen de status van de overledene voor een laatste maal wordt bevestigd (Metcalf & Huntington, 1991). Hiermee wordt invulling gegeven aan transformatie twee van Hertz (1907/1960): de status van de overledene wordt bevestigd en het lichaam wordt door de nabestaanden met alle eegards behandeld.

Tegelijk wordt met deze grootse, publiek zichtbare rituelen bevestigd dat het hele land als nabestaande wordt gezien en deelgenoot mag zijn van de uitvaart. Afhankelijk van hoezeer de samenleving zich verbonden voelt met de overledene, kan het publiek als nabestaande ook haar aandeel in de uitvaart claimen, los van de georganiseerde rituelen. Dit is vooral zichtbaar geworden bij de uitvaarten van enkele publieke personen die bij leven niet formeel een hoge positie bekleedden, maar die wel voor sociale cohesie in de samenleving zorgden. De immense rijen wachtende Britten die in 2022 hun Queen Elizabeth II de laatste eer wilden betonen (van Zwam, 15 september, 2022), of de uitvaart van volkszanger Andre Hazes live op televisie vanuit een volle Amsterdam Arena met 6 miljoen kijkers, tonen de behoefte van grote delen van de bevolking om deel te nemen aan het uitvaartritueel (Stengs, 2015).

### **3.3.3 Overbrenging**

Later, wanneer het lichaam verzorgd is en de uitvaart nadert, moet het lichaam van de overledene worden overgebracht naar de plek waar de uitvaart zal plaatsvinden. Ook gedurende deze reis vinden tal van bewuste of onbewuste rituelen plaats, die bijdragen aan de transformatie van de overledene. Zo is het gebruikelijk dat tijdens de eerste meters die een rouwstoet aflegt, een uitvaartverzorgster 'voorloopt'; ook bij aankomst bij de plaats van de uitvaart doet de uitvaartbegeleider dit om aan de buitenwereld duidelijk te maken dat hier iemand met respect naar de laatste rustplaats wordt gebracht. Ook wordt er regelmatig gekozen om de stoet langs het laatste woonadres van de overledene, of een waardevolle locatie in diens leven te leiden, op deze plaats wordt ook stilgehouden (Rugg & Jones, 2019) en soms voorgelopen. Het voor de rouwauto uit lopen en het halt houden bij een belangrijke plaats van de overledene lijkt dus niet zozeer betrekking te hebben op het lichaam zelf, maar is een handeling waarmee de nabestaanden de identiteit van de overledene respect betonen en

een transformatie doormaken van de sociale persoon die de overledene was, transformatie drie in het model van Hertz (1907/1960). Ook het eerder aangehaalde voorbeeld van de massale opkomst van de bevolking bij uitvaarten als de Queen of André Hazes is hiermee vergelijkbaar: niet de kist met de overledene maakt een route langs gedenkwaardige plaatsen, maar de natie trekt langs de kist om de laatste eer te bewijzen, lang voordat de officiële uitvaartceremonie begint. En hoewel het fysieke lichaam van de overledene de bestemming is van de lange rij wachtenden en centraal stond in de ArenA, vindt de transformatie wel degelijk plaats tussen de nabestaanden en de identiteit van de overledene. Het is alsof de bevolking in deze gevallen recht heeft willen doen aan het belang van de overledene, dat bij leven of in de uitvaartceremonie voor hen onvoldoende naar voren kwam. Het was hún icoon dat nu is ontvallen. Ongeacht wat die voor de monarchie, voor de muziek of voor de eigen naasten heeft betekend wordt die sociale status door de massale opkomst niet eens herbevestigd maar zelfs gevestigd.

#### **3.3.4 Tijdens de uitvaart**

Het proces van afstand nemen dat zich afspeelt vanaf het overlijden raakt in een stroomversnelling tijdens de formele uitvaart. Dit is het moment waarop de transformatie op alle drie de relatie-assen uit het model van Hertz (1907/1960) in korte tijd plaatsvindt. Het is een moment waarin de naasten samenkomen en waarin ze proberen de fase van verdriet af te ronden om te komen tot een fase van rouw.

Het sluiten van de kist is zo'n moment dat vaak plaatsvindt tijdens de uitvaart, wanneer de nabestaanden ervoor kozen om die in eerste instantie open te houden. Het is een moment waarop de esthetische afstand wordt vergroot: niet langer kunnen de nabestaanden de overledene recht aankijken. De nabestaanden weten dat het lichaam nog in hun nabijheid is, maar kunnen dat niet meer waarnemen: de kist transformeert van een beschermend omhulsel voor het lichaam naar een symbool voor de overledene. De zorg voor het lichaam houdt op, de kist gaat dicht en zal nooit meer worden geopend, de transformatie op de eerste relatie-as van Hertz (1907/1960) is voltooid.

Dat wil niet zeggen dat de uitvaart op het moment van sluiten van de kist afgerond is, het afscheid nemen voltooid en het rouwproces dan kan beginnen. Vaak wordt er door de nabestaanden voor gekozen om al voor aanvang van de formele uitvaart de kist te sluiten. De rituelen die, al dan niet met betrekking tot de kist, tijdens die uitvaarten plaatsvinden staan dus in het teken van de resterende transformatie op de tweede en de derde relatie-as van het model

van Hertz (1907/1960): de identiteit van de nabestaande een goede uitgeleide buiten het lichaam geven, en de scheur die de overledene achterliet in het 'sociale weefsel' herstellen (Jansen & Verheggen, 1997).

Gedurende de seculiere uitvaart is er, zoals eerder aangegeven, vaak sprake van een relatief vaste structuur met een persoonlijk gekozen vorm en inhoud: sprekers en muziek wekken een sfeer op waarin de nabestaanden hun gedachten ordenen en een begin maken met het creëren van een narratief over de overledene. Deze transformatie is geen stille, eenzame ontwikkeling maar een dynamisch geheel waarin individuele beleving en gezamenlijke uitwisseling elkaar afwisselen.

Wanneer enkele naasten tijdens de uitvaart het woord krijgen, geeft dit de overige aanwezigen een indruk van hoe zij de overleden persoon gedenken (Bailey & Walter, 2016). Niet zelden hebben deze naasten een ander beeld of leggen andere accenten dan wat een iets verder weg staande nabestaande kent. In dit spreken door de naasten is het *handelen* zoals Arendt (1958/2009) dat bedoelde herkenbaar. Zonder spreken kan er geen sprake zijn van *handelen*. Door iets kwetsbaars van zichzelf bloot te geven brengt de spreker een verandering bij de toehoorders teweeg, niet alleen in het beeld dat zij van de overledene hebben maar ook de manier waarop zij naar de spreker kijken, verandert.

De afwisseling met muziek, vaak gekozen omdat die voor de overledene of de nabestaanden speciale betekenis had, geeft de nabestaanden ieder de ruimte om het gezamenlijke proces dat door de sprekers in beweging is gebracht, in de eigen context te plaatsen (Caswell, 2012). De muziek roept een sfeer op, maar laat ruimte aan de luisteraar om de betekenis daarvan zelf in te vullen, veel meer dan gesproken woorden die vaak ook een betekenis, uitleg of duiding bevatten (Engelke, 2015b). De combinatie van spreken en muziek maakt zo de transformatie mogelijk op de derde relatie-as van Hertz (1907/1960): tussen nabestaanden en ziel van de overledene. Nabestaanden reconstrueren het beeld hoe zij willen terugkijken op het leven van de overledene en wat die voor hen heeft betekend.

Een tastbare manier van transformatie vindt in seculiere uitvaarten vaak plaats aan het einde van de ceremonie: wanneer de genodigden de zaal verlaten is er gelegenheid nog eenmaal kort stil te staan bij de kist. Door vaarwel te zeggen en een hand op de kist te leggen bij wijze van afscheid, geven de nabestaanden vorm aan een nieuwe vorm van interactie met de overledene: niet meer in contact met diens lichaam maar met symbolen die de overledene representeren. En dat vaarwelzeggen krijgt in de transformatie extra lading, omdat de

nabestaanden zich bewust zijn dat ook dit vaarwel zeggen straks niet meer kan, omdat de kist ook niet langer beschikbaar zal zijn. Het toewerken naar het belangrijkste onderdeel van de uitvaart door middel van symbolen zoals muziek kan een emotionele ontlading geven, die gedachten en emoties met elkaar laat samengaan, ook wel catharsis genoemd.

