

“Je kan toch geen lijkverbranding uitvoeren op de Scheveningse pier?”

Een verkenning naar boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland



Vietnamese monniken voeren een overlijdensritueel uit na 21 dagen in woonkamer nabij Deventer. Bron: David Knigge

Door: David Knigge

Onderwijsinstelling: Universiteit Utrecht

Master: Religie en samenleving

Departement: Theologie & Religiewetenschappen

Studentnummer: 6625223

Eerste beoordelaar: Katja Rakow

Tweede beoordelaar: Nico Landman

Datum: Juli 2020

Aantal woorden: 36830

Voorwoord

In de beginjaren van mijn studententijd ben ik als kistendrager bij ongeveer 200 uitvaarten betrokken geweest. Met een team van zes jonge heren reden wij met ons busje heel Nederland door. Ik leerde daardoor diverse regio's beter kennen en ik zag hoe de funeraire cultuur van provincie tot provincie verschilt. In Nijmegen en Limburg was de kans bijvoorbeeld groot dat we een katholieke uitvaart moesten begeleiden. Vooraf werden we door de uitvaartleider geïnstrueerd welke (rituele) handelingen wij moesten uitvoeren. Als wij vervolgens de kerk binnenliepen met de kist op een rollende baar wisten wij dat we even naar achteren moesten stappen zodra de geestelijke met een kruis in zijn handen op ons af kwam lopen. De kist, met de overledene erin, werd door hem ingezegend met wijwater en er werd een kruisje op de kist geplaatst. Hierna namen wij weer positie in naast de kist, volgden wij de geestelijke en liepen we door het middenpad van de kerk naar voren. Daar plaatsten we de kist met het hoofdeinde gericht op het altaar en de priester. Wij maakten een buiging voor de kist en we verlieten vervolgens de kerk via de zijpaden. Deze katholieke uitvaarten kenden een vast regime waarbij een uitgebreide eucharistie plaatsvond, kaarsen ontstoken werden en aan het einde van de dienst wierook om de kist werd verspreid.

Hadden wij als dragers een opdracht in Drenthe of Overijssel, dan was de kans groot dat wij een protestantse uitvaart moesten begeleiden. Deze uitvaartdienst kende een ander stramien. De kist werd voor in de kerk gedraaid, zodat het hoofdeinde uitkeek op de aanwezige mensen. Geen uitgebreide eucharistie, geen wierook om de kist en de diensten waren meestal ingetogener en korter. Dat was voor ons als dragers dan weer minder lucratief; de katholieke uitvaarten namen veel meer tijd in beslag waardoor wij automatisch meer betaald kregen. De één zijn dood de ander zijn...

Opvallender en pluriformer waren de uitvaarten die niet strikt religieus van aard waren. Of uitvaarten die een religieus karakter kenden met een mix van elementen uit de *popular culture*. Zo gebeurde het vaak dat een dominee een religieuze overdenking hield en wanneer wij de kist uit het crematorium droegen niet een psalm klonk, maar een nummer van de Beatles. Het (veranderende) religieuze landschap werd duidelijk zichtbaar in de manier waarop men vormgaf aan de uitvaart. Deze grote diversiteit fascineerde mij en zegt, naar mijn mening, veel over hoe de samenleving in elkaar steekt en de rol die religie tegenwoordig inneemt in de maatschappij.

In die 200 uitvaarten heb ik een goed beeld gekregen van de diversiteit. Van pompeuze uitvaarten die duurder waren dan menig trouwerij tot gemeentelijke uitvaarten waarbij de overledene zonder nabestaanden in de anonimiteit begraven werd. Een boeddhistische uitvaart heb ik echter nooit van

dichtbij meegemaakt. Deze scriptie is daarom de verkenning van een fenomeen waar ik weinig van af wist en waar ik mij vrij in heb mogen onderdompelen. Ik zal niet snel meer vergeten dat ik op een zaterdagochtend, in een woonwijk in Deventer, getuige mocht zijn van een Vietnamees boeddhistisch rouwritueel. Terwijl de monnik eten offerde aan het Boeddhabeeld liepen enkele mensen voor het raam langs zonder weet te hebben van wat hier binnen gebeurde. Als religiewetenschapper heb ik mij eens te meer verwonderd over de religieuze verscheidenheid die ons land rijk is. Bovendien hebben de interviews met alle boeddhisten in dit onderzoek mij duidelijk gemaakt dat religie een substantiële rol inneemt in het leven van mensen en niet *passé* is zoals sommige mensen vandaag de dag beweren.

