

ROUW EN ROUWRITUELEN

Bachelorscriptie aangeboden aan:

Welmoet Boender

Tweede lezer: Freek Bakker

Subfac. Religiewetenschap en theologie

Universiteit Utrecht



T. der Kinderen

3375080

10 september 2013

Rouw en rouwrituelen.**Hoofdstuk 1. Rouw en rouwrituelen.**

1.1 Inleiding.	pag. 4
1.2 Hoofd- en deelvragen, opzet en methodiek.	pag. 6
1.3 Rouw: een conceptueel model.	pag. 10
1.4 Rouwritueel: een conceptueel model.	pag. 12
1.5 Rouwrituelen: van theorie naar empirie.	pag. 14

Hoofdstuk 2. Vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in het hindoeïsme.

2.1 Hindoeïsme en sterven.	pag. 16
2.2 Voor de dood.	pag. 17
2.3 De crematie.	pag. 20
2.4 Na de crematie.	pag. 21
2.5 De voornaamste veranderingen volgens de hindoeprofessionals en nabestaanden in Nederland.	pag. 22
<i>In gesprek met de pandit, meneer S.</i>	pag. 22
<i>In gesprek met de hindoestaanse uitvaartonderneming, meneer A.</i>	pag. 25
<i>In gesprek met de nabestaande, mevrouw S.</i>	pag. 27
2.6 Veranderingen in vorm en inhoud in het hindoeïsme in Nederland.	pag. 30
2.7 Analyse.	pag. 35

Hoofdstuk 3. Vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in de islam.

3.1 Islam en sterven.	pag. 38
3.2 Tijdens de dood.	pag. 39
3.3 De rituele wassing of bewassing en het begraven van de overledene.	pag. 40
3.4 De voornaamste veranderingen volgens de islamprofessionals en nabestaanden in Nederland.	pag. 42
<i>In gesprek met de imam, meneer I.</i>	pag. 42
<i>In gesprek met de uitvaartonderneming, meneer P. en mevrouw W.</i>	Pag. 43
<i>In gesprek met de nabestaande, mevrouw I.</i>	pag. 45

3.5 Veranderingen in vorm en inhoud in de moslimgemeenschap in Nederland.	pag. 48
3.6 Analyse.	pag. 52
Hoofdstuk 4. Samenvatting en conclusies	pag. 55
Bijlagen:	
Interview pandit S.	pag. 58
Interview nabestaande Mevrouw S.	pag. 70
Interview uitvaartonderneming hindoeïsme.	pag. 83
Interview imam I.	pag. 92
Interview nabestaande Mevrouw I.	pag. 98
Interview uitvaartonderneming islam.	pag. 112
Referenties	pag. 118

Illustratie voorblad:

<http://www.kennislink.nl/system/files/000/076/981/large/heesselskennislink.jpg?1287665672>

Hoofdstuk 1. Rouw en rouwrituelen.

1.1 Inleiding

Vorig jaar werd ik door een persoonlijk verlies in mijn directe omgeving getroffen door de manier waarop de uitvaart voor deze vriendin was vorm gegeven. De uitvaart met zijn rituelen had onmiskenbaar invloed van andere culturen en religieuze tradities. Dat fascineerde me om na te denken over de vraag hoe andere religies in Nederland omgaan met rouw en rouwrituelen.

"DE DOOD LEEFT" was de titel van de tentoonstelling in het tropenmuseum in Amsterdam die van november 2011 tot september 2012 daar te zien was. Door middel van voorwerpen, beelden, film en audio kreeg ik een inkijk op hoe verschillende culturen in de wereld omgaan met de dood. Een tentoonstelling die de dood wel heel dicht bij brengt. In de ene cultuur is uitbundigheid en het uiten van diep verdriet een ode aan de overleden ziel; de ziel kan op het verdriet als het ware zijn weg vinden naar het hiernamaals. In andere culturen is het volstrekt 'not-done' om te huilen of verdriet te tonen op een begrafenis, daarmee zou men de ziel binden aan de gemeenschap en dat kan onheil veroorzaken in de gemeenschap. Omdat Nederland zich de laatste veertig jaar heeft ontwikkeld als multicultureel land, fascineert het mij hoe die verschillende culturen hun religieuze tradities vorm geven in Nederland.

Tot de negentiende eeuw hadden in Nederland velen een religieus antwoord op de vraag naar de zin van dood en leven, namelijk dat het gaat om het leven in het hiernamaals: dit leven staat in teken van het leven na de dood, bij God. In de twintigste eeuw is dat antwoord niet meer vanzelfsprekend. Men is op zoek naar zingeving en probeert die zingeving vorm te geven bij de dood van hun naaste. Niet langer beperken mensen zich tot de geïnstitutionaliseerde uitvaartrituelen maar spelen leentjebuurt bij andere culturen en religies. Hierdoor ontstaan er hele creatieve composities van uitvaartrituelen die de wetenschap de rituele bricolage noemt.¹

¹ Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, *Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, blz. 12.

De laatste veertig jaar is er een verandering waar te nemen in het uitvaartritueel. De wereld wordt steeds kleiner door internet en allerlei andere culturele en economische uitwisselingen. Sinds de jaren zestig heeft men de gastarbeiders Nederland binnengehaald en zijn koloniale gebieden verzelfstandigd. Dat heeft onder andere geleid tot een plurale samenleving zoals we die nu kennen en heeft geleid tot de komst van nieuwe religieuze tradities, zoals het hindoeïsme en de islam. De New Age heeft zijn intrede gedaan en de rituelen rondom de dood zijn niet altijd meer te herleiden tot één religieuze traditie die het begrafenisritueel begeleidt, maar omvat kenmerken en rituele elementen uit andere culturen en religies die aan het uitvaartritueel iets persoonlijks toevoegen voor de nabestaanden en over de overledene.²

Komst van nieuwe religieuze tradities

Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn grote groepen moslims en hindoes naar Nederland gekomen om verschillende redenen.

Moslims uit voornamelijk Marokko en Turkije zijn hier in de jaren zestig en zeventig naartoe gekomen als gastarbeiders. Ze zouden hier tijdelijk verblijven als gastarbeider om na het gedane werk terug te keren naar hun geboorteland; echter de werkelijkheid zou heel anders liggen. Gastarbeiders bleven en werden in de loop van de tijd arbeiders die hun gezin lieten overkomen. De gezinshereniging was het begin van een nieuwe gemeenschap die hun draai moest vinden in Nederland. Ze namen hun cultureel erfgoed, maar vooral ook hun religie mee. Wat moest men met een geloof in een land waar, op dat moment, nog geen moskee te bekennen was? Anno 2013 is er veel veranderd in Nederland. We zijn een plurale samenleving geworden en iedere grote stad heeft minimaal één moskee, zometeen twee of drie of nog meer.³

Op 25 november 1975 werd Suriname onafhankelijk ondanks fel verzet van een groot aantal Hindoestanen. Honderden trokken in die jaren naar Nederland en kleine hindoetempels verrezen.⁴ Nog niet met het uiterlijk van een hindoetempel of *mandir*, maar eerder zijn het verbouwde buurt- en clubhuizen. Langzaam aan kwamen er steeds meer *mandirs* bij in Amsterdam-zuid, Rotterdam en Den Haag. De

² Davie G., *The Sociologie of Religion*, Sage, 2010, blz 293, 242.

³ <http://www.moskeewijzer.nl/>

⁴ Bakker F., *Hindoes in een creoolse wereld*, Meinema, 1999, blz 19.

hindoegemeenschap in Utrecht heeft nu grootse plannen om een hindoetempel of *mandir* te bouwen in Leidse Rijn. Wanneer en hoe te financieren is onduidelijk, maar de plannen zijn er. Wijchen bij Nijmegen heeft een *mandir* die ook echt het uiterlijk heeft van een *mandir*.⁵

1.2 Hoofd- en deelvragen, opzet en methodiek.

Deze twee relatief nieuwe gemeenschappen hebben hun geloof en de daarmee samenhangende rouw en rouwrituelen meegenomen uit hun land van herkomst naar Nederland. In Nederland, waar de religieuze traditie en cultuur een andere is hebben zij beide een manier moeten vinden om de eigen religieuze traditie rondom rouw en rouwrituelen vorm te geven.

Daarmee kom ik op de hoofdvraag van mijn onderzoek:

Hoe hebben de hindoe- en moslimgemeenschap in Nederland rouw en rouwrituelen de laatste veertig jaar vorm gegeven en is daar door immigratie, secularisatie, emancipatie en andere ontwikkelingen een verandering in opgetreden en welke dan?

Dat brengt de volgende deelvragen met zich mee;

- 1. Wat is de vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in het hindoeïsme?**
- 2. Wat zijn de voornaamste veranderingen volgens hindoe professionals en nabestaanden in Nederland?**
- 3. Wat is de vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in de islam?**
- 4. Wat zijn de voornaamste veranderingen volgens moslim professionals en nabestaanden in Nederland?**
- 5. Hoe kunnen deze veranderingen in vorm en inhoud van de rouwrituelen begrepen worden?**

⁵ <http://www.mandirwijchen.nl/>

Beperkingen

Ik zou deze vraag het liefst willen stellen en onderzoeken binnen alle grote godsdiensten in Nederland, maar dan krijgt deze scriptie de omvang van een proefschrift. In deze scriptie zal ik mij dan ook beperken tot het verkennen van deze veranderingen en wat deze betekenen voor rouw en rouwrituelen in de moslim- en hindoegemeenschap in Nederland en wat de gemeenschap houvast biedt in tijden van rouw.

Het is een klein onderzoek naar deze veranderingen en hoe zich dat uit op sociologisch, filosofisch en theologisch gebied. Het is niet meer dan een ruiken aan. Ik realiseer me dat ik veel aspecten onbelicht laat en dit onderzoek zal niet meer kunnen zijn dan een indicatie van die veranderingen.

Opzet van de scriptie

Om een antwoord op deze vraag en deelvragen te krijgen wil ik in hoofdstuk 1. een conceptueel model schetsen van rouw en rouwrituelen. De literatuur die ik hiervoor geraadpleegd heb is de volgende: Kubler-Ross, Elisabeth and David Kessler, *On grief and grieving*, Scibner, New York, 2005; Maes, Johan & Eva Maria Jansen, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010; Venbrux Eric, Mieke Heessels, Sophie Bolt, *Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008; Pals, Daniel L., *Eight theories of religion*, Oxford University Press, 2006 en als laatste Victor Turner, "Liminality and Communitas", in: Michael Lambek, 2006, *A reader in the anthropology of religion (2nd edition)*, Malden [etc.]: Blackwell Publishing.

In hoofdstuk twee en drie zal ik achtereenvolgens kijken naar de rouw en rouwrituelen binnen de moslimgemeenschap en de hindoegemeenschap. Deze hoofdstukken zijn opgebouwd uit een gedeelte theorie en een gedeelte interviews. Daarvoor heb ik gebruikt gemaakt van de volgende literatuur: Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998; Schaik van P, *Nederland Wereldland, Feesten, rituelen en gebruiken van veel culturen in Nederland*, PlanPlan producties, Goudriaan, 2001; Rodrugues H, *Introducing Hinduism*, Routledge, 2006; Bakker F, *Hindoes in een creoolse wereld*, Meinema, 1999; Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001; Dessing, N.M., *Rituals of Birth*,

Circumcision, Marriage an Death among Muslims in The Netherlands, Peters, Leuven, 2001 en als laatste Driessen H. red., *In het huis van de islam*, Sun, 1997.

Voor de interviews heb ik gekozen voor een religiespecialist (imam of pandit), een nabestaande en een uitvaartonderneming die gespecialiseerd is in de Islam of Hindoeïsme.

Hoofdstuk vier bevat mijn bevindingen van het onderzoek. Hier zal ik antwoord geven op mijn hoofdvraag en kom ik tot de conclusie dat er de laatste veertig jaar vooral praktische, logistieke en economische maar zeker ook emotionele en psychologische veranderingen hebben plaats gevonden.

Methodiek

Mijn houding in de interviews is te omschrijven als open, eerlijk en nieuwsgierig. Om het vertrouwen te krijgen van de respondenten heb ik mij vooral door het proces laten leiden. Wel heb ik van te voren vragen geformuleerd en met name de deelvragen een leidende rol laten spelen. Hierbij heb ik wel ruimte gelaten aan de respondent om het interview een ander richting te geven, waardoor het interview een semigestructureerd karakter had. Op de bovenstaande deelvragen kwamen dan ook verrassende antwoorden. Dit alles heeft geleid tot open en eerlijke interviews.⁶ Bij de nabestaanden waren de interviews op sommige momenten emotioneel en één van hen verzocht me om de opname tijdelijk even stop te zetten, omdat wat ze wilde vertellen zo persoonlijk was, dat ze niet wilde dat het opgenomen werd.

Respondenten

Vier van de respondenten heb ik ontmoet tijdens twee voorlichtingsavonden van het hospice in Utrecht. Het hospice is een instelling die mensen in hun laatste levensfase een thuis biedt wanneer zij, om welke reden dan ook deze fase niet thuis of in een verzorgingstehuis kunnen of willen doormaken. Om hun medewerkers voor te bereiden op het moment dat dit ook mensen kunnen zijn met een andere religieuze achtergrond dan een christelijke westerse achtergrond zijn deze avonden georganiseerd. In mei en juni 2013 is er respectievelijk een avond georganiseerd over

⁶ Zie de bijlagen voor een uitwerking van de interviews.

rouw en rouwrituelen bij de islam, en een avond over hindoeïsme en rouw en rouwrituelen. Bij beide avonden waren aanwezig een religiespecialist (imam of pandit), een nabestaande. De imam en de pandit en de nabestaanden heb ik op het eind van de avond benaderd met de vraag of ze mee wilden werken aan mijn onderzoek. Allen hebben met groot enthousiasme hun medewerking toegezegd en ook als zodanig geparticipeerd. De uitvaartleiders die ik voor dit onderzoek nodig had, heb ik met behulp van de andere vier respondenten gevonden en ook zij waren enthousiast om mee te werken.

De interviews vonden plaats op verschillende locaties. De imam in het kantoor van de moskee. Bij mevrouw I. met een moslimachtergrond achter in haar tuin. De pandit heb ik ontmoet in het cultureel centrum waar hij allerlei activiteiten organiseert en mevrouw S. van de hindoegemeenschap heb ik voor het interview ontmoet bij de voedselbank in Leidse Rijn in Utrecht waar zij de scepter zwaait. De uitvaartorganisatie die zich heeft gespecialiseerd in de rouw en rouwrituelen in de moslimgemeenschap heb ik geïnterviewd op het kantoor in hun rouwcentrum en de uitvaartorganisatie die zich heeft gespecialiseerd in de hindoegemeenschap, in een wegrestaurant ergens in Nederland.

Één van de respondenten vond het belangrijk om anoniem zijn (of haar) bijdrage te doen voor deze scriptie. Daarom is het een vanzelfsprekende keuze geweest om alle respondenten te anonimiseren. Ik heb ze dat gegarandeerd en alle respondenten stelden dat op prijs. Alle interviews duurden ongeveer een uur, sommigen wat langer en anderen wat korter, afhankelijk van de intensiteit van het interview.

Rest me om te zeggen dat daar waar ‘hij’ wordt geduid in deze scriptie, men dit ook met ‘zij’ kan lezen.

1.3 Rouw: een conceptueel model.

Mensen rouwen om het verlies wat ze geleden hebben een plaats te geven in hun leven. Rouw is een proces wat zich niet laat afbakenen door tijd of ruimte. Rouw is dynamisch en heeft in de tijd een grillig en vaak emotioneel verloop. Rouw is nodig om het verlies wat is geleden volledig tot iemand door te laten dringen en dat verlies is vaak meer dan alleen maar de overledene. Dat verlies kan ook gelden voor het leven. Als iemand bijvoorbeeld al vijftig jaar zijn leven met iemand deelt en diegene valt weg, dan valt de helft van zijn bestaan weg. Of als een kind komt te overlijden, wat volgens bijna iedere ouder het ergste is wat een ouder kan overkomen, dan valt alle reden om nog door te leven soms weg.

Rouw is universeel, daar is iedereen het met elkaar over eens. Alleen dat een ieder op zijn eigen manier rouwt, wordt ook steeds duidelijker. Bovendien is de manier waarop iemand rouwt ook sterk afhankelijk van zijn culturele en wel of niet religieuze afkomst. Toch zijn er in het algemeen wel een aantal elementen te vergelijken.