### **3.3.5 Seculiere transformatie van de ziel**

In deze beschrijving van de transformatie die de uitvaartrituelen op gang brengen, is weinig gerefereerd aan de transformatie op de tweede relatie-as in het model van Hertz (1907/1960): de relatie tussen de ziel van de overledene en diens lichaam. In religieuze uitvaarten is deze transformatie duidelijk aanwezig als dit al niet het hoofddoel van de uitvaart is: met gezang en gebed wordt concreet en nadrukkelijk uitgedrukt welk voortbestaan de nabestaanden de overledene toewensen, welke verwachtingen en hoop zij daarbij hebben. Door middel van gebed wordt de hogere macht vaak ook nog eens opgeroepen om de overledene welkom te heten in het hiernamaals, begeleid door rituelen als wijding en zegeningen om te bekrachtigen dat de overledene die ontvangst ook verdient (Mathijssen, 2017).

Doordat in seculiere context geen eenduidig beeld aanwezig is van wat er na de dood met de ziel van de overledene gebeurt, is de transformatie op de relatie-as van ziel en lichaam minder generiek te beschrijven. Hierin komt de individuele invulling van de seculiere uitvaart waarover Garces-Foley (2003) sprak naar voren. Afhankelijk van de spirituele opvattingen van de overledene en de nabestaanden kunnen er in de uitvaartelementen en rituelen terugkomen uit de religieuze uitvaarten, rechtstreeks of in geritualiseerde vorm, om de transitie op de tweede relatie-as te adresseren. Engelke (2015a) geeft hieraan een tegengeluid: in zijn werk beschrijft hij dat in de humanistische uitvaart de natuurlijke orde der dingen niet mooier moet worden gemaakt dan die is. Volgens Engelke is in een humanistische uitvaart iedere verwijzing naar het hiernamaals of naar andere elementen buiten het immanente frame ongepast.

Omdat echter niet alleen de spirituele opvattingen van de overledene, maar ook die van de nabestaanden van belang zijn, bieden de begeleiders in een uitvaart vaak ook ruimte voor persoonlijke invulling op dit punt. De oproep ‘Nu is er ruimte om afscheid te nemen, voor iedereen of zijn eigen manier.’ (Engelke, 2015a) is een manier van de uitvaartbegeleider om ruimte te bieden aan de uiteenlopende behoefte van de aanwezigen aan transformatie op de tweede relatie-as, binnen de context van een seculiere uitvaart.

### 3.4 Conclusie

Uit de voorgaande paragrafen is af te leiden dat ritueel handelen in seculiere uitvaarten een rol speelt in diverse transformaties die zich voltrekken tijdens een uitvaart. Wojtkowiak (2018) merkt op, dat de rituelen bovendien transformaties *mogelijk* maken, maar dat het transformerend effect daarvan niet kan worden afgedwongen. Goed uitgevoerde en toegepaste rituelen vormen een uitnodiging om deze verschillende vormen van transformatie door te maken. Het is uiteindelijk aan de deelnemers zelf of zij op die uitnodiging ingaan.

De betekenis van ritueel handelen bestaat uit het mogelijk maken van een geleidelijke transformatie langs de twee of drie assen van het model van Hertz (1907/1960). De rituele handelingen zijn zodanig vormgegeven en worden zo uitgevoerd, dat de nabestaanden deze transformatie geleidelijk en samen doormaken, zonder afleidingen en verstoringen. Daarbij kunnen de rituele handelingen meer op de ene of de andere as gericht zijn, maar moet de uitvaart zo geregisseerd zijn dat de transformatie aansluit bij de behoeften en levensbeschouwing van de nabestaanden. Bepalend daarbij zijn aandacht voor de omstandigheden waaronder de overledene stierf, de mate waarin de nabestaanden daarmee al in het reine zijn en de mate van secularisatie bij de aanwezigen.

Tijdens de uitvaart wordt een start gemaakt met het narratief over de overledene. Doordat tijdens de uitvaart het levensverhaal van de overledene wordt belicht, ontstaat er een gedeelde basis waaraan ieder zijn eigen individuele ervaring toevoegt. De formele en ongeschreven rituelen tijdens de uitvaart staan in dienst van het samenstellen van een gedeeld beeld van de overledene, niet iedereen heeft per se hetzelfde beeld, maar er ontstaat een gedeeld beeld waar ieder vanuit zijn eigen perspectief wat aan heeft.

De scheur in het sociale weefsel die de overledene achterlaat, wordt verder zichtbaar in de verschuivende rollen als gevolg van het overlijden. Wanneer iemands levenspartner overlijdt, dan verandert de sociale status ten overstaan van de buitenwereld: de nabestaande is ineens geen echtgenoot of partner meer, maar weduwe(naar). Wanneer een iemand op jonge leeftijd overlijdt, dan verandert ook de rol van de ouders. De overledene is nog steeds hun dochter of zoon, maar zij kunnen niet meer de rol van vader of moeder vervullen; er vindt geen handelen meer plaats. Tegelijkertijd is hun liefde voor hun kind nog onverminderd: daar doet het overlijden niets aan af.

Wie met dit besef naar het model van Hertz (1907/1960) kijkt, ziet in de transformatie waarover hij spreekt eigenlijk een nieuw begin, dat de herinnering oproept van het concept

nataliteit. In religieuze uitvaarten is dit het duidelijkst zichtbaar in de transformatie tussen lichaam en ziel, waarin de overledene een goed voortbestaan wordt toegewenst. Maar ook op de andere assen, waarop de nabestaanden betrokken zijn, is er een aanzet tot het maken van een nieuw begin.

Dit is niet het hoopgevende nieuwe begin waar Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) over schrijven, waarin de een zich uit vrije wil een positie ten overstaan van de ander inneemt. Maar de scheur in het sociale weefsel brengt wel een proces van handelen op gang, waarin de nabestaanden, wellicht ongewild, bevrijd zijn van hun oude rol en een nieuwe verhouding met hun naasten zoeken om het gat op te vullen wat de overledene naliet. De kwetsbaarheid van de nabestaanden die dit ondergaan, met name wanneer de overledene geliefd was en 'te vroeg' overleed, vertoont grote gelijkenis met de hulploosheid van het pasgeboren kind dat Cavarero (1995/2002; 2014/2016) beschrijft als uitgangspunt voor nataliteit.

Naast de scheur in het sociale weefsel, op de as tussen nabestaanden en ziel van de overledenen, is er ook een nieuw begin op de as tussen nabestaanden en het fysieke lichaam. Nooit meer kan de nabestaande zich rechtstreeks wenden tot de overledene voor advies, hulp of om emoties te delen. Symbolen nemen de plaats daarvan in, de nabestaanden stellen zich open voor nieuwe middelen om hun gedachten nog met de overledene te delen. Zo beschreef een jonge vrouw die haar zus onverwacht verloor, dat zij een beltegoed had gekocht voor de telefoon van haar overleden zus. In het volle besef dat haar handelen symbolisch was, stuurde zij nog dagelijks berichten naar de mobiele telefoon van haar zus. Anderen beschrijven een altaar voor de as van de overledene, of onderhouden bloemen bij het graf, om zo te zorgen voor datgene wat rest van het lichaam van de overledene. Deze transformaties vergen vaak lange tijd, de uitvaart vormt het startpunt waarop de nabestaanden gezamenlijk beseffen dat een nieuw begin noodzakelijk is, en in de genegenheid van de ander de moed verzamelen.