Gedurende deze maanden, die een ongewoon karakter hebben gekregen door covid-19, wil ik mijn dank uitspreken aan alle geïnterviewden die ik heb mogen spreken. Hun vriendelijkheid, transparantie en meegaandheid zijn zaken waar ik erg dankbaar voor ben. Tot slot wil ik mijn dank uitspreken aan docent Katja Rakow. Haar adequate verbeteringen, literatuursuggesties en bovenal haar constructieve houding en vriendelijkheid zijn zaken die mij erg geholpen hebben tijdens dit onderzoek.

Samenvatting

In 1971 bleek uit een onderzoek dat er in Nederland 900 boeddhisten woonden. In het huidige pluralistische religieuze landschap is het boeddhisme een ‘gevestigde speler’ met ongeveer 60.000 aanhangers in Nederland. Grofweg zijn er twee type boeddhisten in Nederland van elkaar te onderscheiden. Dat zijn de ‘traditionele’ en de ‘moderne’ boeddhisten die elk op hun eigen manier vorm geven aan hun ‘geleefde religie’. Verschillen tussen deze twee groepen komen ook aan de oppervlakte bij de manier waarop zij hun uitvaarten organiseren. Aan de hand van de indeling van Tony Walter van *Three different kinds of death (traditionele, moderne en postmoderne dood)* kunnen gedragingen van deze twee groepen boeddhisten verklaard worden. Traditionele boeddhisten laten zich meer leiden door de ‘autoriteit van de traditie’ waarin de boeddhistische expert een centrale rol vervult. Het uitvoeren van rituelen, die voortkomen uit de traditie, nemen een essentiële plaats in tijdens de uitvaartperiode. De opgedane goede verdiensten uit deze rituelen worden namelijk overgedragen aan de overledene om een ‘goede wedergeboorte’ te bespoedigen. Moderne boeddhisten daarentegen laten zich meer leiden door de ‘autoriteit van het zelf’ die centraal staat binnen de *postmoderne dood*. Gepersonaliseerde uitvaarten, autonomie over de eigen emoties en een grote rol voor de directe nabestaanden typeren de uitvaarten van moderne boeddhisten. Opvattingen over *merit* ontbreken grotendeels bij de moderne boeddhisten, hetgeen verklaard kan worden door de *discourses of modernity* die het boeddhisme in het westen sterk vorm hebben gegeven. Desalniettemin laveren beide groepen tussen deze ideaaltypen van Walter en kenmerken beide groepen doordat ze zich schikken naar de sociale (Nederlandse) context waarbinnen zij zich begeven.

Inhoudsopgave

Voorwoord	2
Samenvatting	4
Hoofdstuk 1: Inleiding	7
1.1. Aanleiding onderzoek.....	7
1.2. Relevantie	10
1.3. Probleemstelling en onderzoeksvragen	13
1.4. Opbouw scriptie en toegepaste methode	16
1.5. Belangrijke concepten en hun definities.....	20
1.6. Eigen positie	24
Hoofdstuk 2: Literatuuronderzoek naar totstandkoming ‘modern boeddhisme’ (1800-2020).....	25
2.1. Inleiding	25
2.2 Historische ontwikkeling van het boeddhisme in het westen van 1800 tot de 21e eeuw	26
2.3 De ‘moderne’ boeddhisten in het westen	30
2.3.1. <i>Buddhist modernism (McMahan)</i>	30
2.3.2. <i>Traditionele- en moderne boeddhisten (Baumann)</i>	34
2.3.3. <i>New western Buddhism vs Asian traditional Buddhism</i>	36
2.4. Conclusie.....	39
Hoofdstuk 3: Boeddhisme in Nederland	40
3.1. Inleiding	40
3.2. Ontstaansgeschiedenis boeddhisme in Nederland (vanaf de Tweede Wereldoorlog)	41
3.3. Aantal boeddhisten in Nederland (moderne westerse en traditionele Aziatische boeddhisten) .	45
3.4. Kenmerken van het ‘Tulpenboeddhisme’	48
3.5. Conclusie.....	51
Hoofdstuk 4: Traditionele boeddhistische uitvaartpraktijken	52
4.1. Inleiding	52