Elisabeth Kubler Ross deed als psychiater onderzoek naar rouw en rouwprocessen. Zij kwam tot een gefaseerde indeling waarbij ieder mens gedurende het rouwproces door bepaalde emotionele en psychologische fasen gaat (On Death and Dying, 1969). De fasering van Kubler Ross kent vijf fasen die de rouwende doorloopt. Te beginnen met de ontkenning (het is niet waar), dan woede (ik wil dit niet), dan marchandieren (als ik dit of dat doe dan is het niet gebeurd), vervolgens depressie (mijn leven heeft geen zin meer), om te eindigen met aanvaarding (ik kan er niet onder uit, het is waar). Zij baseerde deze fasen op een onderzoek dat ze gedaan had bij terminale patiënten in hun stervensproces. Later is dit model geprojecteerd op het rouwproces van nabestaanden. Kubler Ross heeft zelf later toe moeten geven dat het rouwproces helemaal niet zo statisch en keurig volgens dit model verloopt.⁷ Samen met David Kessler heeft zij opnieuw het rouwproces in kaart gebracht, maar volgens een veel dynamischer principe, namelijk een interne wereld van rouw en een externe wereld van rouw, waardoor aangegeven wordt dat rouw een proces is dat met veel meer

⁷ Kubler-Ross, Elisabeth and Kessler, David, *On grief and grieving*, Scibner, New York, 2005, blz. 7-24.

factoren te maken heeft dan alleen maar een psychologisch proces.⁸ Er is dus sprake van een intern en extern rouwproces dat onlosmakelijk met elkaar verbonden is.

William Worden heeft in 1992 een nieuw model ontwikkeld dat veel meer op een actief verwerkingsproces lijkt dan andere modellen waarbij de rouwende lijdzaam alle fases zou doorlopen. Worden noemt dat het 'Takenmodel', waarbij de rouwende actief vier taken heeft die men moet doorgaan. De taken volgen elkaar op en heeft men de eerste taak niet goed afgerond, dan heeft dat negatieve gevolgen voor de volgende taak en uiteindelijk voor het gehele rouwproces. Ik noem ze kort:

Taak 1 is dat men accepteert dat iemand dood is (dood is dood, er is geen ontkomen aan).

Taak 2 is dat men dat ervaart en de pijn doorleeft van dat verlies (rouw is rauw).

Taak 3 is dat men zich aanpast aan zijn omgeving die voor altijd veranderd is (het leven gaat door zonder hem of haar).

Taak 4 is dat je de overledene een (emotionele) plek geeft in je leven en je verder leeft (ik denk aan je, iedere dag, alleen mijn leven gaat door).⁹

Dit model laat zien dat de eerste twee taken een intern proces zijn en taak drie en vier een extern proces in relatie met de omgeving. Die omgeving is cultureel bepaald en bepaalt dan ook de vorm van rouw. Mijn vraag is dan ook of de leefomgeving van de hindoe- en moslimgemeenschap in Nederland onder invloed van onze westerse cultuur de laatste veertig jaar veranderingen heeft ondergaan in de rouw en rouwrituelen.

Onduidelijk is of Kubler Ross, Kessler en Worden rekening hebben gehouden met culturele, sociale en economische achtergronden in hun onderzoek en model. Voor de rouw en rouwrituelen is het immers van belang wat iemands achtergrond is.

Het positieve aan dit model is dat de rouwende een actieve positie heeft. Iemand doet iets met zijn verlies en de rouw geeft men zelf vorm. Het negatieve aan dit model is dat het wederom een statisch model lijkt en dat het lijkt alsof de rouwende iets 'moet'

⁸ Kubler-Ross, Elisabeth and Kessler, David, *On grief and grieving*, Scibner, New York, 2005, blz. 7-24.

⁹ Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010, blz. 37.

doen. En stel dat iemand ‘het’ niet goed doet, wat dan? Rouw is inderdaad universeel, maar is tegelijkertijd een uniek en individueel proces waarbij ieder mens op een totaal eigen manier rouw verwerkt.

1.4 Rouwritueel: een conceptueel model.

Jean-Pierre Wils gebruikt de volgende werkdefinitie: “Een ritueel is een gestandaardiseerde, symbolische handeling die is gebaseerd op het verschil tussen het gewone en het buiten-gewone. Het ritueel is uit op stabiliteit in uitzonderlijke situaties en heeft een memoratieve functie.”¹⁰ Volgens Wils is een ritueel dus een handeling die men herkent als symbool van een bepaalde gebeurtenis en die iemand houvast moet geven in een niet-normale situatie.

Met andere woorden: Wills zegt dat een ritueel een handeling is die boven het alledaagse uitstijgt en een symbolische betekenis heeft in onze herinnering. De handeling is een symbool die een bijzondere gebeurtenis markeert zodat men die gebeurtenis een (emotionele) plek kan geven in het leven.

Het woord ‘symbool’ gebruik ik hier dynamisch en niet statisch omdat een ritueel niet iets statisch is, maar een dynamisch geheel van handelingen weggezet in de tijd.

Durkheim ontdekte de zogenaamde ‘piacular rites’ bij primitieve stammen in Australië.¹¹ Hij beschrijft hiermee rituelen van boetedoening en rouw, die plaats vinden nadat een lid van de stam is overleden of een andere tragische gebeurtenis. Durkheim beweerde dat deze rituelen een sociale functie hadden en veel minder een religieuze, die kwam pas veel later. Hij zegt dat bij deze primitieve stammen het collectief rouwen (jammeren) en het jezelf op de borst slaan een sociale functie had, omdat de samenstelling van het collectief veranderde na het overlijden van een stamlid. Ook de stamleden die geen bijzondere band hadden met de overledene deden mee aan het ritueel. Durkheim vroeg zich af waarom dat zo was en zijn antwoord was eigenlijk heel voor de hand liggend: de hele stam heeft een lid verloren en is daarmee

¹⁰ Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, *Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, blz. 9-10.

¹¹ Pals, Daniel L., *Eight theories of religion*, Oxford University Press, 2006, blz. 106-107.

aangetast. En daarmee verliest de stam een deel van zijn kracht. In deze omstandigheden moet de groep zich herschikken om te overleven. In het begin der tijden was er bij het rouwritueel geen sprake van goden of geesten. Het transcendentie of heilige is pas later aan het ritueel toe gevoegd. Het ritueel creëerde het transcendentie en daarmee religie.

Volgens Durkheim vinden we in hun rituelen de elementaire sporen van religie en hun verschijningsvormen. Tussen dat wat we heilig noemen en wat profaan of wereldlijk, ideeën over zielen en geesten, het begin van mythische figuren en goden. Durkheim zegt dat hoe we religie ook onderzoeken, we altijd zullen uitkomen op de analyse dat religie en haar rituelen altijd een sociale functie hebben. Waar je ook kijkt in de wereld, primitief of modern (lees het jaar 1912, het jaar waarin zijn werk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* uitkwam). Het ritueel doet altijd een beroep op de gemeenschap, om eerst aan het groepsbelang te denken, dat is belangrijker dan het persoonlijk belang. Het echte doel van religie is dat het dient als een voertuig van sentimenten, het voorziet in symbolen en rituelen die het mensen mogelijk maakt om diepe emoties te tonen die hen verbindt met de gemeenschap waarin ze leven. Religie zal in die zin altijd een onderdeel blijven van de samenleving, aldus Durkheim.

Maar wat nu als de traditionele religies niet meer voldoen als voertuig voor het uiten van die emoties? Wat als de traditionele religie met zijn traditionele symbolen uit hun land van herkomst niet meer voldoet aan de 'rouwensen en mogelijkheden' van de migrant in zijn nieuwe thuisland; in Nederland anno nu? Wat we zien is dat religie en rituelen en specifiek rouwrituelen binnen de westerse christelijke samenleving veranderen, maar niet verdwijnen. Hoe zit dat met de hindoe- en de moslimgemeenschap die nu in Nederland wonen? Wat, hoe en waarom is er bij hen veranderd in de rituelen sinds de zeventiger jaren?

1.5 Rouwrituelen: van theorie naar empirie.

Volgens Arnold van Gennip is het uitvaartritueel een 'rite de passage'. Het betekent voor de nabestaande een overgang van de ene fase naar een volgende in hun leven. Meestal bestaat een 'rite de passage' uit drie fasen. De eerste is het losmaken uit de oude vertrouwde status, de tweede is een overgangsfase en de laatste is de inlijving in de nieuwe status.¹²

Volgens Ronald Grimes geeft vooral de tweede fase de mogelijkheid tot creativiteit. Grimes hanteert hierbij twee modellen van rituele creativiteit, nm. 'de loodgieter' en 'de waarzegger'.¹³ Beide zijn noodzakelijk om een ritueel goed tot stand te brengen en te houden. De 'loodgieter' staat voor het onderhoud, de maakbaarheid en het materiële van het ritueel. De 'waarzegger' staat voor de mystieke kant van het ritueel. Volgens Grimes kun je dus niet zomaar een traditioneel ritueel vervangen door een modern of nieuw ritueel, het moet wel degelijk voldoen aan voorwaarden. Picknicken op het graf van de overlevende is niet per definitie een nieuw ritueel, ook al kan dit als nieuw ritueel ervaren worden door de nabestaanden. Samen een sigaar roken rondom de kist vervangt niet het bewieroken van de kist. Veel eerder ziet men dat rituelen niet volledig vervangen worden, maar eerder een 'ritual mixing' vertonen waarbij het niet of nauwelijks te herleiden is tot welke geloofsovertuiging het oorspronkelijke ritueel behoorde. In een kring staan om de kist en samen bidden voor de nabestaanden is een christelijk gebruik. Het bidden wordt nu wel eens vervangen door te luisteren naar de lievelingsmuziek van de overledene. Dus eigenlijk een oeroud ritueel wat gemoderniseerd is omdat de nabestaanden geen behoefte hebben aan het gebed. Rond de kist staan gaat zelfs terug tot de oude Germanen die dat ook deden terwijl ze de hoorn rond lieten gaan en een heildronk deden op de overledene.¹⁴ Rituelen zonder mystieke betekenis voor de nabestaanden zijn holle, lege rituelen. Vorm en inhoud van het ritueel zijn dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden en het ritueel verheft zich daarmee boven het alledaagse.

¹² Victor Turner, "Liminality and Communitas", in: Michael Lambek, 2006, *A reader in the anthropology of religion (2nd edition)*, Malden [etc.]: Blackwell Publishing, blz. 327.

¹³ Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010, blz. 11.

¹⁴ <http://www.hetrad.nl/asatru/hoogtijdagen/hoogtijdagen.html>

Om te kunnen onderzoeken hoe de rouw en rouwrituelen binnen de hindoe- en moslimgemeenschap de laatste veertig jaar in Nederland zijn veranderd ga ik de bovenstaande theorie als volgt operationaliseren:

1. Durkheim wijst er met zijn omschrijving op dat het culturele aspect van de rouw een belangrijk gegeven is binnen de stam. Daar waar Ross en Worden de nadruk leggen op het innerlijke proces van rouw legt Durkheim de nadruk op het culturele aspect van rouw. Beiden krijgen aandacht in dit onderzoek.
2. Van Gennep markeert het belang van het rouwritueel als overgang van de ene levensfase naar de andere. Hoe doet men dat wanneer men niet meer leeft en woont in het land van herkomst. Is zo'n rite de passage nog wel vanzelfsprekend wanneer men hier in Nederland woont en zo'n ritueel niet meer vanzelfsprekend uit te voeren is?
3. Volgens Grimes bevat het (rouw)ritueel twee elementen, namelijk een materieel element en een mystiek element. Is het mogelijk voor zowel de hindoe- als de moslimgemeenschap om deze twee elementen in hun huidige rituelen in stand te houden en hoe doen ze dat dan?

Hoofdstuk 2: Vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in het hindoeïsme.

In dit hoofdstuk worden allereerst de hoofdlijnen van rouw en rouwrituelen in het hindoeïsme weergegeven op basis van wetenschappelijke literatuur. Daarna komen er achtereenvolgens een pandit, een nabestaande en een uitvaartorganisatie aan het woord die in de interviews vertellen hoe de praktijk op dit moment is binnen de hindoeïstische gemeenschap, om daarna te komen tot een analyse.

2.1 Hindoeïsme en sterven.

Om Asato Maa Sad-Gamaya

Tamaso Maa Jyotir-Gamaya

Mrtyor-Maa Amrtam Gamaya

*Om Shaantih Shaantih Shaantih*¹⁵

In vertaling: O Heer, leid mij van de onwaarheid naar de waarheid. Leid mij van de duisternis naar het licht. Leid mij van de dood naar de onsterfelijkheid.

Sterven is niet iets waarvoor men bang hoeft te zijn want volgens het hindoeïsme zijn wij niet dit lichaam. De mens heeft een ziel, *Atma*, en de *Atma* is onsterfelijk. Hij is nooit geboren en zal nooit sterven, hij is er altijd geweest en zal er altijd zijn. Dat wil zeggen dat het lichaam sterft, het lichaam is vergankelijk. Het lichaam is slechts een instrument van de *Atma*, om daden te kunnen verrichten, om karma te kunnen verrichten.

De hindoe kent vier levensdoelen: *Artha*, *Kama*, *Moksha* en *Dharma*. *Artha* is het vergaren van middelen of rijkdom om je leven goed te kunnen inrichten en alles te kunnen doen wat men als mens behoort te doen. *Kama* is het genieten van hetgeen men in het leven heeft bereikt, het mogen verlangen naar iets en het mogen streven naar iets. Deze beide levensdoelen streeft de hindoe na volgens de regels van de *Dharma*. Dat is het geheel van levensregels waar men zich als mens aan behoort te houden. Als de hindoe deze twee levensdoelen heeft nagestreefd is er een laatste

¹⁵ <http://www.sukhdukh.nl/zoeken/details/214/overlijdensbericht-van-de-heer-ramesh-ramadhin.html>

levensdoel, de *Moksha*. Dat is de algehele verlossing uit de kringloop van wedergeboorte, de reïncarnatie. Het hindoeïsme kent drie basisprincipes.

1. Het geloof in één Goddelijk principe, *het Brahman*, als oerbron van de kosmos, waaruit alles voorkomt en waarnaar alles terugkeert. Voor iedere eigenschap heeft God een bepaalde naam gekregen en wordt in een bepaalde gestalte verbeeld.¹⁶
2. Het geloof in reïncarnatie volgens de leer van karma, de vruchten van je daden. Niet alleen uit dit leven maar ook uit alle vorige levens.¹⁷
3. Het vegetarisme, wat eigenlijk valt onder geweldloosheid.

Het hindoeïsme gelooft dat men dit lichaam heeft gekregen om zichzelf steeds hoger te ontwikkelen, zodat de ziel op den duur zodanig is ontwikkeld dat zij de Moksha, de verlossing kan bereiken. Men neemt dan de bagage van al zijn vorige levens mee en het is de bedoeling om van daar uit weer verder te gaan. Vanaf de geboorte wordt men dat bij het hindoeïsme bijgebracht, dat men erom denkt dat hij er al meerder keren is geweest. Men heeft al heel veel daden verricht en afhankelijk van die daden zal men dit leven moeten leiden. Een hindoe moet dat accepteren en tegelijkertijd heb hij een eigen vrijheid om daden te verrichten.

Hindoes krijgen in het leven zestien sacramenten, de *sanskaars*.¹⁸ Dat zijn bepaalde mijlpalen in het leven en bij iedere mijlpaal wordt er spirituele bagage toegevoegd aan zijn spirituele rijkdom. Op dit moment worden binnen het Hindoeïsme nog maar vier sanskaars daadwerkelijk uitgevoerd: de *naamkaran*, dit is de naamgeving; de *moenran*, dit is het afscheren van het eerste hoofdhaar bij een baby; de *vivaah*, dit is de huwelijksceremonie. Het laatste en belangrijkste sacrament hoort bij het overlijden, *antyeshti-sanskaar*.¹⁹

2.2 Voor de dood.

Rondom het moment van overlijden wordt men geconfronteerd met bezinning. De stervende overdenkt wat hij heeft gedaan in zijn leven. De eerste uitweg die men zoekt is het gebed. Het gebed neemt een heel belangrijke plaats in bij de

¹⁶ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 189.

¹⁷ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 189.

¹⁸ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 191.

¹⁹ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 191.

stervensbegeleiding. Daar komen veel familieleden en anderen mensen op af. Als het moment echt genaderd is komen van alle windrichtingen familieleden voor het laatste afscheid. Het behoort tot de algemene leefregel, de *pitri-rina* om te zorgen voor ouderen en stervenden.²⁰ Men komt met een bepaald gevoel en een bepaald respect, met liefde voor degene die sterft.