De transformatie tijdens een uitvaart heeft zo een tweeledige bestemming: hoewel de uitvaart aan de oppervlakte in het teken staat van afscheid nemen, wordt er onder de oppervlakte behoedzaam een aanzet gemaakt tot een nieuw begin. In religieuze uitvaarten is dit voor een deel heel expliciet: een wedergeboorte of verder leven in het hiernamaals, verlost van de zonden en bagage die ons hier op aarde tot last is. Maar in alle uitvaarten maken de nabestaanden, als groep en individueel, een voorzichtige aanzet met een nieuw begin: door te kijken naar de overledene aan de hand van een afgerond verhaal waar geen hoofdstukken meer aan worden toegevoegd, en door nieuwe rollen en onderlinge verantwoordelijkheden te



accepteren als gevolg van het wegvallen van de overledene. Dit is het nieuwe begin waar nataliteit in de uitvaart haar bestaansrecht aan ontleent.

## Hoofdstuk 4 Nataliteit in de uitvaart

Allereerst is in dit onderzoek het concept nataliteit onderzocht en beschreven vanuit het schrijven en denken van Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016), vervolgens is onderzocht welke betekenis rituele handelen heeft in een seculiere uitvaart en welk transformerend effect deze handelingen hebben. Hoewel geboortelijkheid en de rituele handelingen rond een uitvaart zich in eerste instantie op de twee tegenoverliggende uiteinden van het menselijk leven bevinden, zijn er diverse parallellen te vinden tussen beide onderwerpen. In dit hoofdstuk wordt allereerst de relatie onderzocht tussen het filosofische handelen als menselijke conditie, ten opzichte van het concept ritueel handelen. Zijn dit vergelijkbare concepten, is er overlap of is één misschien onderdeel van het ander? Vervolgens wordt het concept nataliteit betrokken op de transformaties die plaats kunnen vinden tijdens een uitvaart. Daar waar in hoofdstuk 3 diverse elementen uit een seculiere uitvaart in chronologische volgorde werden beschreven, zal in 4.2 het onderscheid worden gemaakt op basis van het transformatieve effect. Er worden drie begrippen geïntroduceerd waarmee de transformatieve elementen in het licht van nataliteit kunnen worden gegroepeerd: allereerst *aanvaarding*, vervolgens *verwevenheid* en tenslotte *hoop en herinnering*.

### 4.1 Handelen tegenover ritueel handelen

Een terugkerend thema in de voorgaande hoofdstukken is het menselijk handelen. Arendt (1958/2009) beschrijft het *handelen* als de effectuering van de menselijke conditie van nataliteit. Handelen is nauw verbonden met het concept nataliteit: het vormt de interactie tussen verschillende mensen, waarin zij iets van zichzelf blootgeven en waarin de pluraliteit leidt tot onverwachte, onvoorspelbare gevolgen. Juist die onvoorspelbaarheid is wat ons als mensen uniek maakt, en wat ons in staat stelt om de cirkel van oorzaak en gevolg te doorbreken: een nieuw begin te maken. Cavarero (2014/2016) onderschrijft Arendt hierin en voegt een maatschappijkritische reactie toe: dat dit handelen impliciet wordt toegeschreven aan de aan het gangbare androcentrische mensbeeld van de egoïstische, geïdealiseerde en onvergankelijke, star rechtopstaande man, maar eigenlijk beter verklaard wordt uit de interactie tussen de hulpeloze pasgeborene en de genegenheid van de moeder.

In de context van rituelen wordt de term *ritueel handelen* gebruikt om de dynamische uitvoering van rituele activiteiten aan te duiden. Het ritueel handelen wordt volgens Grimes (2014) bepaald door de menselijke intentie die aan de handeling voorafgaat en is daarnaast nadrukkelijk lichamelijk van aard: “*embodied, prescribed, condensed enactment*” (2014, p.

196). In een religieuze setting is ritueel handelen sterk voorgeschreven en daarmee voorspelbaar (Bell, 1997). In hedendaagse, seculiere ritualisering wordt een deel van de voorspelbaarheid opgegeven voor een stuk persoonlijke invulling. Toch is, *structured performance*, een belangrijke conditie van rituele handelingen rondom een uitvaart, die transformatie kan bewerkstelligen (Wojtkowiak, 2018). Deze schijnbare tegenstellingen, tussen lichamelijke en ideaal mensbeeld enerzijds en tussen voorspelbaarheid en onvoorspelbaarheid, worden in de volgende sub paragrafen nader geduid.

### **Lichamelijke**

Lichamelijk handelen is volgens Grimes (2014) de kern van ritueel handelen en het heeft een diepe basis vanuit het lichaam en de zintuigen (Wojtkowiak, 2017). Deze beschrijving levert een contrast op met de tekst van Arendt (1958/2009) voor haar is handelen een abstracte activiteit die essentieel menselijk is, maar niet fysiek. Dat is volgens Arendt juist het onderscheidende van handelen ten opzichte van werken en arbeiden. Arendt (1958/2009) maakt ook onderscheid tussen echt handelen waarbij een stukje zelfonthulling aanwezig is, en een eenvoudig gesprek gericht op het bereiken van een doel (p. 165). Met die doelgerichtheid verliest het gesprek een unieke eigenschap, er blijft slechts arbeiden over waarmee de spreker een concreet resultaat probeert te bereiken. In ritueel handelen is er ambiguïteit tussen actief handelen en overgave; de aanwezigen geven zich over aan het ritueel, maar zijn ook actieve actor die zichzelf onthullen (Grimes, 2014). Een strikte interpretatie van de tekst van Arendt (1958/2009) zou echter betekenen dat zelfonthulling volgens haar niet past binnen ritueel handelen: zowel de lichamelijke van het ritueel als de strikt opgelegde, voorspelbare structuur, zouden dan in de weg staan van zelfonthulling en dus van handelen.

Net als Grimes (2014), ziet echter ook Cavarero (1995/2002; 2014/2016) lichamelijke als een onmisbaar element in het handelen: dit vormt een belangrijk deel van haar kritiek op Arendt (1958/2009). Ook in de uitwerking die Cavarero geeft, de dynamiek die ontstaat wanneer iemand fysiek naar de ander neigt en waarin het kind de hulpeloze ontvanger is, is te herkennen in ritueel handelen. Ook daar is er immers een leidende persoon die bepaalt wat er gebeurt en een ander die het ondergaat, terwijl er tegelijkertijd intense emoties aanwezig zijn. Cavarero (1995/2002; 2014/2016) geeft zo een invulling aan het concept nataliteit, waar het ritueel handelen onderdeel wel binnen past. En hoewel Arendt (1958/2009) lichamelijke in handelen buiten beschouwing laat, is de intentie waarmee een activiteit tot stand komt volgens haar evengoed bepalend voor de vraag of het tot handelen gerekend mag worden. De essentie van de voorspelbaarheid zit tussen enerzijds de structuur waarbinnen de rituele handeling

plaatsvindt, en anderzijds de zelfonthulling die binnen die structuur plaatsvindt. Het filosofisch handelen tijdens een uitvaartritueel is niet voorspelbaar, alleen de structuur van rituele handelingen waarbinnen die zelfonthulling kan plaatsvinden is voorspelbaar. Vandaar dat het acceptabel lijkt om het ruimere concept van handelen volgens Cavarero hier te hanteren, en te concluderen dat de nadruk op lichamelijke bij ritueel handelen niet in de weg staat van het concept nataliteit, maar eraan verwant is.

### **Voorgescreven versus onvoorspelbaar**

Religieuze rituelen hebben een grote mate van voorspelbaarheid, terwijl Arendt (1958/2009) en Cavarero (1995/2002; 2014/2016) het erover eens zijn dat juist de *onvoorspelbaarheid* de kern is van het menselijk vermogen tot het maken van een nieuw begin. Hier lijkt een tegenstelling te bestaan. Toch is deze tegenstelling niet zo groot als die op het eerste oog wellicht lijkt, de sleutel hiervoor ligt in de zelfonthulling.

De onvoorspelbaarheid die nauw verbonden is aan het concept nataliteit, is namelijk een *gevolg* van het handelen van de mens. Ook wanneer een mens zich in een situatie bevindt waarin het programma volstrekt voorspelbaar is, is de mens zelf vrij om te bepalen hoe die met die situatie omgaat. Arendt (1958/2009) geeft daarvan een positief en een negatief voorbeeld: zowel de weldoener als de dief zullen, wanneer zij het handelen aangaan met hun medemens, een stukje van zichzelf moeten blootgeven. Daarmee accepteren zij het risico dat zij niet langer anoniem kunnen blijven in *wat* zij zijn, tijdens het blootgeven *wie* zij zijn (1958/2009, pp. 164-165).