4.2. Thailand (theravada-boeddhisme).....	54
4.3. Japan (zenboeddhisme)	58
4.4. Tibetanen (vajrayana-boeddhisme).....	63
4.5. Conclusie.....	68
Hoofdstuk 5: Hoe geven ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten vorm aan hun rouwproces?	70
5.1. Inleiding	70
5.2. ‘Three different kinds of death’ als model om gedragingen van rouw te kunnen begrijpen	73
5.3. Continuing bonds	86
5.4. Conclusie.....	97
Hoofdstuk 6: Veldwerk – gebruik van rituelen tijdens de uitvaartperiode.....	99
6.1. Inleiding	99
6.2. Authority of tradition vs Authority of the self	100
<i>Authority of tradition</i>	103
<i>Authority of the self</i>	106
6.3. Rituele adapties door sociale omgeving.....	111
6.4. Conclusie.....	114
Hoofdstuk 7: Conclusie	116
7.1. Conclusie.....	116
7.2. Aanbevelingen.....	121
7.3. Beperkingen	122
Referenties.....	123
Bijlagen.....	134
Bijlage 1: Opzet van de vragenlijst	134
Bijlage 2: Transcripten.....	136

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1. Aanleiding onderzoek

Het religieuze landschap in Nederland is de afgelopen decennia sterk veranderd. Met name de laatste zestig jaar geven blijk van een samenleving die in grote mate is gesecculariseerd. Waar in 1849 nog 95 procent van de Nederlandse bevolking zichzelf rekende als aanhanger van het christendom, geeft tegenwoordig meer dan de helft van de Nederlanders aan niet te behoren tot een religieuze groepering (CBS, 2018). Afgaande op de cijfers van Nederlanders die een religieuze bijeenkomst bezoeken, die zijn in vijftig jaar tijd gehalveerd – van 37 naar 16 procent – geven de indruk van een religieus landschap dat sterk beïnvloed is door secularisatie (Schmeets 2016, 3). Daarnaast zijn er andere ontwikkelingen waar te nemen die vorm hebben gegeven aan de huidige pluralistische samenleving. Met name de komst van (arbeids)migranten rond 1960 zorgde voor religieuze heterogeniteit in een land waar katholieken en protestanten van oudsher de boventoon voerden. Molukkers stichtten hun eigen kerken en meer recent is een opleving waar te nemen van evangelische pentecostale (migranten)gemeenschappen (Knippenberg 2018, 387). De groei van de islam, met zijn 1 miljoen moslims, en het hindoeïsme zijn grotendeels toe te schrijven aan de migranten die deze religies meenamen naar Nederland.

Opvallend derhalve is de groei van het boeddhisme die niet alleen toe te schrijven is aan de komst van migranten, maar lijkt eerder het resultaat te zijn van een ‘spirituele revolutie’ waarbij mensen na de Tweede Wereldoorlog op zoek gingen naar nieuwe vormen van religiositeit (Knippenberg 2018, 416). In die zoektocht kwam een kleine groep Nederlanders uit bij het boeddhisme. Tot dan is de Boeddha een mysterieus figuur die een aantrekkelijk alternatief vormt voor de vrijdenker die geen aansluiting vindt met het christendom van die tijd. Met name de antroposofen, kunstenaars, theosofen en christen-anarchisten zijn om verschillende redenen geïnteresseerd in het boeddhisme (Poorthuis & Salemink 2009, 7-17). Het aantal boeddhisten is in de beginfase nog marginaal. Zo geeft een volkstelling uit 1971 blijk van 900 mensen die zich toeleggen op de *dharma* (Poorthuis & Salemink 2009, 329).