Er zijn binnen het Hindoeïsme twee hoofdstromingen te onderscheiden: De *Sanatan Dharma* en de *Arya Samaj*. De Sanatan Dharma en de Arya Samaj gaan uit van dezelfde principes, dezelfde heilige geschriften, maar geven aan bepaalde aspecten een andere invulling, een andere interpretatie en een ander accent. Een voorbeeld is dat God genoemd wordt met verschillende namen en heeft Hij verschillende eigenschappen. De Arya Samaj gaat uit van een vormloze God. God heeft geen gedaante en kan ook geen gedaante aannemen. Bij de Sanatan Dharma wordt aan iedere eigenschap van God een vorm gegeven, een gedaante. Er wordt wel steeds gezegd dat het één God is met verschillende gedaanten, met verschillende verschijningsvormen. Daarom ziet men bij veel hindoes een afbeelding van een God of Godin in de vorm van een tekening of een beeld. Dat roept soms verwarring op en men denkt dan dat Hindoeïsme polytheïstisch is. Het is echter één en dezelfde God met verschillende verschijningsvormen.

De stervensrituelen zijn bij de beide stromingen gedeeltelijk hetzelfde, maar ook verschillend. Bij beide stromingen word er een *pandit* of priester uitgenodigd. Hij bidt in eerste instantie voor de genezing van de stervende. De Sanatan pandits hanteren vooral het Garoed-Poeraan als handleiding bij het uitvoeren van de rituelen, terwijl de Arya pandits de richtlijnen uit de Veda's als uitgangspunt nemen.²¹ De stervende krijgt het zogenaamde water uit de Ganges, Gangaa-djal toegediend. Dat is water uit de heilige Ganges rivier en het is in flessen te koop in Surinaamse winkels. Het water wordt vermengd met fijngesnipperde blaadjes van de toelsi. Aan deze plant worden magische krachten toegekend.

²⁰ Schaik van P, Nederland Wereldland, Feesten, rituelen en gebruiken van veel culturen in Nederland, PlanPlan producties, Goudriaan, blz. 21.

²¹ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 191.

In de fase van het sterven wordt er al over alle rituelen gesproken binnen de familie. Meteen wordt ook de pandit geraadpleegd. Welke voorbereidingen moeten men treffen en wat staat hen te wachten.

Bij de Sanatan Dharma wordt bepaald wie de rituelen gaat uitvoeren, meestal is dat de oudste zoon. Hem wordt uitgelegd aan welke regels hij zich dient te houden vanaf het moment van overlijden. Vanaf dat moment mag hij zijn haren niet meer knippen, zich niet meer scheren en moet hij vegetarisch eten. Hij mag geen alcohol en geen seks. Hij mag geen geneugten hebben in deze periode. Dat is een eerbetoon aan de overleden ziel en de offeraar is in een onreine staat omdat hij bezoedeld is met de dood van de overledene. Hij moet met heel zijn gedachten bij de overleden ziel zijn en hem begeleiden naar zijn volgende bestemming. Hoe beter de offeraar zich houdt aan deze voorschriften, hoe groter de kans dat de ziel de verlossing bereikt. Dat is een zware last voor degene die de rituelen gaat uitvoeren. Op de dag van crematie wordt zijn hoofd kaal geschoren op een klein plukje haar op het achterhoofd na en gaat hij zich helemaal reinigen en scheren. Deze periode voor de crematie heeft de offeraar niet aan zichzelf gedacht.

De Arya Samaj kent deze rituele verplichtingen niet. De rouwende familie koopt alleen de benodigdheden voor de crematie en rijgt thuis bloemenslingers.²²

De bewassing van het lichaam gebeurt meestal in een rouwcentrum of zieken- of verpleegtehuis. Op de eerste plaats is het belangrijk om met respect om te gaan met het lichaam. Er is niet een speciale manier van bewassing. Men is vrij om het lichaam te wassen en aan te kleden zoals de nabestaanden dat willen, of naar de wens van de overledene. Wanneer een man overlijdt, komen mannen de wassing doen en bij een vrouw komen de naaste vrouwen. Dit zijn bijna altijd mensen die de overledene na aan het hart lagen. Die ook bij leven voor hem hebben gezorgd en hebben bijgestaan. Ze gaan eerst in gebed voordat ze aan het lichaam komen. In het gebed richten ze zich tot de allerhoogste om de bewassing van het lichaam goed te doen. Maar ze richten zich ook tot de Atma van de overledene om hem toestemming te vragen aan het lichaam te komen en het hen niet kwalijk te nemen als er iets verkeerd gaat. Heel belangrijk is dat degenen die de bewassing doen strikte geheimhouding hebben over

²² Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 200.

wat ze tijdens de bewassing hebben gezien. En dat allemaal uit respect voor de overledene.

2.3 De crematie.

In Suriname en in India gebeurt dit nog steeds in de open lucht. In Banares, één van de oudste steden van India gaat er bijna geen moment van de dag voorbij, dat er geen lijkverbranding is.²³ In Suriname is het pas sinds 1969 mogelijk om te cremen. Daarvoor werden de lichamen begraven omdat de wet het niet toe stond om de lichamen te cremen.²⁴ Al in Suriname veranderden de rituelen rondom de crematie. Een belangrijke verandering was, dat de vrouwen meemogen naar de begraafplaats, in tegenstelling tot in India.

In Nederland is het tot op de dag van vandaag niet mogelijk om in de open lucht een lijkverbranding te doen. Hier gebruiken de hindoestanen de crematoria. In Den Haag en Rotterdam zijn twee crematoria die ingericht zijn om met name de vuurrituelen rondom het cremen uit te voeren. Rouwcentrum Waldeck in Den Haag heeft in het voorportaal van het rouwcentrum een verhoging gebouwd waardoor het mogelijk is om het *Havan Kunda* ritueel, het vuuroffer, uit te voeren. Een beperkte groep mensen mag na afloop van de dienst mee naar beneden om getuige te zijn van de verbranding in de oven.²⁵ Op de dag van crematie wordt er eerst thuis gebeden onder leiding van de pandit. De kist wordt versierd bij mannen met rode vlaggetjes en bij vrouwen met gele vlaggetjes.²⁶ In de middag komen de familie en anderen uit de gemeenschap naar het rouwcentrum.

De overledene ligt in een open kist opgebaard en in het zicht van de overledene wordt op de vloer een offerplaats, een vedi, ingericht. De pandit zit met zijn rug naar het oosten en de offeraar (vaak de oudste zoon), met zijn rug naar het zuiden. De kist is geplaatst met hoofd naar het zuiden, de verblijfplaats van de overledenen. De teksten in de offerdienst worden door de pandit in het Sanskriet gereciteerd en komen voornamelijk uit de Garoed-Puran, het rituele handboek. De offeraar voert onder begeleiding van de pandit een lange reeks handelingen uit met als doel het zielenheil

²³ Rodrigues H, *Introducing Hinduism*, Routledge, 2006, blz. 87.

²⁴ Bakker F, *Hindoes in een creoolse wereld*, Meinema, 1999, blz. 75.

²⁵ <http://www.mementomori-uitvaartzorg.nl/religie-en-uitvaartrituelen/hindoestaans-gebruik>

²⁶ Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 344.

van de overledene.²⁷ Er worden verschillende rijstballetjes, ‘*pinda’s*’, geofferd om de overledene op verschillende momenten op zijn reis te beschermen tegen demonen en de aangeroepen goden gunstig te stemmen. Een klein stukje goud wordt er op de lippen gelegd om de bootsman te kunnen betalen voor de overtocht. De *Havan Kunda*, het vuuroffer wordt ontstoken. In de ijzeren bak worden stukjes hout met kamfer ontstoken en de offeraar doet afwisselend lepeltjes ghi (geklaarde boter) en snippertjes gemengde houtsoorten in de bak. Daarna gaat de offeraar met de dija naar de kist en strijkt met de dija over de lippen van de overledene.

Wetend dat dit vrijwel het laatste moment is dat de overledene onder de nabestaanden is, kunnen de emoties van de aanwezigen hier heftig oplopen. Tot slot gaan een aantal familieleden samen met de pandit en de uitvaartverzorger met de kist naar beneden. De pandit zegt hier nog een aantal mantra’s en legt de dija in de kist. Hiermee wordt het lichaam symbolisch in brand gestoken. De kist wordt gesloten en in de oven geschoven, waarna de offeraar op de knop van de oven drukt om de verbranding in gang te zetten. Het is de plicht van de familie om zelf de verbranding in gang te zetten.²⁸ Al deze rituelen moeten zorgvuldig worden uitgevoerd om de ziel een goede reis te laten ondergaan.

2.4 Na de crematie.

Bij de Arya Samaj vindt alles op de dag van de crematie of begrafenis plaats. Na die ene dag is alles beëindigd. Beide stromingen hebben wel voor het overlijden en tijdens het overlijden en de daadwerkelijke crematie rouwzittingen. Deze bijeenkomsten spelen een hele belangrijke rol bij het rouwproces. Die tijd is men steeds bij elkaar en wordt er gelezen uit de heilige geschriften waaronder de Veda’s en de Bhagavad Gita. Daaruit doet men kennis op die troost geeft om te accepteren wat er is gebeurd en ook om er op te wijzen dat de dierbare is overleden, maar dat de Atma blijft bestaan.

De Sanaten Dharma kent na de begrafenis of crematie nog tien tot twaalf dagen waar iedere dag een rouwzitting is en waar op de tiende en twaalfde dag weer een ritueel

²⁷ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 202.

²⁸ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 209.

plaatsvindt. In die tien dagen wordt door de pandit uit de heilige boeken gereciteerd, met name de Bhagavad Gita. Gezamenlijk zingt de familie Bhadjans, korte religieuze liederen die bij alle rituelen rond de dood en crematie worden herhaald. Dan weer na zes maanden en nog eens na een jaar. Dat brengt met zich mee dat degene die belast is met het uitvoeren van de rituelen en meestal is dat de oudste zoon, de twaalf dagen na de crematie verder niets anders kan doen. Dit kan spanningen opleveren op het werk omdat niet iedere werkgever bereid of in staat is om zolang verlof te geven. Toch is het een vereiste en zal degene die de rituelen verzorgt zijn verantwoordelijkheid moeten nemen. Meestal wordt er dan besloten om overdag te werken en in de avond de vereiste rituelen uit te voeren.

Bij de Sanatan Dharma is de offeraar tot aan de twaalfde dag na de crematie onrein. Het is de plicht van de nabestaanden om de ziel van de overledene ceremonieel te eren, om zijn ziel te verheffen op zijn weg naar Mukthi, de totale verlossing of zijn pad naar een ander lichaam. Wanneer de ceremonie niet goed uitgevoerd wordt gaat de ziel dwalen. Het is dus heel belangrijk voor Hindoes dat deze rituelen goed worden uitgevoerd.

2.5 De voornaamste veranderingen volgens de hindoeprofessionals en nabestaanden in Nederland.

In gesprek met de pandit, meneer S.

Pandit of priester S. behoort tot de Arya Samaj. Naast de gebedsbijeenkomsten organiseert hij cursussen en workshops voor de gemeenschap. Zijn passie ligt bij de Vedische geschriften en hij organiseert daar lezingen in. Pandit S. vindt het belangrijk dat kennis overgedragen wordt. Veel jongeren, maar ook ouderen verliezen het contact met hun wortels. “Ze weten niet meer wat voor rituelen er gedaan moeten worden in tijden van rouw. Daarom is het belangrijk om de gemeenschap te blijven voorlichten”, zegt hij.

Naast het crematieritueel vindt pandit S. de dija het belangrijkste ritueel rond de dood. De dija staat voor het licht. “Licht is reinigend, licht geeft troost, licht geeft je energie, het sterkt je”, aldus pandit S. De dija is voor zowel de nabestaanden als voor de overleden ziel. De ziel wordt geëerd met het licht. Op de dag van crematie gaat de

dija in de kist, net voor het moment dat deze in de oven wordt geschoven. Zo is het nu. Vroeger werd het lichaam op een brandstapel gelegd en de dija werd op het lichaam gezet en samen met een kruidenmengsel, ghi (geklearde boter), kamfer en rijstballetjes aangestoken. Deels voor de geur, deels als offer aan de voorouders en goden.

In Nederland mag lijkverbranding niet in de open lucht, hier moet het in een crematorium. “Men past de rituelen aan waar men leeft; aan dat wat er mogelijk is”. Het belangrijkste is dat men gelooft in reïncarnatie. “De rituelen zijn er voor de nabestaanden en die kunnen misschien uiterlijk veranderen, maar de essentie is dezelfde”. Als de Havan Kunda, het vuuroffer, niet kan doet men de dija. Die is kleiner en kan vrijwel altijd. Gelukkig zijn er steeds meer crematoria die veranderen en meedenken, vindt S. Daar kan de Havan Kunda wel. Bijvoorbeeld in Den Haag, Rotterdam en Amsterdam. “Het belangrijkste is dat de ziel zo snel mogelijk terug keert naar de elementen waar de kosmos uit bestaat: water, vuur, aarde, lucht en ether”.

Volgens pandit S. houden de nabestaanden zich niet meer aan de traditionele rituelen. “Het kaalscheren van de offerraar wordt beperkt tot het millimeteren van het haar aan de zijkanten van het hoofd, anders loopt men toch maar voor gek”, aldus pandit S.

Pandit S. begeleidt de nabestaanden na het sterven van een naaste. Hij beperkt zich daarin tot de Arya Samaj omdat bij hun het ritueel stopt na de crematie. Bij de Sanatan Dharma komen daar nog eens twaalf dagen van rituelen bij en dat vindt hij te lang duren. Hij kan zich ook niet vinden in de gedachte dat je als nabestaande nog een bijdrage kunt leveren in de bestemming van de ziel na de dood. “Dat is een dialoog tussen de ziel en God. Daar hebben mensen niets meer aan bij te dragen”.

De Purana's en de Bhagavat Gita zijn heilige boeken waar bij de rouw veel uit wordt voorgedragen bij de Sanatan Dharma. “De boeken zijn ooit geschreven om het geloof en het begrip rondom de dood te vereenvoudigen zodat het te begrijpen is voor gewone mensen. De Veda's zijn ingewikkeld en complex en daardoor bij die stroming (Sanatan Dharma) wat op de achtergrond geraakt.”

“In Suriname had iedere familie een huispandit en was de pandit bij alle belangrijke gebeurtenissen betrokken. Toen had je nog een band met de families”, zegt pandit S. Hij heeft dat hier ook, maar veel minder. Er is een grote groep Hindoestanen die geen vaste pandit meer hebben. Dat maakt het lastig bij de dood. “Nabestaanden moeten een pandit vinden die aansluit bij hun geloof en dan maar hopen dat de rituelen goed worden uitgevoerd. Mensen beseffen vaak niet wat er allemaal bij komt kijken”, aldus pandit S. Soms hebben de nabestaanden al gesprekken gehad met de uitvaartleider en daar wordt de pandit dan later mee geconfronteerd. “Dan blijft er in het afscheidsritueel nog maar tien minuten over om de mantra’s te doen en misschien de Havan.”

Pandit S. zou het liefst zien dat we een groot vuur kunnen maken met aansluitend de rituelen zonder beperking, maar zegt hij: “je zit hier vaak in een kleine ruimte en je moet oppassen dat het dak niet in de fik vliegt”. In Utrecht heeft Pandit S. een vaste volgorde gevonden waarop hij de rituelen tijdens de crematie doet. Het vuuroffer kan in het rouwcentrum. Dan loopt men naar het crematorium en doet hij in vijftien minuten een lezing en gebed en de vierenzestig mantra’s. De rest van de tijd is gevuld met toespraken en afscheidsbetuigingen van de nabestaanden. En dat kunnen er veel zijn. “Ze komen van heinde en ver, ook uit Suriname. Het is belangrijk dat mensen afscheid kunnen nemen”, zegt hij. Daarom adviseert pandit S. de nabestaanden altijd extra tijd te reserveren bij de crematie.

Daarna gaat hij naar beneden met de naaste familie en doet nog een aantal mantra’s bij de kist. De kist gaat open en de dija wordt samen met het kruidenmengsel, de ghee (geklaarde boter), de kamfer en de rijstballetjes op het lichaam gelegd. Daarna gaat de kist weer dicht en wordt de oven in geschoven. Één van de familieleden, vaak de offerraar, drukt op de knop om de oven te laten ontbranden.

Pandit S. ziet ook dat de twee stromingen elkaar beïnvloeden. “Het is goed om twaalf dagen rouw in acht te nemen”, aldus pandit S. De nabestaanden hebben de tijd om het verlies een plek te geven in hun leven. Toch zie je ook steeds meer versobering bij de Sanatan Dharma. Men verkort het ritueel. “Een drang naar eenvoud”, noemt hij dat, en tegelijkertijd plakken ze er bij de Arya Samaj een paar dagen aan om niet al te rauw in het dagelijks leven te belanden.