Ook schrijft Arendt (1958/2009) dat het handelen uit twee delen bestaat: het begint bij een individueel persoon die een stuk zelfonthulling doet ten overstaan van anderen, waarna die ander daarop kan reageren door zelf ook te handelen. Arendt (1958/2009) wijst erop dat het effect van dit handelen een sneeuwbaaleffect tot stand brengt en niet beperkt blijft tot de degene aan wie het oorspronkelijk gericht was. “Daar iedere actie inwerkt op wezens die in staat zijn tot eigen acties, is reactie, behalve een antwoord, altijd een nieuwe actie, die haar eigen loop neemt en weer haar uitwerking heeft op anderen” (p. 174). In dit sneeuwbaaleffect is de onvoorspelbaarheid terug te vinden die ontstaat vanuit de menselijke pluraliteit, het is een effect dat ook in het ritueel handelen tijdens een uitvaart zichtbaar wordt.

Door de voorspelbaarheid van het ritueel handelen in de liminaliteit ontstaat een tijdelijke *communitas* waarin de aanwezigen zich kunnen overgeven aan hun emoties (Turner, 1969).

De voorspelbaarheid geeft het vertrouwen dat er ook weer een geleidelijk einde zal komen aan het moment van kwetsbare zelfonthulling.

Maar daarnaast maakt onvoorspelbaarheid wel degelijk ook deel uit van het ritueel handelen zelf. Want hoewel een vaststaand programma, waarvan in 3.1 een voorbeeld werd gegeven, de suggestie van voorspelbaarheid geeft, wordt er in feite alleen zekerheid gegeven over de *vorm* van het programma. De inhoud van de uitvaart als groot ritueel, en de inhoud van de rituele handelingen die plaatsvinden blijven ongewis. Sterker nog, wanneer van tevoren al exact duidelijk is hoe een ritueel handelen zal worden uitgevoerd, verliest het een deel van zijn vermogen om een transformatie tot stand te brengen. Juist het toenemen en afnemen van de esthetische afstand door middel van symbolen, de manier waarop rituele handelingen worden uitgevoerd en de onvoorspelbare emoties die daarbij ontstaan, brengen een handelen op gang waaruit een transformatie kan plaatsvinden. En dat is uiteindelijk het bestaansrecht van ritueel handelen: het mogelijk maken van een nieuw begin, op de verschillende assen tussen nabestaanden en de overledene. Een nieuw begin, dat ontstaat tijdens de uitvaart en niet al van tevoren gedacht kan worden.

#### **4.2 Nataliteit in de context van de uitvaart**

In deze paragraaf wordt het perspectief van nataliteit gekozen; wat is de bijdrage van deze elementen, condities en rituelen aan de transformatie, wat is de rode draad in het nieuwe begin? Hoe passen de eerdergenoemde elementen en condities in het nieuwe begin, en hoe ziet dat eruit? Het is een nieuw begin waarin het overledene niet wordt ontkend of genegeerd, maar waarin het besef van diens afwezigheid een plaats krijgt naast de nieuwe verwevenheid die nodig is. Er zullen in deze paragraaf drie inzichten worden aangereikt die vanuit dit menselijk, wellicht vrouwelijk perspectief van nataliteit context bieden aan de rituele transformatie en welke rol de rituelen daarin hebben.

De dood is een kantelpunt en een nieuw begin. De uitvaart heeft als functie het laten doordringen dat een overledene er écht niet meer is. Deze transformatie gaat niet vanzelf: rituelen nodigen uit tot het doormaken van die transitie. Het is in het dagelijks leven niet gebruikelijk om jezelf zo kwetsbaar op te stellen als tijdens een uitvaart. De rituelen brengen een dynamiek van zelfonthulling op gang bij de nabestaanden, een transformatie waarin zij de nieuwe werkelijkheid van de afwezigheid van de overledene een plek geven.

Ten tweede is er het sociale aspect, wat met name in de teksten van Cavarero (1995/2002; 2014/2016) naar voren komt. Rouwen kan in stilte, maar een nieuw begin maken na het

overlijden van een dierbare vergt interactie met de ander. Het handelen zelf tussen de aanwezigen is een noodzakelijk aspect dat gefaciliteerd wordt door de condities van ritueel handelen dat daaraan een transformatief effect ontleent.

Tenslotte is er het derde aspect dat door zijn vanzelfsprekendheid welhaast onbelicht blijft: het nieuwe begin is niet meer dan dat, slechts een aanzet van een betekenisgeving die in de uren, dagen, maanden of zelfs jaren daarna verder vorm krijgt. Het is een aanvang met een bestemming die op het moment zelf vaak onduidelijk is. Maar het is het samenspel van de rituele handelingen die de aanwezigen probeert vertrouwen te geven dat zij die transformatie van hun betekenisgeving aan kunnen gaan, dat zij die aankunnen en dat het wellicht ook ‘het juiste’ is om te doen. In de navolgende paragrafen zullen deze drie aspecten nader worden beschreven.

#### **4.2.1 Aanvaarding**

Het eerste inzicht vanuit het perspectief van nataliteit is het dat van *aanvaarding*: het kunnen accepteren dat een dierbare is weggefallen. De rituelen tijdens een uitvaart zijn erop gericht om de nabestaanden een geleidelijke transformatie van aanvaarding door te laten gaan, door tijd te nemen en esthetische afstand te creëren door middel van zintuigelijke elementen.

Cavarero (1995/2002) beschrijft in haar boek *Stately Bodies* pakkend hoe Antigone, in de reconstructie door Zambrano, haar eigen levenseinde construeert. In de bewerking van Zambrano eindigt het leven van Antigone niet plotsklaps zoals Sophocles haar toedichtte, maar wordt een geleidelijke transformatie zichtbaar. In haar eenzame opsluiting in haar kist volgen de overdenkingen, waarin ze opgaat in de eenzaamheid, de leegheid en de pijn. Pas wanneer ze dat verdriet aanvaard heeft, herkent Antigone haar levende begraafing. Ze is terug in een donkere ruimte die haar helemaal omsluit, net zoals het leven begon in de baarmoeder; ze ervaart dit ook echt als een tweede geboorte. Het is een metafysische wedergeboorte, waarbij ze met een nieuwe blik naar haar eigen identiteit kan kijken. Ze herkent zichzelf als een waardige vrouw, zo waardig in haar verder zo zelfzuchtige familie, dat alleen zij eerzaam genoeg is om zichzelf voor haar familie op te offeren.

Een donkere, omsloten ruimte: dicht bij de dood komt de aanvaarding. Tijdens de uitvaart is het licht letterlijk en figuurlijk gedempt, passend bij een fase waarin de aanwezigen van de uitvaart dicht bij de dood komen. De tijd heeft een duidelijke stempel in het verhaal, zoals Zambrano geeft Antigone veel tijd om in wijsheid en overdenking door eigen keuze te sterven. Dit roept de vergelijking op met Wojtkowiak (2018) die ook schrijft dat in een

uitvaart de rituele tijd als onderdeel van de *structured performance* trager gaat, los staat van de voortrazende buitenwereld. De aanwezigen hebben deze rituele tijd nodig om de gevoelens van leegte en verdriet tot zich te laten komen, en de dood voor zichzelf te overdenken. Ieder is alleen met zijn eigen gedachten, maar wel in sociale context met elkaar.

Om tot aanvaarding te komen van de dood is ook zintuigelijke waarneming van groot belang. Zoals extra duidelijk werd in de tijd van Covid-19 restricties, gaat de beleving van een uitvaartveel veel verder dan horen en zien (van Schaik & Wojtkowiak, 2022). Ook de tastzin en reuk: het aanraken van de kist, het ruiken van de vreemde geur van een gebalsemd of geconserveerd lichaam, allemaal draagt het bij aan het psychische besef van de onvermijdelijkheid van deze dood. De nabestaanden hebben deze brede zintuigelijke bevestiging van de dood en de rituele tijd nodig om de dood volledig te kunnen aanvaarden: zowel Van Schaik & Wojtkowiak (2022) als Wojtkowiak (2018) beschrijven dat nabestaanden die niet de tijd kregen of fysieke aanwezigheid bij de uitvaart konden ervaren, achterblijven met een gevoel van onrust, twijfel of een open einde.