Het is een kostbare aangelegenheid om twaalf dagen lang te rouwen. Alle mensen die twaalf dagen over de vloer komen moeten ook eten en de pandit moet een gift krijgen. Daar moet je bij leven veel geld voor opzij zetten. “Het is een oude gedachte, dat de nabestaanden de tijd nemen om het verdriet te verwerken. Het geeft troost om te denken dat men nog iets voor de overledene kan betekenen, ook al is dat niet zo. En dat na zes maanden weer, en na een jaar weer, speciale offerdiensten om de overledene als voorouder te eren en te begeleiden op zijn reis naar zijn volgende bestemming”, zegt hij.

In gesprek met de hindoestaanse uitvaartondernemer meneer A.

Meneer A. maakt zich zorgen over het feit dat de rouwbegeleiding en de rouwrituelen worden gedaan door nieuwe generatie pandits die zich niet meer inzetten om de gemeenschap te dienen, maar bezig zijn met persoonlijk economisch gewin. Er is in Nederland een opleiding op HBO-niveau, maar deze voldoet niet aan de eisen die gesteld mogen worden aan een opleiding zoals deze ook in India en Engeland wordt gegeven, vindt hij.²⁹ De pandit is niet meer op de hoogte van de symbolen achter de rituelen en hij kent de geschriften niet. “Dat leidt”, aldus meneer A., “tot een soort tweederangs pandit”, die zijn gemeenschap niet goed kan bedienen. Hij nuanceert door te melden dat er ook een groep pandits is die wel vanuit het hart werkzaamheden verricht en op die manier de gemeenschap dient.

Meneer A. heeft een ‘roeping’: hij wil de gemeenschap dienen als uitvaartleider en zo het kaf van het koren scheiden. Zijn grootste doel is om mensen duidelijk te maken hoe de rituelen in elkaar zitten, wat je de pandit hoort te betalen en de nazorg voor de nabestaanden goed te regelen. Hij verzorgt uitvaarten in de hindoestaanse gemeenschap, maar ook andere groepen in multicultureel Nederland.

Hij meent dat hij een voortrekkersrol heeft. Om deze voortrekkersrol vorm te geven is hij vorig jaar een eigen uitvaartonderneming gestart. Op zijn website is te lezen wat zijn activiteiten zijn. Hij biedt samen met zijn netwerk aan pandits dienstverlening, steun en geruststelling aan gezinnen wanneer zij dat het meest nodig hebben. Zij zijn toegewijd met het helpen van de nabestaanden en helpt ze door de meest moeilijke

²⁹ <http://www.pandits.nl/opleidingen.aspx>

tijden met de hoogste standaarden van zorg en professionaliteit.³⁰ Naast zijn activiteiten wil hij ook functioneren als een helpdesk voor zijn gemeenschap. Op zijn site is uitvoerige informatie te lezen over alle rituelen rondom rouw. Meneer A., zou graag willen dat de pandit weer terug gaat naar de wortels en de rituelen uitvoert zoals het hoort: met aandacht en met het hart. “Het begint er op te lijken dat op dit moment de pandit alleen bezig is met snel geld te verdienen”, vindt hij. “Ze komen aanrijden met hun Mercedes, doen het ritueel en vertrekken naar de volgende klus. Voor hun diensten vragen ze twee- tot drieduizend euro. Dat is volgens mij volstrekt ontoelaatbaar. Een pandit dient te leven van giften. Een brahmaan dient sober te leven en niet in weelde. Het is gebruikelijk om de onkosten die de pandit maakt te vergoeden, maar het kan niet zo zijn dat de pandit geld vraagt voor zijn diensten”. Hij hoopt dat over een jaar deze praktijken gestopt zijn en dat de gemeenschap weer kan vertrouwen op dienstbare pandits die werken vanuit hun hart.

Meneer A. heeft een netwerk van pandits om zich heen die voldoen aan de eisen die volgens hem gesteld mogen worden aan een pandit. Met dit netwerk is hij in staat om een groot deel van de Nederlandse gemeenschap te dienen in de rouw en rouwrituelen. Op zijn site heeft hij omschreven wat er moet gebeuren vanaf het moment van overlijden tot en met de crematie. Voor de Sanatan Dharma volgt daar nog een ceremoniële aanvulling op van twaalf dagen na de crematie. Meneer A. vindt het belangrijk dat dat de crematiediensten in het Nederlands worden gedaan naast het Sanskriet. “Voor veel pandits is dit een extra inspanning, maar het is nodig omdat steeds meer jongeren het Sanskriet, maar ook het Hindi niet machtig zijn”, aldus meneer A. Daarbij komen er steeds meer autochtone Nederlanders naar de dienst en hij vindt het gastvrij wanneer alle aanwezigen begrijpen wat er gebeurd en gezegd wordt.

Er zou veel meer aandacht moeten zijn voor de nazorg, stelt meneer A. “Na de crematie en de twaalf dagen van rouw vallen de nabestaanden in een gat. Ze verdienen dan ook aandacht en begeleiding bij de vele zaken die na het overlijden van een familielid geregeld moeten worden”. Meneer A. vindt het een slechte ontwikkeling dat rituelen om wat voor reden dan ook veranderen. “De rituelen zijn er

³⁰ <http://www.hindoeuitvaart.nl/index.html>

om de ziel te begeleiden op zijn reis naar zijn volgende bestemming”. Hij noemt de reden voor het inkorten van het twaalf daagse rouwritueel bij de Sanatan Dharma niet gebaseerd op de realiteit. “In feite duurt het hele ritueel twintig uur verspreid over twaalf dagen. Het grootste gedeelte vindt in de avond plaats en een aantal handelingen die nu door de pandit gedaan worden zouden ook door ouderen gedaan kunnen worden, zoals het voorlezen uit de Bagavat en de Ramaj”, aldus meneer A.

Volgens Meneer A. kan het niet zo zijn dat je afkomst van invloed is op de ceremonie en de rituelen. “Een goede pandit houdt zich niet bezig met standen, bij hem is iedereen welkom. Wanneer er wel sprake is van een andere behandeling doordat men uit een lagere kaste komt, dan speelt het ego van de pandit mee en sta je niet meer onbaatzuchtig in de gemeenschap. De gemeenschap is sowieso gereserveerd naar de pandits. Dat is jammer want nu worden de goede pandits over één kam geschoren met de slechte pandits”, zegt hij. Voor de toekomst hoopt hij dat de gemeenschap zich beter leert organiseren en dat ze voor elkaar krijgen dat rituelen weer uitgevoerd kunnen worden zoals ze ooit beschreven zijn. Ritueel verbranden op een brandstapel is inmiddels mogelijk in Engeland en hij vraagt zich af waarom alle kennis die aanwezig is in de gemeenschap, zoals advocaten, zich niet inzetten voor de gemeenschap.

“Veertig jaar geleden was de pandit nog een huispandit en had aanzien. Daar stond tegenover dat de pandit zich ook gedroeg als een pandit, namelijk dienstbaar en met respect voor die gemeenschap”. Wat meneer A. betreft doen we een stap terug in de tijd en gaan de pandits zich weer zo opstellen en daarmee waarborgen dat de rituelen hun symbolische betekenissen blijven behouden.

In gesprek met de nabestaande mevrouw S.

Als er één ritueel is dat in stand gehouden moet worden is het de crematie. Dat is wat mevrouw S. in het interview duidelijk naar voren brengt. “Alles wat geleefd heeft moet vernietigd worden”. En haar godin Kali, maar ook Shiva helpen haar daarbij. Ze is er van overtuigd dat haar karma haar gunstig gezind is. Ze geeft aan de gemeenschap. Met volle overtuiging zet ze zich in voor de voedselbank en voor ieder

ander die haar hulp nodig heeft. “Dan maakt achtergrond, religie, sekse of geaardheid niet meer uit”.

Mevrouw S. noemt zichzelf feministe. Ze vertelt dat juist haar geloof, de Sanatan Dharma, haar de kans geeft om zich als vrouw te ontplooien. Haar geloof discrimineert niet op sekse is haar boodschap. “De rituelen geven nabestaanden de kans om hun rouw samen vorm te geven. Het delen van verdriet tijdens de rituelen is essentieel. De nabestaanden worden als het ware overvoerd met rouw waardoor ze na de twaalf dagen door kunnen met hun leven”, aldus mevrouw S. “Het ritme van alledag kan weer opgepakt worden omdat mensen het verdriet over het verlies met elkaar doorleefd hebben”. En toch sluipen er ook bij de Sanatan geleidelijk veranderingen in de rituelen door.

Het twaalf dagen durende rouwritueel wat de functie heeft van delen en loslaten van het verdriet wordt door Mevrouw S. ingekort tot drie dagen. Haar man is aanhanger van de Arya Samaj. Deze stroming kent dit ritueel niet en ze vindt dat ze het haar man en kinderen niet aan kan doen om zolang te rouwen. Het geeft haar rust te weten dat ze alles wat zij belangrijk vindt bij haar sterven heeft vastgelegd. Want dat is de grootste zorg die mevrouw S. heeft: “dat de rituelen rondom haar dood niet naar behoren worden uitgevoerd”.

Er is ook een economisch motief om het ritueel in te korten: er moet gewerkt worden in Nederland. Je kunt je niet twaalf dagen onttrekken aan je economische verantwoordelijkheden. Mevrouw S. is een autoriteit in de gemeenschap. Haar gezag heeft ze te danken aan haar werkzaamheden, haar deskundigheid, maar ook door haar huidskleur. Ze heeft een lichte huid en ze denkt dat haar dat ook aanzien in de gemeenschap geeft. Er is veel veranderd in de positie van vrouwen. In Nederland heeft de vrouw steeds meer te zeggen binnen de gemeenschap en is zeker het geloof niet langer alleen maar een mannenaangelegenheid. “Wat ik hier veel zie is dat toch tachtig procent van de vrouwen de boventoon voert. Zij bepalen hoe het gaat in hun huis als er iemand is overleden. Ik heb er net één achter de rug, en de vrouw bepaalt”, zegt mevrouw S.

Mevrouw S. gaat discussies met de pandits niet uit de weg. Er is een nieuwe generatie priesters opgestaan die anders met de rituelen omgaan dan de voorschriften en de traditie aangeeft. “Een pandit die beweert dat het is toegestaan om de urn met de as van een overledene op de schouw te bewaren, weet niet wat hij zegt”, aldus mevrouw S. Vroeger kon men alleen priester zijn wanneer men brahmaan was. Tegenwoordig is er een nieuwe generatie die zich de Karam wadi noemen. Niet langer is de bloedlijn bepalend voor het priesterschap, maar de daden zijn bepalend. Iedereen kan Pandit worden en dat is een nieuwe ontwikkeling in het hindoeïsme. Mevrouw S. maakt zich zorgen om deze ontwikkeling. Oude kennis gaat verloren en pandits gaan met elkaar in discussie over de zin en onzin van bepaalde rituelen.

Ook het feit dat een pandit geld vraagt voor zijn diensten vindt zij zorgwekkend. “Het past niet bij de dienstbare rol die een pandit zou moeten hebben”, aldus mevrouw S. Oude voorschriften ziet mevrouw S. vermengd worden met rituelen uit andere godsdiensten zoals het christendom en het boeddhisme.

Nabestaanden nemen veel meer zelf het heft in handen en bepalen wat ze wel en niet willen bij het sterven van hun naaste. “Dat was veertig jaar ondenkbaar; men luisterde naar de pandit, hij had het voor het zeggen”. Nu probeert men tot overeenstemming te komen met de pandit wat wel en wat niet te doen. Zijzelf zegt te gaan shoppen in ‘panditland’ wanneer ze wordt geconfronteerd met een pandit die niet aan haar verwachtingen voldoet. “Er zijn zoveel lijnen en visies dat het zaak is om de juiste pandit te vinden”, zegt mevrouw S.

Toch zijn sommige pandits nog steeds gezaghebbend wanneer het gaat over rouw en rouwrituelen. Veel mensen zijn niet op de hoogte van de rituelen die vereist zijn en dan is het verstandig om te luisteren naar de pandit. Er heerst angst dat de rituelen niet goed uitgevoerd worden en dat kan weer vervelende gevolgen hebben voor de nabestaande en de overleden ziel. Het gebeurt volgens mevrouw S. dat mensen ziek worden en zelfs sterven wanneer de rituelen niet goed uitgevoerd worden.

2.6 Veranderingen in vorm en inhoud in het hindoeïsme in Nederland.

Bij beide stromingen binnen het Hindoeïsme had de pandit in de jaren zeventig van de vorige eeuw in Suriname een centrale rol. In eerste instantie bad hij voor de genezing van de stervende. Onder leiding van de pandit werden de rituelen vorm gegeven voor, tijdens en na de dood. In Suriname was het gebruikelijk dat iedere familie een huispandit had. Dat veranderde bij de migratie.

Pandit S. zegt ook dat het belangrijk is om je aan te passen aan het land waar je verblijft. In hoofdstuk één werd al duidelijk dat er aanvankelijk in Nederland weinig tot geen faciliteiten waren om bij elkaar te komen. De *mandir* bestond nog niet en veel hindoestanen creëerden thuis een huismandir.

Mevrouw S. zegt in het interview dat het veertig jaar geleden ondenkbaar was om niet naar de pandit te luisteren. Meneer A. zegt ook dat veertig jaar geleden de pandit aanzien had, maar zich ook gedroeg als een pandit, namelijk dienstbaar en met respect naar de gemeenschap. Tot vijftien jaar geleden was het zo, maar tegenwoordig zijn het moneymakers. Ook pandit S. zegt in het interview dat het vroeger makkelijker was. Men kende de families en was verbonden met de families als huispandit. Bij verschillende belangrijke momenten zoals geboorte en trouwen was je aanwezig als huispandit.

Pandit S. zegt dat de verhouding tussen de pandit en de gemeenschap is veranderd ten opzichte van de verhouding toentertijd in Suriname. Het kan voorkomen dat er geen relatie meer is met de familie. Familie is niet op de hoogte van de rouw en rouwrituelen en hij treedt dan op als iemand die kennis overdraagt en als uitvoerder van de rituelen. Daar waar hij al eerder contact met de familie heeft gehad is dat een makkelijker proces dan waar hij geen contact met de familie heeft gehad. Het kan voorkomen dat hij dan geconfronteerd wordt met het feit dat de familie al afspraken heeft gemaakt en hij zijn rituelen moet inpassen in het programma zoals het er al ligt. Zijn grootste probleem is dat hij dan een ritueel van veertig minuten moet inpassen in een kwartier en beneden bij de oven nog eens tien minuten.

Pandit S. zegt in tegenstelling tot Meneer A. en mevrouw S. dat hij aalmoezen ontvangt voor zijn diensten en dat zijn geen hoge bedragen.

Mevrouw S. maakt zich vooral zorgen om de kwaliteit van de nieuwe generatie pandits. Ze zijn volgens haar slecht opgeleid en alleen maar uit op geldelijk gewin. In het interview zegt ze dat slechte leraren, slechte leerlingen voortbrengen. Ze gaat

daarom voortdurend in discussie met de pandits. In discussie gaan met een pandit was uit den boze in het verleden. Ze onderstreept dat ze als vrouw nu deze discussie wel aandurft. Mevrouw S. maakt zich zorgen over het feit dat oude kennis verloren gaat en dat daarmee de traditie in gevaar komt. Wanneer een pandit niet aan de verwachting voldoet dan is er tegenwoordig de mogelijkheid om op zoek te gaan naar een pandit die wel aan de verwachtingen van de familie voldoet. Tegelijkertijd constateert zij dat er onder de gemeenschap angst leeft dat de rituelen niet goed uitgevoerd worden wanneer ze niet goed luisteren naar de pandit. Daardoor hebben de pandits gezag en aanzien.

Volgens meneer A. worden jongeren steeds mondiger en nemen ze niet zomaar alles aan wat de pandit zegt of verlangt met betrekking tot de rituelen. Ze stellen kritische vragen via zijn website. Ook ouderen bezoeken zijn website en willen steeds meer weten over de rol en positie van de pandit. Ook hij zet grote vraagtekens bij de vergoedingen die sommige pandits vragen voor hun diensten. Er zijn in Nederland opleidingen voor pandits op HBO-niveau waarvan hij de kwaliteit betwijfelt. Liever ziet hij dat de pandit weer wordt opgeleid naar oude traditie en zijn opleiding in India volbrengt. Hij zegt dat hij beschikt over een netwerk van pandits die wel werken volgens de traditie en niet uit zijn op geldelijk gewin, maar werken vanuit dienstbaarheid en het hart. Wanneer een familie via zijn onderneming een uitvaart wil organiseren dan kan deze familie gebruik maken van één van deze pandits. Volgens meneer A. zijn de pandits het voorbeeld voor de gemeenschap, zij moeten de tijd nemen om de rituelen goed uit te voeren en mogen zeker geen geld vragen voor hun diensten. Men krijgt als gemeenschap een beetje een afkeer van de pandits wanneer ze niet het juiste voorbeeldgedrag laten zien. Gewone mensen die niet over de wijsheid van de boeken beschikken, worden volgens hem voor de gek gehouden. Er is een nieuwe generatie pandits opgestaan die zich niet meer houdt aan de traditionele voorschriften, zoals dienstbaarheid aan de gemeenschap, maar economische motieven heeft, om hun diensten aan te bieden, aldus meneer A.