Het overlijden van een dierbare kan vaak voor nabestaanden voelen alsof ook een deel van henzelf sterft. Dat er voor de nabestaanden een nieuw begin komt na diens dood voelt niet als een keuze uit vrijheid maar een van buiten opgelegde heroriëntatie op het leven omdat voortgaan zoals het was, niet meer mogelijk is. Voor nabestaanden is de stilstand en reflectie een liminale fase zoals Van Gennep (1909/1960) beschrijft. Dit komt treffend terug in de bezinning die Antigone doormaakt: ook zij aanvaardt het lot dat zij haar overkomt. Het is niet haar vrije keuze om in de kist te stappen, maar haar keuze om haar lot te aanvaarden is dat wel.

#### **4.2.2 Verwevenheid**

Het tweede inzicht vanuit het perspectief van nataliteit is *verwevenheid*. Hierin wordt het tijdens de uitvaart het menselijk handelen zichtbaar zoals Arendt (1958/2009) dat beschreef. De nabestaanden gaan tegelijk en samen door een liminale fase, waardoor de relaties met de overledene én met elkaar opnieuw worden gedefinieerd. Het is een fase waarin nabestaanden ten overstaan van elkaar hun kwetsbaarheid kunnen tonen in het vertrouwen dat dat geaccepteerd wordt. Maar naast het abstracte, transactionele handelen tussen gesprekspartners is er ook het sociale weefsel, de sociale verhoudingen en afhankelijkheden die opnieuw worden gedefinieerd.

De lichamelijkheid is volgens Cavarero (2002; 2014) essentieel voor een goed begrip van het concept nataliteit. Het nieuwe begin is volgens haar niet iets abstracts dat in een volwassen vorm ontstaat, maar een begin uit hulpeloosheid, onzekerheid en afhankelijkheid van anderen in de directe omgeving. Geboren worden doen we immers nooit alleen, en het feit dat iemand geboren wordt doet ook iets met de omstanders. Die blijven niet star en stram als het geïdealiseerde, abstracte masculiene mensbeeld, maar zij *neigen* letterlijk naar het kind toe (*inclined*, in de oorspronkelijke tekst van Cavarero, 2014/2016). Zij tonen hun genegenheid en zorgen zo dat de pasgeborene zich veilig voelt om een nieuw begin te maken met het aanstaande leven.

Ook voorafgaand aan de uitvaart, komt die tederheid en het fysieke element terug in het zorgen voor het lichaam van de overledene. Nabestaanden weten dat de overledene er niet meer is maar tegelijkertijd willen nabestaanden zorgen voor het lichaam en het met respect en eer behandelen. Nabestaanden willen hun dierbare laten zijn hoe diegene was in het leven door middel van uitgezochte kleding en uiterlijke kenmerken zoals bril en sierraden om te doen.

Het pleidooi voor lichamelijkheid en genegenheid van Cavarero (2002; 2014) komt, net als de analyse van Wojtkowiak (2017) eerder, overeen met de bevindingen van Van Schaik & Wojtkowiak (2022) tijdens uitvaarten in de Covid-19 tijd. Ook in een uitvaart maakt het verschil of een aanwezige zich stram, afstandelijk, volwassen, sterk en ongenaakbaar opstelt, of juist kwetsbaar, hunkerend naar troost, of naar de ander openstaand om die steun te geven door een omhelsing. En in de periode waarin afstand houden de norm was en überhaupt deelnemen aan een uitvaart niet meer vanzelfsprekend was, hebben velen de fysieke nabijheid van de ander tijdens hun rouw gemist.

De interactie tussen de nabestaanden tijdens de uitvaart is namelijk geen estafette, waarin de ene persoon het stokje overneemt op het moment dat de ander er doorheen zit. Het is een intens handelen zoals Arendt (1958/2009) dat bedoeld heeft, waarbij nabestaanden zich uitgenodigd voelen om zich kwetsbaar op te stellen en zich open te stellen voor de onvoorspelbare reactie van de ander. Ieder mens is uniek, zo betoogde Arendt (1958/2009), en juist door deze pluraliteit wordt ieder door andere emoties en op andere momenten geraakt. Zo kunnen aanwezigen die elkaar niet eens goed kennen, toch steun vinden bij elkaar. Dat geldt niet alleen voor de voorspelbare troost die familieleden of vriendenkring bij elkaar zoeken. Juist de onvoorspelbare troost die door de aanwezigen bij elkaar wordt gevonden, in de directe omgeving tijdens de dienst en kriskras door de ruimte tijdens de koffietafel, maakt



verwevenheid zichtbaar. Nieuwe, al is het maar tijdelijke verwevenheid tussen de nabestaanden die de uitvaart heel intens samen hebben beleefd en daarna weer voorzichtig de eerste stappen zetten richting hun eigen individuele leven in de buitenwereld. Een leven waarin ieders eigen identiteit een klein beetje verrijkt is door verwevenheid met de ander, met als basis de gezamenlijke betekenisgeving die de aanwezigen tijdens de uitvaart hebben kunnen ervaren.

Het meest pijnlijk wordt de verwevenheid misschien wel gevoeld tussen nabestaanden en overledene. Daar waar bij leven de overledene deel uitmaakte van de directe omgeving, is dat na de uitvaart niet meer het geval. Maar er is niet een ‘niets’ meer, de herinnering aan de nabestaanden heeft in verwevenheid met de andere aanwezigen al een nieuwe betekenis gekregen, een betekenis waar de nabestaanden ook na de uitvaart bij zichzelf en bij elkaar houvast kunnen vinden.

#### **4.2.3 Hoop en herinnering**

Tenslotte wordt, wanneer vanuit het concept nataliteit gekeken wordt naar de rituele transformatie bij de uitvaart, het inzicht *hoop en herinnering voor de nabestaanden* zichtbaar. Het vertrouwen dat er een toekomst is, die niet (meer) overweldigend voelt maar gedoseerd kan worden verkend, waarin niet alleen het verdriet om het gemis aanwezig is maar die ook draaglijk is. De rituelen in een uitvaart helpen de nabestaanden om geruststelling, kracht en zingeving met het oog op de toekomst te vinden (Matthijssen, 2007).

Dat aangaan van een nieuw begin en de blik weer op de toekomst richten vergt inspanning, vertrouwen en durf om over te gaan tot een stuk zelfonthulling. Durf, omdat in nataliteit juist ook een kiem ligt voor het onvoorspelbare en onzekere handelen, het afwijken van de rechte lijn van tussen hier en het einde. Het meeste prominente onderdeel van de seculiere uitvaart is het vertellen van en luisteren naar het levensverhaal van de overledene. Als de meest directe familie de kracht en moed heeft om te spreken en het verhaal te vertellen, hoe hortend en stotend dit ook eruit komt, dan geeft dat hoop en perspectief op je eigen verdriet: “als zij het kunnen dan kan ik het ook”. Als aanwezige ben je misschien wel deelgenoot van het verhaal, direct omdat je naam wordt genoemd, of indirect omdat je onderdeel bent van het verhaal wat verteld wordt. Het luisteren naar dit verhaal lijkt dus in eerste instantie een rechte lijn, een chronologisch verhaal maar door de zelfonthulling van de ander breekt deze lijn. De kwetsbaarheid waarmee de nabestaanden het verhaal vertellen geeft gek genoeg ook perspectief en hoop aan de nabestaanden. Ook als concept is nataliteit herkenbaar in deze situatie, als de menselijke conditie die ten grondslag ligt aan het handelen. Juist in deze

situatie stellen de nabestaanden zich vaak kwetsbaar op, ze tonen wellicht hun verdriet of worstelen er juist mee. De onvoorspelbaarheid van het menselijk handelen, zo kenmerkend volgens Arendt (1958/2009), is ook in deze situatie bij veel nabestaanden terug te zien.