Meneer A. brengt de relatie tussen het kastenstelsel en de pandit ter sprake waarbij hij zegt dat het niet zo kan zijn dat een pandit onderscheid maakt. Wanneer hij dat wel doet dan speelt het ego van de pandit mee en staat hij niet meer onbaatzuchtig in de

gemeenschap. Hij hoopt dat hij in de toekomst de gemeenschap beter georganiseerd krijgt waardoor wildgroei onder de pandits verleden tijd is.

Hindoes zijn groot gebracht met de dood en reïncarnatie, het is met de paplepel ingegoten. De functie van religie is bij de dood groot. Dan vind het laatste sacrament plaats, het antyeshti-sanskaar.³¹ Volgens pandit S. is het belangrijk dat de nabestaanden iets kunnen doen voor hun overledene. Beide stromingen hechten veel waarde aan de rituelen rondom de dood. Hij probeert de rituelen zo goed mogelijk uit te voeren. Hij ervaart het als troostend dat zijn religie gelooft dat de ziel onsterfelijk is. Hij maakt zijn mensen erop attent dat ze niet verdrietig hoeven te zijn wanneer ze iemand hebben verloren. Volgens pandit S. helpen de verschillende religieuze boeken de mensen het verlies een plek te geven. De boeken zijn meer symbolisch bedoeld, het kan volgens hem niet zo zijn dat de rituelen ook feitelijk bijdragen aan de reis van de ziel. De symbolische betekenis geeft mensen troost.

Mevrouw S. vindt troost in haar religie en de rituelen rondom de dood. Het geloof in karma en reïncarnatie stelt haar in staat om het leven los te laten, zich niet te binden. Haar grootste zorg is dat bij haar overlijden de rituelen niet uitgevoerd worden zoals zij die volgens haar religie het liefst zou zien. Daarom heeft ze alles omtrent haar overlijden vastgelegd. Haar religie helpt haar omdat ze er van overtuigd is dat alles wat leeft ooit vernietigd moet worden. Haar godinnen Shiva, Kali en Durga steunen haar in deze overtuiging.

Mevrouw S. vindt het belangrijk dat de religieuze gebruiken goed en volgens de traditie worden uitgelegd. Ze is bang dat de huidige generatie pandits de traditionele religie niet meer kan vertegenwoordigen omdat ze niet de juiste achtergrond hebben van brahmaan. Maar ook omdat ze niet over de juiste kennis beschikken. De pandits zijn de vertegenwoordigers van de religie en in die zin zijn ze een voorbeeld voor de gemeenschap. Zij zegt ook dat haar religie ruimte geeft voor interpretatie en dat het een normaal verschijnsel is dat zij met pandits, maar ook pandits onderling, in discussie gaan over interpretaties van de heilige boeken en de rituelen.

³¹ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz. 191.

Nogmaals, de theorie zegt dat het laatste sacrament, het antyeshti-sanskaar het belangrijkste ritueel is wat de ziel doormaakt. Dit moet volgens een duidelijk stramien aan regels en rituelen gedaan worden. Gebeurt dit niet volgens een strakke planning en opeenvolging van rituelen van offers, gebeden en samenzijn, dan kan dit grote gevolgen hebben voor de overleden ziel, maar ook voor de nabestaanden. Binnen de twee hoofdstromingen, de Sanatan Dharma en de Arya Samaj, zijn er duidelijk verschillen in opvatting wat betreft de rouw en de rouwrituelen. Gemeenschappelijk is dat ze beiden geloven in reïncarnatie en moksha.

Pandit S. zegt dat het belangrijk is dat de nabestaanden een pandit vinden, die aansluit bij hun geloof. De heilige boeken, naast de Veda's zijn ooit uitgevonden om voor de gewone man het geloof begrijpelijk te maken, alleen mensen kennen de boeken en de rituelen niet meer.

Mevrouw S. vertelt dat juist haar geloof, de Sanatan Dharm, haar de kans geeft om zich als vrouw te ontplooien. Haar geloof discrimineert niet op sekse. Mevrouw S. ziet dat in haar omgeving oude tradities uit haar geloof vermengd worden met tradities uit andere religies. Mevrouw S. is toegewijd aan haar Godin Kali. De Godin geeft wijsheid, muziek, zang maar ook totale vernietiging. Zij probeert te leven volgens de richtlijnen van haar geloof. Haar geloof vraagt van haar de dood en het verdriet om de overledene los te laten. De twaalf dagen van rouw zijn een soort overvoeden van de rouw, waardoor het daarna makkelijker wordt om het verlies te dragen, om los te laten. Krishna zegt volgens haar in de Bagavat Gita dat het geloof toepasbaar moet zijn in de tijd waarin men leeft en in het land waar men zich bevindt. Meneer P. vindt het onacceptabel dat er nu pandits zijn met enkel een Hbo-opleiding en die niet goed op de hoogte zijn van de verschillende boeken, gebruiken en rituelen binnen het Hindoeïsme.

Pandit S. zegt in het interview dat er nog maar weinig mensen binnen de Hindoestaanse gemeenschap op de hoogte zijn van alle rituelen die met de dood te maken hebben. Hij vindt het daarom belangrijk dat de gemeenschap voorgelicht wordt. Hij ziet ook dat bepaalde rituelen, zoals het kaal scheren van het hoofd van de offeraar, niet meer gebeurt. Als motief geeft hij ijdelheid van de offeraar aan. En ook de twaalf dagen van rouw bij de Sanatan Dharma worden ingekort tot drie dagen en zelfs soms tot één dag. Hier geeft hij als motief dat er een verlangen is om terug te

keren tot de eenvoud, een versobering. Hij zegt dat de rituelen misschien uiterlijk veranderen, maar in essentie dezelfde blijven.

De lijkverbranding op een brandstapel is hier niet mogelijk en men is aangewezen op de mogelijkheden bij de verschillende crematoria. Ook de Havan kunda kan niet gedaan worden zoals in de voorschriften staat vermeld. Vanwege brandveiligheid wordt dit ritueel verplaatst naar het rouwcentrum of thuis uitgevoerd. Als pandit wordt je soms geconfronteerd met het feit dat de familie van de overledene al contact heeft gehad met de uitvaartorganisatie en dat er daardoor nog maar nauwelijks tijd is om te rituelen tijdens de crematie naar behoren uit te voeren. Tegelijkertijd heeft pandit S. de ervaring dat nabestaanden bereid zijn om adviezen en richtlijnen over te nemen.

Verder ziet zij een verschraling van de kennis van de pandits en bedenken ze zelf motieven voor oude rituelen of verzinnen zelfs nieuwe rituelen die indruisen tegen de traditie.

Nabestaanden nemen zelf het heft in handen. Men gaat op zoek naar een pandit die voldoet aan de wensen van de nabestaanden en men houdt zich niet meer vast aan de voorgeschreven traditie. Zowel mevrouw S. als pandit S. zeggen, dat er nog steeds een grote groep mensen in de gemeenschap is die het gezag van de pandit niet ondermijnt en vanuit de angst dat er iets mis gaat met de ziel van de overledene of de nabestaanden de adviezen van de pandit overnemen, ook al kloppen die niet met de traditie.

Pandit S. geeft aan dat de mannelijke lijn binnen de rouw en rouwrituelen belangrijk is en dat de vrouw daaraan ondergeschikt is. Mevrouw S. is een andere mening toegedaan en zegt dat de positie van de vrouw veranderd is en dat zij tegenwoordig veel meer te zeggen heeft over de rouw en rouwrituelen dan veertig jaar geleden. Zij zegt ook dat onder invloed van de multiculturele samenleving het rouwritueel verandert en ze herkent rituelen uit de christelijke en boeddhistische traditie.

Meneer A. Van de uitvaartonderneming deelt de zorg om de kwaliteit van de pandits met mevrouw S. De opleiding van de pandits voldoet niet aan de eisen die gesteld mogen worden aan een opleiding van een pandit, aldus mevrouw S. en meneer P. De

rituelen moeten in hun ware betekenis uitgelegd worden, maar volgens hem komt het voor dat pandits maar wat bedenken. Hij vindt het belangrijk dat het uitvaartritueel en de daarbij horende rituelen ook in het Nederlands worden uitgelegd omdat dan de aanwezigen die geen Hindi of Sanskriet kennen ook kunnen volgen wat de rituelen en handelingen inhouden. Tegelijkertijd zegt hij ook dat er pandits zijn die het Sanskriet niet machtig zijn en daardoor de originele betekenis van de rituelen niet meer kennen. Volgens meneer P. maken ze zelfs mensen bang. Hij noemt voorbeelden waarbij pandits rituelen uitleggen op een manier die volgens hem niet klopt. Rituelen kunnen niet altijd uitgevoerd worden zoals ze bedoeld zijn, men moet zich aanpassen aan het land waar men woont. Wel is het volgens meneer P. belangrijk om de rituele context te kennen. Ook zegt hij dat hij benaderd wordt door Nederlandse uitvaartondernemingen omdat zij willen weten hoe de uitvaartrituelen in elkaar zitten.

2.7 Analyse.

Wat zegt dit over de veranderingen van rouw en rouwrituelen binnen de hindoestaanse gemeenschap de afgelopen veertig jaar?

Wanneer we terug gaan naar het ‘takenmodel’ van William Worden, kan gesteld worden dat er binnen de gemeenschap nog steeds gerouwd wordt.³² Volgens alle drie de respondenten wordt er veel en intensief gerouwd. Ook kan er vastgesteld worden dat de duur van het rouwproces bij de Sanatan Dharma onder druk staat. De traditionele tien tot twaalf dagen worden verkort tot drie en soms één dag. De motieven hier voor zijn niet religieus maar eerder economisch en soms ook psychologisch van aard. De respondenten zeggen alle drie dat de lengte van het ritueel ervoor zorgt dat het anno 2013 te duur wordt om zich een langere tijd te onttrekken aan de samenleving. Mevrouw S. geeft ook als reden aan dat ze in een ‘gemengd’ huwelijk zit met een Arische man. Verder wordt als reden gegeven dat de pandit geld vraagt voor zijn diensten. Voor veel mensen is een pandit die het rouwproces begeleid van tien tot twaalf dagen te duur. Naar aanleiding van deze uitspraken kan men vaststellen dat de duur van de rouw verandert, maar niet de intentie.

Wat betreft de rouwrituelen ligt de zaak complexer. Een uitspraak die bij alle drie de respondenten terug komt is, dat ze zich hebben aangepast aan het land waarin ze

³² Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010, blz. 37.

wonen. De rituelen worden uitgevoerd naar de (juridische) mogelijkheden die het land, in dit geval Nederland, biedt. Dat betekent dat sommige rituelen niet of maar gedeeltelijk uitgevoerd kunnen worden, zoals de Havan kunda.

Ook wordt aangegeven door zowel de nabestaande als de uitvaartleider dat niet iedere pandit beschikt over de kwaliteiten die je zou mogen verwachten van een pandit.

Opvallend is dat de pandit zelf als respondent hier niets over loslaat. Hij zegt te werken voor een aalmoes.

Door alle drie de respondenten wordt gezegd dat de invloed die de gemeenschap heeft of nabestaanden hebben veel groter is dan veertig jaar geleden. Toen luisterde de gemeenschap naar de pandit en deed precies wat er van hen werd gevraagd. Nu vind er een uitwisseling plaats waarbij de pandit en de nabestaanden zoeken naar de juiste rituelen en de juiste vorm van de uitvaart. Waarbij wel gezegd moet worden dat aan de daadwerkelijke crematie in Nederland niets is veranderd.

In paragraaf 1.5 refereer ik aan Arnold van Gennip en Ronald Grimes. Volgens Arnold van Gennip is het uitvaartritueel een 'rite de passage'. Het betekent voor de nabestaande een overgang van de ene fase naar een volgende in hun leven. Meestal bestaat een 'rite de passage' uit drie fasen. De eerste is het losmaken uit de oude vertrouwde status, de tweede is een overgangsfase en de laatste is de inlijving in de nieuwe status.³³ Volgens Ronald Grimes geeft vooral de tweede fase de mogelijkheid tot creativiteit en hij hanteert twee modellen van rituele creativiteit, nm. 'de loodgieter' en 'de waarzegger'.³⁴ Beiden zijn noodzakelijk om een ritueel goed tot stand te brengen en te houden. De loodgieter staat voor het onderhoud, de maakbaarheid en het materiële van het ritueel. De waarzegger staat voor de mystieke kant van het ritueel. Volgens Grimes kun je dus niet zomaar een traditioneel ritueel vervangen door een modern of nieuw ritueel, het moet wel degelijk voldoen aan voorwaarden.

Als we naar de antwoorden kijken van de drie respondenten dan voldoen de rituelen nog steeds aan de definitie die van Gennip hanteert. Wat betreft de maakbaarheid en

³³ Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, *Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Uitgeverij, Meinema, Zoetermeer, 2008, blz. 9-10.

³⁴ Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010, blz. 11.

de mystiek ligt dat anders. De rituelen worden aangepast, ingekort, verschoven en sommige verdwijnen. In een enkel geval komt er een ritueel uit een ander geloof bij volgens één van de respondenten. Men zou hier kunnen concluderen dat de maakbaarheid, de materiële kant van het ritueel verandert, maar dat zegt nog niets over de mystieke kant. Voor zover ik begrijp uit de reacties van de respondenten is juist die mystieke kant, de essentie van de rituelen niet aan verandering onderhevig en mag ook nooit veranderen. Of zoals mevrouw S. zegt:” Je kunt deze tafel wel een andere kleur geven, maar het blijft dezelfde tafel!”

Hoofdstuk 3: Vorm en inhoud van de centrale rouwrituelen in de Islam.

Geprezen zij jouw Heer, de Heer van de macht, verheven als Hij is boven wat zij toeschrijven. En vrede zij met de gezondenen. En lof zij God, de Heer van de wereldebewoners.

Koran 37:180-182

Dit zijn de woorden die gezegd worden door iemand die heel dicht bij de overledene staat. Daarna worden de ogen van de overledene gesloten. Het is belangrijk voor een moslim dat hij gelooft. Op de Dag des Oordeels, wanneer hij voor God verschijnt, zal hij verantwoording moeten afleggen voor zijn daden. Het helpt wanneer je gelovig bent. “Je kunt er ‘punten’ mee verdienen”, zoals Imam I. in het interview zegt.

3.1 Islam en sterven.

De dood is één van de belangrijkste momenten in het leven van een moslim. Volgens de islam is er een leven na de dood. In het hiernamaals komt men oog in oog met Allah te staan en wordt een mens beoordeeld naar zijn daden in zijn leven. Bij de Islam zijn er drie momenten te onderscheiden: voor de dood, tijdens de dood, en na de dood.

De ziekteperiode is een belangrijke periode voor het overlijden van een mens volgens de Islam. Het bezoeken van de zieken en stervenden wordt als een *fard-kifaja*, een collectieve plicht gezien.³⁵ De bedoeling is om het lijden van de zieke te delen en samen te dragen, waardoor de zieke verlicht wordt. Als het stadium vordert en de zieke echt ernstig ziek wordt zijn er rituelen. De eerste is bepaalde soera's uit de koran te reciteren. Er wordt door iedereen gebeden. Het geldt als *soenna* om zachtjes te bidden.³⁶ Door deze handeling of ‘soenna’ wordt men later zelf beloond in het hiernamaals. Dit wordt de *Ajr* genoemd.³⁷ De soera Ja-sien, hoofdstuk 36 uit de koran, wordt zachtjes gereciteerd. Dit hoofdstuk wordt ook wel het hart van de Koran genoemd.³⁸ Één van de taken van de stervensbegeleiders kan zijn de stervende af en

³⁵ Dessing, N.M., *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in The Netherlands*, uitgever Peters, Leuven, 2001, blz. 144.

³⁶ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz.130.

³⁷ Driessen H. red., *In het huis van de islam*, Sun, 1997, blz. 121.