### **Het voortbestaan in herinneringen**

Cavarero (1995/2002) beschrijft aan de hand van het verhaal over de twee lichamen van de koning dat ieder mens eigenlijk twee lichamen heeft: aan de ene kant het fysieke lichaam dat geboren wordt, van kind naar volwassen groeit en weer oud wordt, daarnaast de identiteit die los staat van het vergankelijke lichaam en die nooit zal sterven. Tijdens koninklijke uitvaarten worden deze beide lichamen gerepresenteerd, om uit te beelden dat het koninkrijk doorgaat voorbij de dood van de vorst. Het lichaam van de vorst is niet langer zichtbaar, maar diens kroon wordt getoond aan het volk als symbool voor de troonopvolger die een nieuw begin zal maken met het koningschap. Koninklijke uitvaarten duren lang en de uitvaart bestaat uit veel verschillende handelingen; zo krijgt ieder de gelegenheid om op zijn eigen tempo en eigen wijze de transitie door te maken, te rouwen en te wennen aan het idee van een nieuwe vorst.

Symboliseren is een wezenlijk onderdeel van ritueel handelen. Door de esthetische afstand van symbolen worden de emoties wel gevoeld maar tegelijk op een gedoseerde afstand gehouden. Muziek en foto's van de overledene zijn hier voorbeelden van. Bij de uitvaart ligt het lichaam van de overledene buiten beeld in de kist, diens foto is het symbool dat uitbeeldt hoe de nabestaanden de overledene zouden moeten herinneren. De muziek biedt daarentegen meer ruimte voor eigen interpretatie. Zorgvuldig gekozen muziek herinnert misschien aan een mooi moment waarop het muziekstuk beluisterd werd, of doet juist denken aan een verdrietig afscheid moment. Of in het geval van een zanger zoals André Hazes, zal een nabestaande wellicht terugdenken aan een concert waarbij hij de overledene live zag optreden (Stengs, 2015). Een ander kan zich op datzelfde moment juist beseffen, dat de oorspronkelijke artiest nooit meer zal ervaren hoeveel mensen in stilte van zijn muziek genoten, zonder daar uiting aan te geven. De muziek roept wel een stemming op, maar de intensiteit en de associaties daarbij kunnen voor iedere aanwezige anders zijn.

Dit beeld illustreert de transformatie van Hertz (1907/1960), op de as tussen de overledenen en nabestaande. Het is bij een seculiere uitvaart niet de ziel die voortleeft in de hemel of een staatshoofd dat voortbestaat, maar de ziel in seculiere termen die voortleeft in de gedachten en herinneringen van de nabestaanden zoals deze ook echt was, in zijn eigenheid en ondeelbare identiteit. En tegelijkertijd is er een nieuwe koning, een nieuw persoon die de functie in de

samenleving bekleedt. De scheur in het sociale weefsel lijkt in koninklijke uitvaarten welhaast niet te mogen bestaan, of tenminste: al bij het ontstaan van die scheur, op het moment dat het overlijden bekend wordt gemaakt, wordt ook direct duidelijk gemaakt wie de opvolger is en op welk moment die opvolger zijn of haar functie zal aanvaarden.

**Tabel 2.**

*Inzicht in betekenis nataliteit in ritueel handelen in seculiere uitvaarten*

	<b>Nataliteit</b>	<b>Seculiere uitvaart</b>	<b>Ritueel handelen</b>
<i>Aanvaarding</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Donkere, omsloten ‘baarmoeder’ geeft ruimte voor reflectie tot een nieuw begin</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zintuigelijke confrontatie met overledene in kist</li> <li>• Plechtigheid in aula met intieme sfeer</li> <li>• Sluiten van de kist</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zintuigelijk ‘er zijn’</li> <li>• Overgave aan ‘rituele tijd’</li> <li>• Definitieve afscheid nemen van de kist</li> </ul>
<i>Verwevenheid</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pluraliteit van de mens genegenheid: geboren worden kan nooit alleen</li> <li>• <i>Handelen</i> door met elkaar te spreken</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Samenkomen, troost en omhelzing</li> <li>• Condoleren achteraf, koffietafel/ <i>funeral tea</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aankleden, wassen van de overledene</li> <li>• Individuele beleving maar met anderen; tijdelijke <i>communitas</i></li> </ul>
<i>Hoop en herinnering</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zelfonthulling door spreker</li> <li>• Twee lichamen: het vergankelijke en het metaforische lichaam</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tonen van emoties</li> <li>• Luisteren naar muziek, kijken naar foto’s</li> <li>• Delen van herinneringen en uitspreken dankbaarheid</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In memoriam, overstijgende betekenisduiding door uitvaartondernemer of celebrant</li> <li>• Symboliseren; <i>this and that</i>; foto’s, fysieke lichaam, <i>this for that</i>; muziek, metaforische lichaam</li> </ul>

## Hoofdstuk 5 Conclusie en discussie

In dit hoofdstuk wordt er antwoord gegeven op de hoofdvraag: *Welke betekenis heeft nataliteit voor het transformerend effect van ritueel handelen in seculiere uitvaarten?* Na het beantwoorden van de hoofdvraag volgt er tenslotte een reflectie en discussie op de eventuele onvolkomenheden die volgen uit de afgebakende scope van dit onderzoek, waarbij ook mogelijke onderwerpen voor nadere studie worden bediscussieerd.

Nataliteit is een hoopvol concept, het vindt zijn oorsprong in het vertrouwen dat de mens niet alleen een nieuw begin kan maken, maar dat die eigenschap zelfs is wat ons tot mens maakt. Het is het vertrouwen dat wij in staat zijn om de spiraal van oorzaak en gevolg te doorbreken. Het is ook hoopvol in de zin dat nataliteit tot uiting komt in handelen, dat per definitie tussen mensen onderling plaatsvindt, en niet in eenzaamheid. Die menselijke nabijheid, de fysieke aanwezigheid van anderen die allemaal verschillend zijn maar ook allemaal mens, maakt relaties zichtbaar die anders verscholen kunnen blijven. Genegenheid, steun geven of afhankelijkheid voelen zonder in te leveren op eigenwaarde.

Door het concept nataliteit te onderzoeken in de context van de uitvaart, wordt zichtbaar hoe nataliteit al impliciet verweven is in het ritueel handelen. Het is een concept dat de geboorte als uitgangspunt neemt, zonder het concept van de sterfelijkheid af te wijzen. In een filosofische wetenschap waarin veel onderzoek wordt gedaan naar het naderende levenseinde en welke betekenis het leven in die context krijgt, werpt nataliteit een nieuw licht op de zaak. De menselijke geboorte is een metafoor voor het nieuwe begin, abstract en zakelijk zoals Arendt (1958/2009) het beschrijft, of heel concreet en fysiek in de teksten van Cavarero (1995/2002; 2014/2016), maar in ieder geval een essentieel menselijk vermogen.

Het concept nataliteit kan bij het vormgeven van een seculiere, gepersonaliseerde uitvaart bijdragen aan de transformaties waar de nabestaanden voor staan. Waar de condities (*structured performance*, *social collaboration* en *aesthetic distance*) uitnodigen om aan die transformatie deel te nemen, daar geeft het concept nataliteit voor de aanwezigen een voorzichtige eerste indruk van hoe een nieuw begin eruit kan zien: met aanvaarding, verwevenheid, hoop en herinnering (zie Tabel 2.).

De uitvaart vraagt durf van de nabestaanden, omdat nataliteit een kiem legt voor het waagstuk van onvoorspelbare en onzekere zelfonthulling na het overlijden van de dierbare. Door bewust met deze kant van de transformatie rekening te houden en dit te verwerken in het ritualiseren, wordt het betekenisgevend effect van de uitvaart verder versterkt. De uitvaart draait niet

alleen om het afscheid nemen van de overledene, maar ook om het maken van een nieuw begin. De rituelen nodigen niet alleen uit tot een individuele psychologische transformatie, maar ook tot *handelen* tussen de overledene en de nabestaanden. Het is een sociaal proces, waarbij het lichaam van de overledene een symbolische rol kan spelen, maar de lichamelijke nabijheid van andere nabestaanden steun biedt: niet stram en onbuigzaam, maar genegen naar elkaar.