³⁸ Hoekstra E.G., Kranenburg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 284.

toe water toe te dienen en zijn mond vochtig te houden vanwege de enorme dorst waar stervenden meestal last van hebben. Niet alleen iemand die doodziek is, maar ook een ter dood veroordeelde dient zo'n behandeling te krijgen.³⁹ Het bezoeken van een zieke betekent eigenlijk ook dat men een bezoek brengt aan de profeet Mohammed. Een zieke iemand is heel dicht bij Allah en als men een zieke bezoekt betekent dat, dat men Allah bezoekt. Men ontvangt *Baraka*, goddelijke kracht en zegening.⁴⁰ Ziekenbezoek is ook verbindend voor de gemeenschap.

3.2 Tijdens de dood.

De laatste adem van de zieke is belangrijk. Bij de laatste adem wordt bij de stervende als het ware de geloofsbelijdenis 'in de mond gelegd'. Daardoor laat de stervende blijken dat hij gelovig is. Het is de laatste zin die gezegd moet worden door de stervende. Door deze zin uit te spreken laat de moslim zien dat hij gelovig is en dat hij als gelovige deze wereld verlaat. De geloofsbelijdenis gaat als volgt: "Ik getuig dat er geen god is dan Allah en ik getuig dat Mohammed Zijn dienaar en boodschapper is." Er is een leven hierna, dat is een belangrijk uitgangspunt van de Islam. De islam gaat er vanuit dat het leven na de dood het echte leven is, of het werkelijke leven zal zijn. Al het mooiste van het leven hier is slechts iets kleins in vergelijking met het hiernamaals. Het is *soena* voor de stervende om zijn geloof in Allah te bevestigen door de *sjahaada*, de geloofsbelijdenis, uit te spreken. Als hij daar niet meer toe in staat is, fluistert een familielid of de imam hem de woorden zachtjes in. Het geldt als een gezegende dood als iemand direct daarna de laatste adem uitblaast.⁴¹

Na de dood is het eerste wat men doet de ogen sluiten van de overledene. De meeste mensen sterven met open ogen. Dat mensen met open ogen sterven wordt geïnterpreteerd alsof de stervende nog dingen had te doen bij het sterven. "Door de ogen te sluiten, sluit men dit leven symbolisch af: Ik heb geen oog meer voor het leven, ik ben klaar", zegt één van de respondenten, imam I. Daarna wordt de mond gesloten en vervolgens wordt er een doek om de kin gebonden om de mond te dichten. Dit wordt gedaan zodat er bij de bewassing geen water in de mond van de overledene komt. Doordat er na het sterven stijfheid in het lichaam optreedt moet dit

³⁹ Hoekstra E.G., Kranenborg R., Rituelen in Religieus Nederland, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 383.

⁴⁰ Driessen H. red., *In het huis van de islam*, Sun, 1997, blz. 120.

⁴¹ Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998, blz.130.

snel gebeuren. De armen worden naast het lichaam gelegd en de voeten worden met de grote tenen vast gemaakt en recht gelegd.

De islam gaat er van uit dat de aarde en het lichaam zo snel mogelijk bij elkaar moeten komen en daarom is het belangrijk om zo snel mogelijk te begraven. In de Nederlandse wetgeving staat aangegeven dat het lichaam zesendertig uur boven de aarde moet blijven. In de volksmond wordt aangegeven dat het lichaam binnen vierentwintig begraven moet zijn maar dat blijkt nergens geschreven te staan.⁴² Wanneer een moslim sterft in zijn thuisland is die periode van zesendertig uur ruimschoots voldoende om alle rituelen van gebed, wassing, het wikkelen in een doek en begraven, te doen. Maar als men in Nederland sterft en het lichaam moet vervoerd worden naar het thuisland, heeft men een probleem. Er wordt dan ook gesproken met de woorden van de profeet: “begraaf uw doden snel”.⁴³

Niet veel moslims kiezen voor begraven worden in Nederland. In Nederland zijn de Islamitische begraafplaatsen over het algemeen, gemeentelijke begraafplaatsen, met een Islamitisch gedeelte. In Nederland zijn zestien Islamitische begraafplaatsen. In veel gevallen gelden de algemene regels van algemene begraafplaats en kan een graf niet eeuwigdurend afgekocht worden, wat niet overeen komt met de geldende gebruiken van de Islam. Een lichaam verdient eeuwige rust, wat in de praktijk neer komt op honderd jaar. Begraafplaatsen hebben een hoge status bij moslims en worden regelmatig bezocht. Het is een Islamitische regel dat begraafplaatsen niet geruimd worden.⁴⁴

3.3 De rituele wassing of bewassing en het begraven van de overledene.

Het belangrijkste ritueel is het wassen van het lichaam van de overledene en daarna het wikkelen in een witte lijkwade, de kafan. Wanneer dat niet voor handen is mag het ook in een ander kledingstuk. Als iemand in de ochtend overlijdt wordt geprobeerd om de begrafenis in de middag te laten plaats vinden. Als iemand in de middag overlijdt, wordt er gewacht tot de volgende ochtend. Het wassen moet zo dicht mogelijk bij het begrafenismoment gebeuren. Als iemand laat op de dag overlijdt dan wordt wel de

⁴² Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 286.

⁴³ Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 286.

⁴⁴ http://www.stichtingibw.nl/m/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32

mond gesloten, maar met wassen wordt tot de volgende ochtend gewacht. In Nederland gebeurt dat in het ziekenhuis, mortuarium of in een rouwcentrum. In Turkije wordt een kamer vrijgemaakt en de overledene wordt daar opgebaard tot het moment van begraven.

Wanneer iemand in de ochtend is overleden dan volgt het hele ritueel snel op elkaar. Als iemand in de middag overlijdt wordt pas de volgende ochtend de wassing gedaan en daarna wordt het lichaam klaar gemaakt om begraven te worden. Het wassen in Nederland wordt op een wastafel in een rouwcentrum gedaan. De kleding wordt los geknipt en verwijderd waardoor iemand gewassen kan worden. De intieme delen worden afgedekt zodat men die zo min mogelijk kan zien tijdens de wassing. Men begint de wassing aan de rechterkant en eindigt links. De wassing gebeurt met water en zeep en wordt minimaal drie keer herhaald. De laatste keer mag er kamfer gebruikt worden. De wassing wordt in het algemeen gedaan door het gelijke geslacht van de overledene, maar het is ook mogelijk dat de vrouw of man van de overledene de wassing samen met anderen doet.⁴⁵ Meestal heeft een moskee hier vaste mensen voor.⁴⁶ Na de wassing wordt het lichaam meestal witte kleden gewikkeld, de kafan. Het is het belangrijkste dat iemand bedekt is, dus als er geen wit kleed voor handen is voldoet een ander kleed ook. Meestal kiest men voor eenvoudige witte stof in navolging van de profeet.

Daarna wordt het lichaam in een kist gedaan en naar de begraafplaats gedragen. De baar wordt door de hele moslimgemeenschap gedragen. De kist wordt als het ware doorgegeven en de dragers wisselen steeds.⁴⁷ Op deze manier wordt de kist verder gedragen tot aan het graf. In de buurt van de begraafplaats wordt het gebed voor de doden gedaan. Daar wordt het lichaam uit de kist gehaald en zonder kist begraven. De rechterkant van het lichaam ligt richting Mekka en aan de linkerkant wordt wat aarde gelegd om het lichaam te ondersteunen. In het graf is een nis uitgegraven en daar wordt het lichaam in gelegd. Achter het lichaam worden stenen gelegd of met houten plankjes een soort dakje gemaakt.⁴⁸

⁴⁵ Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 286-287.

⁴⁶ Dessing, N.M., *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in The Netherlands*, uitgeverij Peters, Leuven, 2001, blz 147.

⁴⁷ Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 288.

⁴⁸ Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 289.

3.4 De voornaamste veranderingen volgens de islamprofessionals en nabestaanden in Nederland.

In gesprek met de Imam, meneer I.

Iman I. is vier jaar in Nederland. Zijn Nederlands is gebrekkig, maar goed genoeg voor een gesprek. Ik ontmoet hem in de Ulu moskee in Utrecht. Omringd door een oudere generatie Moslims met zo hier en daar een jongere man, oogt hij met zijn vijfendertig jaar jong en vitaal. “Er is geen verschil in de rouw en rouwrituelen”, zegt hij stellig. “Niet in de tijd en niet in het land. Veertig jaar geleden waren de rituelen precies hetzelfde, hier en daar”. Met daar bedoelt hij Turkije. Dat is zijn referentiekader. Hij heeft zijn opleiding tot imam genoten in Istanbul in Turkije.

Bij de dood is er een klein, maar krachtig gebed. Hij noemt dat het informele gebed naast de formele gebeden die vijf maal daags plaatsvinden. “Het is ons basisprincipe om bij de stervende op bezoek te gaan, het is een plicht. Op die manier zorgt men ervoor dat het sterven voor de stervende draaglijk wordt”. Men ‘verlicht’ als het ware met elkaar het sterven. “Maar dat is niet het enige want als het straks jouw beurt is zul je verantwoording moeten afleggen aan Allah”. Volgens imam I. krijg je extra punten van God wanneer je goede daden doet. Één van die goede daden is op bezoek gaan bij de stervende. “Aan de andere kant”, zegt hij, “wordt de zieke of stervende meteen al zijn zonden vergeven, want de pijn van het sterven is altijd groter dan de zonde. De pijn van het sterven hier in deze eerste wereld zorgt ervoor dat je het straks beter hebt in de tweede wereld”.

Wat volgens imam I. wel anders is, is de manier waarop de mensen hier in de gemeenschap met elkaar omgaan. Het is afstandelijker, minder hartelijk dan in Turkije. “Daar omhelzen mensen elkaar, hier blijft het bij handen geven”. Ook ziet hij een zekere invloed van de secularisatie namelijk dat mensen hier individualistischer en afstandelijker zijn dan in Turkije. Hij hoopt dat door de crisis, het geloof weer een belangrijkere rol gaat innemen. Zijn rol bij het sterven ziet hij vooral als iemand die er voor zorgt dat de pijn van het sterven gedeeld wordt. “Als iemand sterft dan is zijn gezin en omgeving echt verdrietig. Ze hebben dan hulp nodig in het samenzijn en

moeten ook blijven praten en delen van pijn. Mijn hoofdrol is dan het pijn delen. Ik ga op bezoek en lees stukjes uit de koran, ik vraag aan iedereen hoe het gaat en ga in gebed met ze”. Imam I. is een geduldig mens en probeert in dit proces de familie bij te staan.

Na het sterven is er de rituele bewassing. Daarna komt het lichaam naar de moskee of naar huis en doen de nabestaanden en de imam het gebed. Volgens imam I. is het een vergissing dat het lichaam binnen vierentwintig uur begraven moet zijn. Er staat geschreven dat het ‘zo snel mogelijk’ moet, wat inhoud dat je het snel doet, maar vooral zorgvuldig. Het gebed en de begrafenis moeten zo dicht mogelijk op elkaar aansluiten.

Het liefst zou de imam zijn gemeenschap adviseren om haar doden hier te begraven. Het is een Islamitisch principe dat waar je leeft je ook begraven wordt. Dat is alleen door de Nederlandse wetgeving en de regels die gelden voor de begraafplaatsen moeilijk te verkopen aan de gemeenschap. “Als men de wetgeving zou veranderen zou dat de integratie in Nederland enorm bevorderen. Wanneer ik mijn vader hier heb begraven wordt Nederland mijn land, mijn vaderland”, aldus imam I.

In gesprek met de uitvaartonderneming, meneer P. en mevrouw W.

“De Moslims doen alles zelf, je hoeft ze alleen een beetje bij te sturen anders valt het lichaam misschien van de brancard”. Woorden van meneer P. Hij is de allrounderchauffeur van de uitvaartonderneming. Mevrouw W. doet de administratieve kant van de uitvaart en heeft telefonisch contact met de nabestaanden, als de nabestaanden komen wassen en wanneer ze op rouwbezoek komen. In dit rouwcentrum vinden de bewassing plaats en is de start van het vervoer van het lichaam naar het land van bestemming. Dat kan overal zijn, van Frankrijk, Duitsland, naar Turkije of Marokko of het Verre Oosten. Grote schema’s op de wand geven aan waar een lichaam naartoe moet en hoe laat de chauffeur op Schiphol moet zijn.

Wat mevrouw W. vooral opvalt, sinds ze hier op ‘international’ werkt, is dat ze met zoveel respect door de Moslims wordt benaderd. Zo totaal anders dan wat je in de kranten leest of op andere media hoort. “Ze zullen nooit de telefoon neerleggen

zonder mij een fijne dag te hebben toegewenst, ondanks de tranen, ondanks het verdriet”. Ze werkt al dertien jaar op International en wil nooit meer weg.

De uitvaartonderneming werkt samen met een Turkse uitvaartonderneming, die weer samenwerkt met de Turkse regering. De gemeenschap is verzekerd bij een Turkse of Marokkaanse verzekeringsbank waar prijsafspraken mee zijn gemaakt. Die banken bepalen uiteindelijk dat er met deze uitvaartonderneming zaken gedaan wordt. De nabestaanden krijgen hun verzekeringsuitkering om hun nabestaanden te repatriëren naar het land van herkomst. “Dat is meer dan dat ze hun doden hier zouden begraven”, aldus mevrouw W. “Als de gemeenschap haar doden hier begraaft dan krijgen ze van de verzekeringsbank alleen de hulp van de uitvaartonderneming en de rest moeten ze zelf betalen. Dat mag dan wel een Islamitisch graf zijn, maar met minimale graftijd, dat is tien jaar. De rest moeten ze zelf bijbetalen”. Hiermee wordt door mevrouw W. een economisch argument aangedragen om een overledene uit de moslingemeenschap te begraven in Turkije of Marokko.

Er worden wel mensen in Nederland begraven op één van zestien Islamitische begraafplaatsen of op het islamitische deel van een gemeentelijke begraafplaats, maar meestal zijn dat hele kleine kinderen of is het een gemengd huwelijk waarvan de Nederlandse kant graag wil dat de overledene in Nederland blijft, maar dat roept ook de nodige conflicten op in die families.

Nieuw zijn de rouwbezoeken die gedaan worden. Dat gebeurt bij de wat meer verwesterde families. Zij komen na de bewassing en het gebed op rouwbezoek in het rouwcentrum. “Dat zijn regelmatig emotionele taferelen waarbij de vrouwen zich helemaal overstuur huilen”, zegt mevrouw W. De bewassing is al jaren volgens hetzelfde protocol en dat doen ze helemaal zelf. Voor vrouwen is er een vrouwenwasgroep en voor mannen een mannenwasgroep verbonden aan de moskee. Als de onderneming ergens in het land een lichaam moet ophalen om te repatriëren dan gebeurt de bewassing daar in een ziekenhuis of rouwcentrum of moskee als daar een wasgelegenheid is. Na de bewassing en het gebed neemt de familie meestal afscheid. Dan ligt het lichaam in de *kafan* (lijkwade) en maken de nabestaanden het gezicht vrij om afscheid te kunnen nemen. Dat is de traditionele manier waarop het hele ritueel gedaan wordt.

Meestal zien de nabestaanden de kist pas terug in het land van bestemming. De vlucht en de reis naar het land van herkomst is emotioneel en beangstigend volgens meneer P. Vooral de angst dat niet de goede kist zal aankomen speelt bij veel nabestaanden. Om dat te voorkomen wordt alles gecheckt en gedubbelcheckt. Meneer P. zegt: “Voor de zekerheid heb ik altijd een dikke zwarte watervaste stift bij me. Met die stift kunnen nabestaanden iets op de kist schrijven zodat ze bij aankomst meteen kunnen zien of het de juiste kist is. De kisten zijn sober. Bij de dood is iedereen voor Allah gelijk”.

In gesprek met de nabestaande, mevrouw I.

Volgens mevrouw I. is de immigratie haar ergste ervaring van rouw. Nooit meer wil ze meemaken dat ze zich zo uit haar gemeenschap gerukt voelde om ergens in Nederland opnieuw te beginnen. Ook al was het niet de bedoeling hier te blijven. Na twee maanden zou ze weer met haar ouders terug keren naar haar dorp. Zeven jaar was ze. Haar vader wilde zijn kinderen een betere toekomst geven en dat is gelukt. Mevrouw I. is docent en coach aan een hoge opleiding in Nederland.

Ze heeft zich vrij gemaakt van haar gemeenschap, zowel hier als daar. Dit is meteen ook één van haar trauma's zoals ze dat zelf omschrijft. Later heeft ze het een plek kunnen geven, maar afscheid nemen valt haar nog steeds zwaar. Ze doet het dan ook liever niet, je weet nooit wanneer je elkaar weer ziet.

Haar oma overleed in 1990 en was al begraven voordat ze op de hoogte was van het overlijden. Mevrouw I. zegt: “Hoe rouw je zonder de aanwezigheid van een dode? Het dorp daar rouwt en doorloopt alle rituelen om de dood een plek te geven. En dan zit je hier op de bank en je kunt niets. Dat is onwezenlijk. Natuurlijk neem je afscheid bij leven, maar hoe vaak moet je dat doen terwijl je in je achterhoofd hebt dat het misschien wel de laatste keer is dat je je oma ziet. Dit is niet een individuele ervaring, maar de hele moslimgemeenschap maakt dit voortdurend mee”.