Niet iedereen kan met alle egards van een koninklijke uitvaart worden begraven, zoals dat onlangs na het overlijden van Koningin Elisabeth van Groot-Brittannië gebeurde. Maar de symboliek van de twee lichamen van de koning, die de nabestaanden eraan herinnert dat de persoon weliswaar niet meer onder ons is maar wel een plek in ons verdere bestaan verdient, is wel breder van waarde.

Hoewel de overledene niet meer kan spreken, biedt de symbolische nabijheid van de overledene (in de vorm van kist, foto of afbeelding) aan de nabestaanden ook individueel de gelegenheid om zich nog éénmaal kwetsbaar op te stellen. Zij hebben een laatste moment van zelfonthulling ten overstaan van de verloren dierbare, handelend vanuit vrije keuze en zonder rationeel nut, waarvan de effecten als een sneeuwbaaleffect onvoorspelbare invloed zullen hebben op het handelen van de anderen om hen heen. Zo draagt iedere aanwezige, bedoeld of onbedoeld, een steentje bij aan het nieuwe begin dat ieder te wachten staat na het afscheid van een dierbare.

Nataliteit biedt een hoopvol perspectief, Door ritualisering in de uitvaart vanuit het perspectief van nataliteit te beschouwen, worden nabestaanden uitgenodigd tot zelfonthulling in kwetsbaarheid. Hierdoor wordt, naast het afscheid nemen, in het handelen tussen de overledene en met elkaar ook een voorzichtige eerste indruk zichtbaar van hoe een nieuw begin eruit kan zien. Een nieuw begin waarin het wegvallen van de overledene niet wordt gebagatelliseerd of genegeerd maar waarin dat juist een volwaardige plaats krijgt. Een nieuw begin in de eindigheid.

## **Reflectie**

Met dit onderzoek heb ik gepoogd inzicht te geven in welke betekenis nataliteit heeft voor ritueel handelen in seculiere uitvaarten. Door nataliteit te koppelen aan een levensbepalend en betekenisgevend moment als de dood, wordt het concept minder abstract en wordt zichtbaar welke waarde het concept zou kunnen hebben bij zingevingsvraagstukken. Het is een concept waarin ons verwevenheid van mensen met elkaar zichtbaar wordt en waaruit hoop spreekt. Dit onderzoek kan aanzet geven tot ontwikkeling van meer aandacht en onderzoek naar nataliteit en de betekenis daarvan voor seculiere levensbeschouwingen zoals het humanisme.

## **Beperkingen en discussie**

Nataliteit is in dit onderzoek onderzocht vanuit de visie van Arendt en Cavarero. Zoals in Hoofdstuk 1 opgemerkt, zijn er inmiddels weer denkers die doorgaan op hun gedachtengoed van nataliteit, zoals Söderbäck (2018) en Ryan (2019). Wanneer zulke inzichten meegenomen worden in de scope van toekomstig onderzoek, zal dit wellicht kunnen leiden tot nuancering of aanvulling van de betekenis van nataliteit ten opzichte van het huidige onderzoek.

Dit onderzoek is ook een theoretische verkenning naar ritueel handelen, specifiek in seculiere contexten. Dit gekozen onderzoeksveld is relatief klein, de empirische studies zijn vooral uitgevoerd in Nederland en het Verenigd Koninkrijk. Hierdoor is het onderzoek dus zonder aanvullend onderzoek moeilijk te vertalen naar landen die minder sterk onderhevig zijn secularisatie. Het uitgangspunt is bovendien seculiere uitvaarten; hoewel seculariteit hier in brede zin is gebruikt zoals Taylor (2007/2010) dat omschrijft, moet de kanttekening gemaakt worden dat niet alle uitvaarten zijn strikt seculier of religieus te noemen zijn. Pluralisme in de uitvaart is met name in seculiere uitvaarten zeer gangbaar als gevolg van het aanpassen aan de persoonlijke situatie van de overledene en/of de nabestaanden. Hierdoor is het goed mogelijk dat een uitvaart seculier genoemd wordt, terwijl er tegelijk religieuze elementen of referenties in aanwezig zijn. In dit onderzoek is verondersteld dat alle uitvaarten te kwalificeren zijn als seculier, religieus, of een mengvorm van beide, en dat de relevante transformatieve rituelen vanuit een gemengde uitvaart te herleiden zijn dominant seculiere of religieuze uitvaarten. Wellicht dat nader onderzoek tot andere inzichten hierover kan leiden.

Tevens is er in dit onderzoek van uitgegaan dat de nabestaande een liefdevolle (maar niet per sé intense) relatie hadden tot de overledene. Het proces wanneer iemand overlijdt die niet geliefd was, zal waarschijnlijk anders verlopen. Daarnaast is er in dit onderzoek impliciet van uitgegaan dat de kist, met daarin het lichaam van de overledene, aanwezig is in de uitvaart en

daarin zelfs een centrale plaats heeft. Er zijn ook uitvaarten waarin hiervan om uiteenlopende redenen wordt afgezien. Een krachtige keuze hiervoor kunnen nabestaanden bijvoorbeeld maken, wanneer de confrontatie met de kist al de rauw is en een geleidelijke transformatie in de weg zou staan, bijvoorbeeld wanneer de overledene zelf uit het leven is gestapt. In dat geval heeft de overledene zelf de verbinding verbroken tussen de eigen ziel en het lichaam dat hem hier op aarde bond. Het zien van de kist kan de nabestaanden dan confronteren met een transformatie op de as van lichaam en ziel die de overledene al heeft doorgemaakt, maar waar de nabestaanden nog aan het begin staan.

Ook is het mogelijk dat de nabestaanden na het overlijden weinig waarde hechten aan het lichaam en zij al niet meer de aanwezigheid van de overledene ervaren door de nabijheid van het lichaam. In dat geval is de transformatie op de transformatie-as van lichaam en nabestaanden al voor de uitvaart voltooid en ook de eventuele transformatie op de as ziel-lichaam is in de ogen van de nabestaanden al voltooid, als daar überhaupt al sprake van was. De uitvaart kan dan gericht zijn op de transformatie-as tussen nabestaanden en ziel van de overledene, wat past bij de kenmerken van een humanistische uitvaart.

Wanneer het lichaam van de overledene niet beschikbaar is tijdens de uitvaart, bijvoorbeeld omdat het overlijden plaatsvond op een onherbergzame plaats of in een vijandelijke situatie, kan dit een belangrijke belemmering vormen voor de transformaties die in dit onderzoek zijn beschreven. Daaruit volgt dat ook het maken van een nieuw begin voor de nabestaanden door die omstandigheid extra zwaar valt. Nader onderzoek naar het concept nataliteit in deze situatie kan mogelijk waardevolle nieuwe inzichten opleveren.

Tenslotte is dit onderzoek beperkt tot een beschouwing van de betekenis van het concept nataliteit voor het transformatief ritueel handelen. Op welke wijze geestelijk verzorgers of celebranten dit inzicht kunnen toepassen in het vormgeven van uitvaarten, is een waardevolle aanvulling waar dit onderzoek nog niet in voorziet. Deze vraag zou wellicht kunnen worden opgenomen in onderzoek en educatie in de (humanistische) geestelijk verzorging.