De verscheuring tussen hier en daar maakt het moeilijk om te rouwen. Iemand gaat dood, men doet hier het gebed en de wassing en vervolgens gaat de kist naar schiphol. En paar familieleden gaan mee. Één of twee plaatsen in het vliegtuig zijn meeverzekerd, de rest moet de familie zelf betalen als men dat al kan.

Toen haar opa overleed stond ze gewoon voor de groep les te geven. Ze heeft het overlijden van haar vader wel gedeeld met de mensen hier, alleen er mist iets volgens haar. Mevrouw I. zegt bij het overlijden van haar oma: “Het kwam in mij niet samen en dat is heel ingewikkeld. En dat maak je voortdurend mee, dat er mensen daar wegvallen en je bent niet bij de begrafenis. Toen mijn opa overleed belde mijn moeder en ik wist dat het zou gaan gebeuren, maar dan is het: morgen wordt hij begraven”. Daarom is ze dankbaar dat ze bij het overlijden van haar vader wel overal bij heeft kunnen zijn en heeft kunnen afreizen naar Turkije om haar vader daar te begraven. Zij zegt: “Ja, en dat is helend, heel erg helend. Het blijft heel heftig om je vader te begraven, maar het was ongelooflijk helend om daar te zijn en te rouwen, vastgehouden te worden, gedragen te worden, letterlijk. Dat kun je hier niet organiseren”. Met deze opmerking geeft mevrouw I. aan hoe belangrijk het voor haar rouw was om ondersteund te worden door de gemeenschap van het dorp in Turkije.

Voor het sterven heeft ze afscheid kunnen nemen van haar vader. Hij woonde in Nederland en ze kon dus de laatste fase intensief met haar vader en de anderen uit de familie doorbrengen. Ze doet iets opmerkelijks: ze zet een rouwadvertentie waar ze achteraf heel blij mee is. Het is een laatste ode aan haar vader en hoogst ongebruikelijk in de moslimgemeenschap.

Ze heeft ook het gevoel dat haar vader haar toestemming geeft om samen met de andere vrouwen aanwezig te zijn op de begrafenis. Ook opmerkelijk, omdat het toen nog hoogst ongebruikelijk was dat vrouwen bij dat ritueel aanwezig waren. Mevrouw I. zou het iedereen gunnen om bij dat begrafenisritueel aanwezig te zijn. “Het is zo helend als je ziet hoe de kist letterlijk door de gemeenschap gedragen wordt. De gedeelde emotie met het dorp maakt dat je het verlies een plek kunt geven. En dat is precies wat je mist wanneer je niet bij al die rituelen aanwezig kunt zijn. Je mist iets en dat gemis blijft”.

Mevrouw I. is zich bewust dat ze door de keuzes in haar leven geen onderdeel meer uitmaakt van een moslimgemeenschap. Ze is al jong op zichzelf gaan wonen en heeft zich toen losgemaakt van de moslimgemeenschap in de plaats in Nederland waar ze is op gegroeid. Het was dan ook merkwaardig om mee te maken dat bij het sterven van haar vader er ineens een grote groep mannen uit de gemeenschap van haar vader in de

huiskamer stonden en het heft in handen namen. Zij zegt: “Wij speelden nauwelijks nog een rol. Ik moest mijn broer er tussen stoppen, dat hij ook nog iets mocht doen. Dat vond ik lastig om te zien, ook al is het goed gemeend van die mannen en hoort het erbij en is het zelfs helend. Nederland en Turkije voelde wel anders”.

Haar vader wilde dat ze ging studeren. Dat dat tot gevolg heeft gehad dat ze de gemeenschap heeft verlaten is de prijs die ze betaalt. Ze mist de sociale cohesie, niet de sociale controle want die kan haar gestolen worden. Ze komt uit een dorp in de bergen in Turkije. Mevrouw I. zegt: “Ik behoorde tot een grote familie. Mijn oma en wij woonden samen. Een tante woonde verderop, een andere tante met twee kinderen, mijn oudste oom met dertien kinderen, wij hoorden bij elkaar. We hadden ook allemaal namen voor die tantes waardoor ze onderscheidend waren. De oudste tante noemde we een soort van ‘grootste’. Dat was ook een soort van tweede moeder en dat gold voor die anderen ook. De kinderen werden ook uitgewisseld en als ik iets uitvat dan kreeg ik op mijn donder van die tante, maar ook van die ander tante en vice versa. Mijn oom met zijn dertien kinderen was daarin heel belangrijk. Alle kinderen, ook die van zijn broers waren zijn kinderen en hun kinderen ook weer. En dat gevoel heb ik tot mijn zevende mee gekregen”.

Bij de begrafenis van haar oom was ze niet bij. “Ik denk ook dat als ik weer in Turkije ben, dat er dan pas weer echt het besef is dat hij er niet meer is. Pas bij het graf”.

Toen haar vader stierf werd overal in het land daar ruchtbaarheid aan gegeven, hij was onderdeel van de gemeenschap, zij niet meer. Mevrouw I. weet niet goed wat te doen wanneer ze zelf komt te overlijden. Hopelijk is dat nog heel ver weg. Wanneer ze overlijdt in haar dorp in Turkije is de keuze simpel: daar! Ze heeft het er ook met haar kinderen over. Het is een hele onderneming om vanuit Nederland het graf te bezoeken van je naasten. Haar dochter zegt: “ook al wordt je na dertig jaar geruimd, dan hebben we in ieder geval dertig jaar gelegenheid om jou af en toe, als we dat willen, op te zoeken.” “Naar Turkije gaan blijft toch een hele onderneming”, zegt mevrouw I. Ondanks dat het voor haar helend was om bij de begrafenis te zijn van haar vader in haar dorp van herkomst, geeft zij met deze opmerking ook aan dat zij het als een belasting ervaart voor haar kinderen om eventueel bij haar overlijden zo’n zelfde reis en begrafenisritueel te organiseren .

3.5 Veranderingen in vorm en inhoud in de moslingemeenschap in Nederland.

Imam I. ziet geen veranderingen in de verhouding tussen de imam en de gemeenschap in de zeventiger jaren en nu. Het basisconcept van bezoek en bidden bij de zieke, sterven en na het sterven blijven hetzelfde. De fard-kifaja wordt als een collectieve plicht gezien. Het is het bezoeken van de zieken en stervenden.

Mevrouw I. beschrijft de relatie met de imam via haar vader. Haar vader heeft haar gezegd dat ze nooit een schaap mag worden, dat ze altijd zelf moet blijven nadenken. Haar vader kon ontzettend boos worden wanneer de imam een preek hield waarin hij zei dat dochters geen opleiding mochten genieten. Dit werd gezegd door de imam in Turkije, maar ook in Zwijndrecht in de zeventiger jaren. Ook zegt ze dat ze als vrouw weinig plichten had (en heeft) om iets te doen in de moskee.

Mevrouw W. en meneer P. van de uitvaartonderneming laten zich niet uit over veranderingen in de verhouding tussen de imam in de zeventiger jaren en nu. Ik heb er niet naar gevraagd omdat zij mij niets zouden kunnen vertellen over de verhouding tussen de imam en de gemeenschap in de jaren zeventig. Immers, Mevrouw W. werkt dertien jaar bij de onderneming en meneer P. drie en een half jaar.

Imam I. ziet de laatste veertig jaar geen verandering in zijn rol als imam in Nederland ten opzichte van zijn rol in het thuisland. Imam I. ziet zijn rol vooral als iemand die er voor zorgt dat mensen hun pijn kunnen delen. Tijdens het overlijden van een naaste leest hij voor uit de Koran en gaat in gebed met de gemeenschap. Hij is aanwezig bij de rituele bewassing en doet het officiële dodengebed in de moskee met de gemeenschap. Hij ziet zichzelf als iemand met veel geduld en hij probeert de familie in de rouwperiode bij te staan.

Mevrouw I. heeft zich losgemaakt van de gemeenschap en daarmee ook van de moskee en de imam. Zij zegt dat haar vader haar altijd heeft gestimuleerd om zelf na te denken, dat is iets anders dan luisteren naar de uitspraken van een imam. Ze zegt ook dat ze het knap vond van haar vader dat hij zich zo had onderscheiden en tegelijkertijd in verbinding bleef met de gemeenschap.

De medewerkers van de uitvaartonderneming laten zich niet uit over veranderingen in de verhouding tussen de imam en de gemeenschap. De uitvaartonderneming is een

Nederlandse uitvaartonderneming met autochtone medewerkers en blijft daarmee een buitenstaander en stelt zich op als facilitator. Meneer P. zegt ook dat de gemeenschap alles zelf wil doen, van de bewassing tot en met het dichten van het graf. De imam heeft hierin een begeleidende rol die als vanzelfsprekend wordt ervaren door de medewerkers van de uitvaartonderneming. Mevrouw W. zegt hierover dat de uitvaartonderneming ervoor zorgt dat de bewassing in het rouwcentrum kan plaats vinden en dat het gebed een heel enkele keer ook bij hen wordt uitgevoerd. Dat doen de nabestaanden zelf, de uitvaartonderneming heeft hier geen bemoeienis mee.

Imam I. zegt dat het een basisprincipe is binnen zijn geloof om op bezoek te gaan bij de stervende. De Fard-kifaja is een collectieve plicht. Volgens hem vraagt Allah bij zijn Laatste Oordeel waarom je niet bij een zieke op bezoek bent geweest. Volgens imam I. kun je dan extra punten halen, de ajr.⁴⁹ Hij zegt ook dat de laatste zin van de stervende voordat hij zijn laatste adem uitblaast een belangrijke zin is. De theorie zegt ook dat het belangrijk is om de geloofsbelijdenis in te fluisteren voor het heil van de ziel van de stervende.⁵⁰ Imam I. zegt dat deze rituelen niet veranderd zijn. Ze zijn verankerd in de religie. Wel zegt hij dat de bezoeken aan de stervende hier zakelijker zijn dan in Turkije.

Mevrouw I. zegt dat haar geloof haar niet heeft ondersteund in de rouwperiode met haar vader. Ze noemt zichzelf dan ook niet gelovig, maar wel een spiritueel mens. Ze vond het zelfs lastig dat er ineens twintig mensen in het mortuarium stonden en ‘de boel’ overnamen, zoals zij het zegt. Het was voor haar lastig om te merken dat ze als individu niets meer had in te brengen. Ze omschrijft zichzelf wel als een zoekend spiritueel mens en zegt weliswaar op een afstand, gecharmeerd te zijn van de Soefibeweging. Ze zegt dat de keerzijde van het verlaten van de gemeenschap is, dat je erg op jezelf wordt terug geworpen. Ze maakt een onderscheid tussen de sociale functie van de gemeenschap en de religieuze traditie van diezelfde gemeenschap.

Mevrouw W. van de uitvaartonderneming zegt alleen indirect iets over haar beleving van de verandering van rouw en rouwrituelen. Zij zegt dat ze als onderneming een grote naamsbekendheid heeft doordat ze zorgvuldig en respectvol omgaan met de doden en de nabestaanden van de gemeenschap. Ze zegt ook dat andere

⁴⁹ Driessen H., red., *In het huis van de islam*, SUN, Nijmegen, 1997, blz. 121.

⁵⁰ Hoekstra E.G., Kranenburg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001, blz. 284.

uitvaartondernemingen in het land dat anders doen en dat ze daar geen zaken meer mee doen. Ze zijn gespecialiseerd in uitvaartrituelen bij de moslimgemeenschap en worden door de mensen uit de gemeenschap zelf gebeld, aldus mevrouw W. Ze zegt dat haar onderneming respectvol omgaat met het overlijden van een nabestaande uit de moslimgemeenschap.

Imam I. zegt dat de gemeenschap hier minder met de betekenis van de dood en de herinnering aan de dood bezig is. Doordat het lichaam over gevlogen wordt pakt de gemeenschap sneller de draad van alledag weer op. In het thuisland wordt het lichaam opgebaard in huis waardoor de gemeenschap langer bezig is met de dood omdat daar om beurten door de nabestaanden wordt gewaakt bij de dode. Dat wijst op een duidelijke verandering omdat hier de overledenen worden opgebaard in het rouwcentrum en daarna overgevlogen naar het thuisland. Ook zegt hij dat zolang de gemeenschap hier meer bezig is met consumeren, zij zich de dood veel minder zullen herinneren. Of hij daarmee bedoelt dat de gemeenschap zich de betekenis van de dood binnen hun religie minder herinneren is onduidelijk. De rouw vindt thuis plaats, en wanneer dat niet kan omdat er veel mensen aanwezig zijn wordt er bijvoorbeeld een buurthuis afgehuurd. Bij de rouw is er geen scheiding tussen mannen en vrouwen volgens imam I.

Mevrouw I. geeft aan dat de verscheurdheid met de gemeenschap daar, er voor zorgt dat de rouw ook verscheurd voelt. Dat heeft volgens haar niets met religie te maken, maar alles met de migratie. Dat noemt ze ook haar grootste rouw. Ze zegt dat ze het hier lastig vond dat twintig mannen uit de gemeenschap de begrafenis kwamen overnemen van haar vader. Tegelijkertijd heeft ze het als helend ervaren dat de gemeenschap daar, uit haar dorp, de kist van haar vader naar het graf droeg. Ze zegt dat dat religieuze ritueel voor haar helend is geweest. Het feit dat haar oma gestorven en begraven was voordat zij het wist, zorgde ervoor dat ze niet wist hoe te rouwen, er was immers geen lichaam meer. Ze zegt dat de hele moslimgemeenschap in Nederland dit meerdere malen meemaakt. Doordat mevrouw geen onderdeel uitmaakt van de moslimgemeenschap hier en ook niet van het dorp in het thuisland, heeft ze het rouwen over haar vader ervaren als eenzaam en alleen.

Volgens Mevrouw W. is er in de wat meer ‘verwesterde’ families een nieuw rouwritueel ontstaan, namelijk het rouwbezoek. Het komt volgens meneer P. niet veel

voor dat de familie hun nabestaande thuis opbaart om daar te rouwen. Hij heeft dat pas één keer meegemaakt.

Volgens imam I. zijn er geen veranderingen in de rouwrituelen. De basisprincipes zijn dezelfde, alleen zijn de familiebezoeken minder en wat afstandelijker zegt hij. De rituelen rondom de dood en het begraven worden, hoeft niet binnen vierentwintig uur, maar het moet zo snel mogelijk, zegt hij. Dat betekent, volgens hem, dat er zo snel mogelijk afscheid wordt genomen van het lichaam omdat het op transport moet naar het thuisland. Er wordt ook hier begraven, maar dat gebeurt maar heel weinig, zegt hij. Het officiële gebed en het begraven worden moet zo dicht mogelijk op elkaar volgen, aldus Imam I. Hij zegt ook dat het ideale islamitische principe is, dat waar men heeft geleefd, men daar ook begraven wordt. Volgens hem is dat in Nederland lastig te regelen omdat je hier niet altijd een graf eeuwigdurend kunt afkopen en omdat het vooral heel erg duur is. Het zou volgens hem de integratie ten goede komen wanneer dat wel goed was geregeld in Nederland.

Mevrouw I. zegt ook dat de rituelen standaard zijn. Ze beschrijft dat het lichaam gewassen wordt met bepaalde rituelen, er wordt een algemeen gebed gedaan en men pakt de kist en brengt die naar de begraafplaats. De nabestaanden gaan er achter staan en dan worden er een vast aantal dingen uitgesproken. Dat is volgens haar standaard en daarin wordt geen onderscheid gemaakt bij begrafenissen. Alleen zegt zij ook dat de verscheurdheid tussen hier en het thuisland er voor zorgt dat je het ritueel zo niet meer kunt doen. Het lichaam wordt immers getransporteerd naar het thuisland. Het klinkt alsof er als het ware een nieuw ritueel bij komt: het reizen met de kist naar het thuisland. Mevrouw I. maakt met haar verhaal over de begrafenis van haar vader duidelijk hoe schrijnend dat kan zijn. Ook doet mevrouw I. twee rituelen die niet gebruikelijk zijn binnen de moslingemeenschap: ze zet een rouwadvertentie en ze gaat samen met de andere vrouwen en mannen mee naar het graf, om het ter aarde laten met eigen ogen te kunnen zien. Vrouwen werden toen niet (het gebeurt nu steeds meer) toegelaten bij dit ritueel. Beide handelingen zijn volgens haar binnen haar gemeenschap niet gebruikelijk. Haar verhaal over die stadse westerse fratsen illustreert dit.

Het echte rouwritueel is haar afgenomen zegt ze. Ze weet niet hoe ze de rouw moet vorm geven zonder het lichaam en heeft er geen ritueel voor. Wel vindt zij het mooi

dat ze veel kaartjes en brieven kreeg als reactie op de rouwadvertentie voor haar vader. Een rouwadvertentie plaatsen is niet gebruikelijk binnen de moslimgemeenschap.

Meneer P. en mevrouw W. van de uitvaartonderneming zeggen ook dat de rituelen een standaardprocedure hebben, maar doen een opmerkelijke aanvulling. De Turkse en de Marokkaanse verzekeringsbanken keren meer uit wanneer de overledene ‘gerepatrieerd’ wordt naar het thuisland. De buitenlandse verzekeringsbanken werken weer samen met de regeringen van het thuisland, in dit geval Turkije of Marokko. Er zijn prijsafspraken gemaakt met de uitvaartondernemingen, aldus mevrouw W. Wanneer een familie hun overledene hier in Nederland wil begraven, dan worden de kosten maar minimaal vergoed, met een minimale graftijd van tien jaar, zegt zij. Volgens mevrouw W. is dat de reden waarom het veel aantrekkelijker is om in het thuisland te begraven.

3.6 Analyse.

Het lijkt er op dat een religieus voorschrift, namelijk dat een moslimgraf eeuwige rust moet hebben, een economisch belang wordt van de verzekeringsbank. De bank die vervolgens samenwerkt met de regering van het betreffende thuisland. Hier gaat veel geld in om, ik ken geen cijfers. De nabestaanden krijgen in ieder geval meer geld uitgekeerd bij het begraven van hun doden in het thuisland dan bij het begraven in Nederland. Daarmee lijkt het alsof er naast een religieus motief om de doden in het thuisland te begraven ook een economisch motief is ontstaan.

Wat zegt dit alles over de veranderingen binnen de rouw en rouwrituelen in de moslimgemeenschap sinds de zeventiger jaren van de vorige eeuw? Daarvoor grijp ik terug op de werkdefinitie van Jean-Pierre Wils: 'Een ritueel is een gestandaardiseerde, symbolische handeling die is gebaseerd op het verschil tussen het gewone en het buitengewone. Het ritueel is uit op stabiliteit in uitzonderlijke situaties en heeft een memoratieve functie.'⁵¹

⁵¹ Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, blz. 9-10.

Alle moslimrespondenten zeggen dat er geen verandering heeft plaatsgevonden sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw en nu, anno 2013. De rituelen zijn stevig ingebed binnen de islam en dus in de moslimgemeenschap. Mevrouw I. voegt daar aan toe dat de migratie ervoor heeft gezorgd dat er een verscheuring heeft plaats gevonden in de manier waarop de moslimgemeenschap afscheid moeten nemen van hun doden.

Wellicht is er een nieuw ritueel bijgekomen: het reizen met de overledene naar het thuisland om daar het begrafenisritueel met een onderbreking voort te zetten. Men kan zich afvragen of het reizen met de overledene een nieuw ritueel is. Om daarnaar te kijken grijp ik terug op van Gennip⁵² en Grimes.⁵³ Dat er sprake is van een ‘rite de passage’ en dat de nabestaanden verschillende fasen doormaakt lijkt me duidelijk. In dit geval bijna letterlijk wanneer men hier een gedeelte van het begrafenisritueel meemaakt met de gemeenschap hier in Nederland. Maar ook een tweede gedeelte met de gemeenschap in het thuisland die geen deel meer uitmaakt van het dagelijks leven van de moslimgemeenschap in Nederland. De laatste fase bij van Gennip is de inlijving in de nieuwe status, namelijk het leven vorm geven zonder het graf van de overledene, die ligt immers begraven in het thuisland. Mevrouw I. geeft aan dat dit een zeer lastige fase is. Men rouwt in sommige gevallen zonder bij de begrafenis aanwezig te zijn geweest en dat geeft volgens haar een misplaatst gevoel. De verscheuring met de gemeenschap daar en het dagelijks leven hier is wat haar betreft ondraaglijk tijdens de rouw. Zij zegt dat ze dit bij veel anderen uit de moslimgemeenschap in haar omgeving ook ziet.

Zou dat de reden kunnen zijn dat de wat meer ‘westerse’ moslim, zoals mevrouw W. Van de uitvaartonderneming zegt, een rouwbezoek brengt aan het rouwcentrum voordat het lichaam van de overledene overgevlogen wordt naar het thuisland. Is het bezoek een compensatie of substituuft voor het feit dat niet alle nabestaanden aanwezig kunnen zijn bij de begrafenis in het thuisland? En is dit ‘nieuwe’ ritueel dan een ritueel dat past in de theorie van van Gennip, dat het ritueel een onderdeel is van de ‘rite de passage’? Kan het bezoek aan het rouwcentrum de begrafenis compenseren en daarmee een functie hebben in de rouwverwerking van de nabestaanden?

⁵² Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008, blz. 9-10.

⁵³ Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010, blz. 37.

Volgens Grimes zijn ‘de loodgieter’ en ‘de waarzegger’ twee ingrediënten waar een ritueel aan moet voldoen. Tijdens het rouwbezoek is het lichaam van de overledene in de kist aanwezig. De nabestaanden bidden onder begeleiding van de imam, er wordt gejammerd en gehuild. Het lijkt me dat hier sprake is van een ritueel dat voldoet aan de twee ingrediënten waar Grimes het over heeft.

Het reizen met de kist van de overledene naar het thuisland is zeker maakbaar en materieel van aard. Mystiek is het allerminst. Dat wordt het pas wanneer we een mystiek ritueel toevoegen aan de reis, zoals het inzegenen van de kist of het vliegtuig voor de reis. Daar heb ik echter niemand over horen spreken.

Men zou mogen concluderen dat er met de rouw en rouwrituelen binnen de moslimgemeenschap niet veel is veranderd. Zo wordt erover verteld door alle respondenten en tegelijkertijd is door de onderbreking van het begrafenisritueel wel degelijk voelbaar hoe verscheurd de gemeenschap in Nederland moet leven met de dood en is er wel degelijk een verandering in het begrafenisritueel.

Hoofdstuk 4 Samenvatting en conclusies.

Wat leveren al deze interviews op aan inzichten? Er is veel veranderd is binnen de rouw en rouwrituelen. Ook is duidelijk geworden dat het niet altijd om nieuwe religieuze motieven of nieuwe religieuze inzichten gaat. Vaak spelen er ook andere motieven mee bij veranderingen in rouw en rouwrituelen.

Alle drie de hindoerespondenten zeggen dat men de rouwrituelen en gebruiken aanpast aan het land waar men woont, en dat alleen de essentie van het ritueel blijft. De rol van de pandit is verandert. Hij blijft ritueelbegeleider bij de rouw en rouwrituelen, maar doordat de binding met de families in de hindoegemeenschap minder is en hij een vergoeding vraagt voor zijn diensten neemt zijn gezag af volgens twee respondenten. De pandit die ik heb geïnterviewd zegt dat hij het soms lastig vindt om de rituelen goed uit te voeren omdat er minder tijd voor staat dan traditioneel gebruikelijk en omdat nabestaanden de discussie met de pandit aangaan over de 'zin' van bepaalde rituelen tijdens de crematie. Terwijl diezelfde nabestaanden ook afhankelijk zijn van de kennis van de pandit en dat het correct uitvoeren van de rituelen juist van groot belang is voor de nabestaanden en de overledene. Wanneer dit niet correct gebeurt leeft er de angst in de hindoegemeenschap dat de ziel van de overledene gaat dwalen en er misschien ziektes of andere ergere gebeurtenissen kunnen plaats vinden. Alle drie de respondenten hechten grote waarde aan het goed uitvoeren van de rituelen, er blijft echter ruimte voor creativiteit zeggen zij. De respondenten uit de moslingemeenschap wezen er daarentegen juist op dat de rouwrituelen volgens een vaststaand patroon worden uitgevoerd wat niet onderhevig is aan verandering.

Beide religiespecialisten, de pandit en de imam, vinden het belangrijk om kennis omtrent hun religie en de rituelen te blijven overdragen op hun gemeenschap en met name de jongeren uit die gemeenschap. Daar zijn ze dan ook beide actief in.

Tegelijkertijd zeggen de twee hindoerespondenten dat het juist schort aan goed opgeleide pandits en dat ze bang zijn dat kennis verloren gaat. Men zou hieruit voorzichtig kunnen concluderen dat er sprake is van een tegenstelling in de beleving over de kwaliteit van de pandits in de hindoegemeenschap. Dit is echter alleen een indicatie omdat ik maar drie mensen geïnterviewd heb, en deze drie interviews

kunnen nooit een representatie zijn voor de gehele gemeenschap. Daarvoor zou ik meer onderzoek en meer interviews moeten doen.

Datzelfde geldt voor de drie interviews die ik heb afgenomen binnen de moslimgemeenschap in Utrecht. Ook zij kunnen niet meer zijn dan een indicatie over veranderingen in de rouw en rouwrituelen binnen die gemeenschap. Waarvan zij alle drie overigens zeggen dat er nauwelijks sprake is van een verandering in die rituelen. Wel is er sprake van een breuk in de rouw en rouwrituelen doordat de overledene vaak in het land van herkomst begraven wordt en de nabestaanden daardoor hun laatste collectieve plicht, de *fard-kifaya* ten aanzien van de overledene, maar gedeeltelijk kunnen doen. Het bezoeken van de zieke of stervende is een belangrijk onderdeel van de *fard-kifaya*, maar ook de laatste eer bewijzen tijdens de begrafenis. Het laatste, de laatste eer bewijzen aan de overledene, is voor sommigen uit de moslimgemeenschap om diverse redenen zoals sociale- en arbeidsverplichtingen, maar ook door het ontbreken van financiering van de reis naar het thuisland, niet te doen. de overlijdensverzekering verzekert maar één of twee nabestaanden om de kist naar het thuisland te vergezellen. Eén van de respondenten geeft daarentegen aan dat er een ‘nieuw’ ritueel is ontstaan, namelijk het bezoek aan het rouwcentrum waar de overledene is opgebaard. Dat roept de vraag op of dit ‘nieuwe’ ritueel een vervanging is van het bijwonen van de begrafenis van de overledene in het thuisland. Ik zou verder onderzoek willen doen naar de vraag of dit ‘nieuwe’ ritueel een compensatie is voor het niet kunnen bijwonen van de begrafenis in het thuisland.

Of men kan spreken van een echte creatieve verandering in hindoe en islamitische rituelen rond rouw in Nederland, waar Grimes over spreekt, is nog maar de vraag. Er blijven wat mij betreft nog veel vragen liggen waarop ik geen antwoord heb in deze scriptie. Wie is die nieuwe generatie pandits en waarin verschillen ze echt van de oude generatie pandits? Vragen ze echt geld voor hun diensten? Zijn het dan zzp'ers (zelfstandige zonder personeel), en moeten ze hun bijverdienste dan opgeven aan de belastingdienst? Hoe kan het dat een gemeenschap deze praktijken al jaren toelaat, terwijl tegelijkertijd uit de interviews blijkt dat dezelfde gemeenschap weinig respect heeft voor de pandits die zoveel geld vragen? Hoe kan het dat er één uitvaartondernemer is in Nederland die deze praktijken aan de kaart stelt en er voor wil hoeden dat de traditionele rouw en rouwrituelen in stand worden gehouden?

Wat betreft de moslimgemeenschap heeft het me verbaasd dat de respondenten zeggen dat er niets is veranderd in de rouw en rouwrituelen. Tegelijkertijd zag ik als belangrijkste verandering de onderbreking in het begrafenisritueel door de reis naar het thuisland. Dat dit emotionele en psychologische gevolgen heeft voor de manier van rouwen wordt duidelijk uit het interview met mevrouw I.

Wat mij betreft ligt er ook nog een belangrijk maatschappelijk vraagstuk, namelijk de gevolgen voor de integratie van de moslimgemeenschap wanneer men de overledenen van de moslimgemeenschap hier zou kunnen begraven volgens hun rituele voorschrift. De imam brengt dit vraagstuk naar voren in het interview en heeft mij verrast met zijn uitspraak dat het de moslimgemeenschap zou helpen te integreren wanneer zij hun doden hier zouden kunnen begraven. Ik heb me niet gerealiseerd dat het begraven van de doden in Nederland zo'n impact zou kunnen hebben op het leven in Nederland.

Natuurlijk blijven er hier ook vragen liggen. Wat is de rol van de verzekeringsbanken en de regeringen van de thuislanden in het begraven van hun doden in het thuisland? Wat is de rol van de Nederlands regering en waarom is het zo ingewikkeld om de moslimgemeenschap hun begrafenisritueel te laten uitvoeren zoals ze dat zelf het liefste doen? De dood leeft niet alleen, het is ook 'booming business'!

Rest mij om te zeggen dat het maken van deze scriptie en met name het doen van de interviews enorm heeft geboeid. Ik ben zes inspirerende mensen tegengekomen en was zeer verheugd dat ze mee wilden werken aan dit onderzoek. Ik denk dat ik mij met name in de interviews met de respondenten uit de moslimgemeenschap te veel heb laten leiden door het proces in het interview en me te weinig heb geconcentreerd op de structuur van de subvragen, waardoor ik de verkregen informatie meer heb moeten interpreteren dan daadwerkelijk analyseren. Het is aan het wetenschappelijk debat om te beoordelen hoe ver ik van de 'realiteit' verwijderd ben.

Een onderzoek dat uiteindelijk meer vragen oproept dan dat het antwoorden geeft. Dat smaakt naar meer.

Referenties

- Cock, Lucien De, *Geschiedenis van de dood. Rituelen en gewoonten in Europa*, Davidsfonds NV, Leusden, 2006.
- Brink, G. van den, *Oriëntatie in de filosofie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2000.
- Eric Venbrux, Mieke Heessels, Sophie Bolt, *Rituele creativiteit, actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2008.
- Kubler-Ross, Elisabeth and Kessler, David, *On grief and grieving*, Scibner, New York, 2005.
- Maes, Johan & Jansen Eva Maria, *Ze zeggen dat het overgaat*, Witsand Uitgevers, Antwerpen, 2010.
- Pals, Daniel L., *Eight theories of religion*, Oxford University Press, 2006.
- Red. Schenk, Lejo, *De dood leeft*, Tropenmuseum, KIT publishers, Amsterdam 2012.
- Hoekstra E.G., Kranenborg R., *Rituelen in Religieus Nederland*, Ten Have, Baarn, 2001.
- Dessing, N.M., *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage an Death among Muslims in The Netherlands*, Peters, Leuven, 2001.
- Bot M., *Een laatste groet*, Rotterdam, 1998.
- Schaik van P, Nederland Wereldland, *Feesten, rituelen en gebruiken van veel culturen in Nederland*, PlanPlan producties, Goudriaan, 2001.
- Rodrugues H, *Introducing Hinduism*, Routledge, 2006.
- Bakker F, *Hindoes in een creoolse wereld*, Meinema, 1999.
- Tongeren van L., *Vaarwel, verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaartrituelen*, Kampen, 2007.
- Victor Turner, "Liminality and Communitas", in: Michael Lambek, 2006, *A reader in the anthropology of religion (2nd edition)*, Malden [etc.]: Blackwell Publishing, blz. 326-338.
- Driessen H. red., *In het huis van de islam*, Sun, 1997.
- Davie G. , *The Sociologie of Religion*, Sage, 2010.

Internet:

- <http://www.geschiedenisvanzuidholland.nl/geschiedenis/verhalen/verhaal/262/Stille-getuigen--2->
- <http://zakelijk.infonu.nl/diversen/72792-bijzonder-verlof-op-een-rijtje.html>
- http://www.wrr.nl/fileadmin/nl/publicaties/PDF-verkenningen/Geloven_in_het_publieke_domein.pdf
- <http://www.hetrad.nl/asatru/hoogtijdagen/hoogtijdagen.html>
- <http://www.mementomori-uitvaartzorg.nl/religie-en-uitvaartrituelen/hindoestaans-gebruik>
- <http://bhagavata.net/hindoe/5.1.html>
- <http://www.sanatandharm.net/library/BasicKnowledgeDetail.php?id=74>
- <http://www.pandits.nl/opleidingen.aspx>
- <http://www.hindoeuitvaart.nl/index.html>
- <http://www.sukhdukh.nl/zoeken/details/214/overlijdensbericht-van-de-heer-ramesh-ramadhin.html>
- <http://www.ouwerkerkinternational.nl/nl/contact/>
- <http://www.moskeewijzer.nl/>
- <http://www.mandirwijchen.nl/>