## Literatuur

- Arendt, H. (1958/2009). *De menselijke conditie* (C. Houwaard, Vert.). Boom.
- Arendt, H. (1963/1990). *On Revolution* New York, NY: Penguin Press.
- Baumeister, R. (1991) *Meanings of Life*. New York, NY: The Guilford Press.
- Bailey, T., & Walter, T. (2016). Funerals against death. *Mortality*, 21(2), 149-166.
- Bell, C. (1997). *Ritual, perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Bornemark, J & Smith, N. (Eds.) (2016). *Phenomenology of pregnancy*. Huddinge: Södertörns högskola.
- Braam, A. (2015). En de psychiater: ziel of rol? Jorna, T. & Leget, C. (Reds.). In; *In wetenschap van de ziel* (pp. 37–50). Delft, Eburon.
- Caswell, G. (2012). Beyond words: Some uses of music in the funeral setting. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 64(4), 319-334.
- Cavarero, A. (1990/1995). *In spite of Plato: Feminist rewriting of ancient philosophy*. Trans. S. Anderlini-D'Onofrio and A. O'Healy. Cambridge, UK: Polity Press
- Cavarero, A. (1995/2002). *Stately bodies: Literature, philosophy, and the question of gender*. Trans. R. de Lucca & D. Shemek. University of Michigan Press.
- Cavarero, A. (2014/2016). *Inclinations: A critique of rectitude*. Trans. Minervini & Sitze. Stanford University Press.
- Cavarero, A., Guslandi, S., & Bruhns, C. (2014). "A Child Has Been Born unto Us": Arendt on Birth. *Philosophia*, 4(1), 12-30.
- Cimino, R., & Smith, C. (2015). Secularist rituals in the US: Solidarity and legitimization. In *Atheist Identities-Spaces and Social Contexts* (pp. 87-100).
- Crowther, S. & Hall, J. (eds.) (2018). *Spirituality and Childbirth: Meaning and Care at the Start of Life*. London: Routledge.
- Davis-Floyd, R. (2008). Rituals. In W.A. Darity (Ed), *International encyclopaedia of the social sciences* (2nd Ed.). Detroit: Macmillan
- Driver, T. (2006, 1996). *Liberating rites. Understanding the transformative power of ritual*. Charleston, SC: Booksurge.
- Engelke, M. (2015a). The coffin question: Death and materiality in humanist funerals. *Material Religion*, 11(1), 26-48.
- Engelke, M. (2015b). The Wiley Blackwell Handbook of Humanism. In A. Copson & A. C. Grayling (Reds.), *Humanist Ceremonies: The Case of Non-Religious Funerals in England* (pp. 216–231). Wiley.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press



- Garces-Foley, K. (2003). Funerals of the unaffiliated. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 46(4), 287-302.
- Genep, van A. (1909/1960). *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grimes, R. (2000). *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, R.L. (2010). Mapping the field of ritual. Uit R.L. Grimes, *Beginnings in ritual studies* Waterloo: Ritual Studies International.
- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1927/1999). *Zijn en tijd* (M. Wildschut, Vert.). Sun.
- Hertz, R. (1907/1960) *Death and the right hand*. New York: Free Press.
- Holloway, M., Adamson, S., Argyrou, V., Draper, P., & Mariau, D. (2013). “Funerals aren’t nice but it couldn’t have been nicer”. The makings of a good funeral. *Mortality*, 18(1), 30-53.
- Janssen, J., & Verheggen, T. (1997). ‘The double center of gravity in Durkheim's symbol theory: Bringing the symbolism of the body back’. *Sociological Theory*. 15 (3) 294-306.
- Lukken, G (1999). *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht.
- Mathijssen, B. (2017). *Making sense of death: Ritual practices and situational beliefs of the recently bereaved in the Netherlands*. (Death Studies; Vol. 5). Lit Verlag
- Mathijssen, B., & Venhorst, C. (2019). A Typical Funeral. In *Funerary Practices in the Netherlands*. Emerald Publishing Limited.
- Metcalf, P. & Huntington, R. (1991). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. New York: Cambridge University Press.
- Moore, S. F., & Myerhoff, B. G. (1977). Chapter 1. Introduction: Secular ritual: Forms and meanings. In Moore S.F. & Myerhoff B.G. (Eds.), *Secular ritual* (pp. 324). Assen-Amsterdam: Van Gorcum.
- Nistelrooij, van, A. A. M. (2022). *Het zelf als moeder: De Dialogical Self Theory vanuit zwangerschap, zorgpraktijken en baarzaam-zijn* [Oratie]. Geraadpleegd van: <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/248147/248147.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- 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. doi:10.1037/a0018301.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. SAGE Publications, inc.

- Prinds, C., Hvidtjørn, D., Skytthe, A. Mogensen, O. & Hvidt, N.C. Prayer and meditation among Danish first time mothers—a questionnaire study. *BMC Pregnancy Childbirth* 16, 8 (2016). <https://doi.org/10.1186/s12884-016-0802-6>
- Romanoff, B. D., & Terenzio, M. (1998). Rituals and the grieving process. *Death Studies*, 22, 697–711.
- Rugg, J. J., & Jones, S. (2019). *Funeral experts by experience: What matters to them*. Report. York
- Ryan, K. (2019). *Thinking Sexual Difference with (and against) Adriana Cavarero: On the Ethics and Politics of Care*. *Hypatia*, 34, 222 - 241.
- Schaik, T. van & Wojtkowiak, J. (2022): Disembodied ritual: An explorative study on the meanings of physical absence during funerals by bereaved in times of COVID-19, *Death Studies*, DOI: 10.1080/07481187.2022.213504
- Scheff, T. J. (1977). The distancing of emotion in ritual. *Current Anthropology*, 18, 483–490
- Scherer, G. (1979). *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Abt. Verl.].
- Schües, C. (2008/2016), *Philosophie des Geborensseins*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Schuhmann, C.M., Wojtkowiak, J., van Lierop, R. & Pitstra, F. (2020) Humanist chaplaincy according to Northwestern European humanist chaplains: towards a framework for understanding chaplaincy in secular societies, *Journal of Health Care Chaplaincy*, 27:4, 207-221, DOI: [10.1080/08854726.2020.1723190](https://doi.org/10.1080/08854726.2020.1723190)
- Shook, J. R., & Brake, V. G. (2020). Humanist Rituals and Practices. In *Rituals and Practices in World Religions* (pp. 195-207). Springer, Cham.
- Söderbäck, F. (2018). Natality or birth? Arendt and Cavarero on the human condition of being born. *Hypatia*, 33(2), 273-288.
- Stengs, I. (2015). *Het fenomeen Hazes: een venster op Nederland*. Amsterdam University Press.
- Stichting Humanistische Uitvaartbegeleiding (2014). *Sprekers bij uitvaarten. De humanistische uitvaartbegeleiding in beeld*. (H. Stempher, J. Zuijdervliet, S. Nijhuis, & F. Ledeboer, Reds.). Stichting Humanistische Uitvaartbegeleiding. (Amsterdam).
- Taylor, C., (2007/2010). *Een seculiere tijd*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Thousands queue to pay their respects to Queen Mother. (2002, 5 april). *The Guardian*. Geraadpleegd op 25 juni 2022, van <https://www.theguardian.com/uk/2002/apr/05/queenmother.monarchy1>
- Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Piscataway, NJ:Transaction.
- Willson, J. W. (2009). *Funerals Without God: a practical guide to non-religious funerals*. Prometheus Books.

- Wojtkowiak, J. (2011). *I'm dead, therefore I am: the postself and notions of immortality in contemporary Dutch society*. Nijmegen.
- Wojtkowiak, J. (2017) Sensing the dead. The role of embodiment, the senses and material objects in the ritualization of mourning. In J. Gordon-Lennox, *Emerging ritual in secular societies. A transdisciplinary conversation*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework on ritual transformation in a globalising world. *Culture & Psychology*, 24(4), 460-476.
- Wojtkowiak, J., Knibbe, R., & Goossensen, A. (2018). Emerging ritual practices in pluralistic society: A comparison of six non-religious European celebrant training programmes. *Journal for the Study of Spirituality*, 8(1), 77-90.
- Wojtkowiak, J. (2020). Ritualizing pregnancy and childbirth: Exploring embodied spirituality at the start of life. *Religions*, 11(9), 458.
- Wojtkowiak, J. (2021). Leren ritualiseren. In J. W. G. Korver, E. Olsman, & X. J. S. Rosie (Eds.), *Met lichaam en geest de rituele competentie van geestelijk verzorgers* (pp. 112–121). Eburon.
- Wojtkowiak, J., & Schuhmann, C. (2022). Natality and Relational Transcendence in Humanist Chaplaincy. *Religions*, 13(4), 271
- Yalom, I.D. (1980) *Existential Psychotherapy*. New York, Basic Books.
- Zwam, van, E. (15 september, 2022). *Publiek zegt Elizabeth vaarwel*. Geraadpleegd op 18 september 2022, van <https://www.trouw.nl/buitenland/publiek-zegt-elizabeth-vaarwel-b7f0a195/>