Vijf decennia later lijkt er het nodige veranderd te zijn en identificeert een grotere groep Nederlanders zich met het boeddhisme. Zo berekende een kwantitatief onderzoek uit 2009 dat 6.7 procent van de Nederlanders boven de achttien jaar oud ‘inspiratie en richting’ zou halen uit het boeddhisme. Wat neer zou komen op 847.000 Nederlanders die zich op enige wijze aangetrokken zouden voelen tot het boeddhisme (Hek 2010, 5-6). Datzelfde onderzoek schatte dat ongeveer een kwart van de Nederlanders een Boeddhabeeld in bezit zou hebben, wat neerkomt op drie miljoen Boeddhabeelden die ergens in dit

¹ *Dharma* betekent ‘de leer’ of het onderricht van de Boeddha. Met *dharma* wordt veelal de leer die het boeddhisme uitdraagt bedoeld.

land geposteerd staan. Dat dit onderzoek (slechts) een steekproef kende van 4155 personen lijkt niet heel representatief te zijn voor de gehele Nederlandse bevolking. Ook termen als ‘boeddhisme geeft mij richting’ en ‘boeddhisme is een inspiratie’ zijn tamelijk vaag gedefinieerd in het onderzoek, waardoor men vraagtekens kan zetten bij de validiteit van het onderzoek. Toch geven deze cijfers wel een indicatie dat een grotere groep Nederlanders, in meer of minder mate, weet heeft van het boeddhisme en zich er mee lijkt te identificeren.

Met name de zichtbaarheid van Boeddhabeelden hebben het boeddhisme in Nederland letterlijk een ‘gezicht gegeven’. Loop door een willekeurige Nederlandse woonwijk en de kans is groot dat je een Boeddhabeeld in de vensterbank of in de voortuin aantreft. In een interview met het Algemeen Dagblad vertelde toenmalig CEO van de Action dat de verkoop van de Boeddhabeelden in 2014 het meeste verkochte product was uit het assortiment (Van Rhee 2015). Daarnaast lijkt de toegenomen belangstelling voor meditatie en mindfulness-praktijken een uitwerking te zijn van hoe het boeddhisme zich in het westen heeft ontplooid (Wilson, 2014). Ook in Nederland zijn deze praktijken populair onder een groot gedeelte van de bevolking, getuige het brede aanbod van mindfulness- en meditatiecursussen die online aangeboden worden. De toegenomen hoeveelheid Boeddhabeelden en de populariteit van meditatie en mindfulness, hebben bijgedragen aan een bepaald beeld van het boeddhisme in Nederland. Zo stelt Paul van der Velde, hoogleraar Aziatische Religies aan de Radboud Universiteit, dat het boeddhisme in het westen gelijkgesteld wordt aan termen als ‘stressreductie’, ‘geluk’ en het doormaken van ‘spirituele groei’ (Van der Velde 2019, 40). Van der Velde geeft in de introductie van zijn boek ‘De oude Boeddha in een nieuwe wereld – verkenningen van een Westerse dharma’ - treffend weer dat het boeddhisme ‘hip’ en steeds meer mainstream lijkt te worden in Nederland. Het sluit goed aan bij de behoeften van de moderne mens en bovendien getuigt het ook van goede smaak als je op enige wijze de *dharma* volgt. Dit vanwege het ‘intellectuele’ en ‘spirituele’ karakter die het boeddhisme in zich zou hebben (Van der Velde 2015, 28).

Boeddhisten in het westen kenmerken zich met name door de beoefening van meditatie. Naast het theravada-, mahayana- en vajrayana-boeddhisme wordt daarom gesproken over het *navayana*-boeddhisme oftewel ‘het nieuwe voertuig’ dat zich kenmerkt door de toelegging op meditatie. Zo zagen de Aziatische monniken dat er behoefte was in het westen, aan wat Van der Velde noemt, ontspanning van de gestreste geest. De monniken pasten de *dharma* zo aan dat het aantrekkelijk werd voor westerlingen (Van der Velde 2019, 40). Dit ligt in lijn met de opvatting van religiewetenschappers Martin Baumann en Charles S. Prebish. Zij spreken van ‘Integration of Buddhism’ die zorgde dat het boeddhisme de laatste decennia in het westen rap kon groeien. Juist doordat boeddhisme en meditatie vereenzelvigd werden, kon het boeddhisme integreren, raakte het ingeburgerd in het westen en kon het uitgroeien tot een *lifestyle* (Baumann & Prebish 2002, 5).

Dat betekent wel dat de *dharma*, met name de praktische uitvoering daarvan, van plek tot plek met van elkaar kan verschillen. De hoogleraar Godsdienstwetenschappen Ria Kloppenburg, schreef dat meditatie voor Aziatische boeddhisten een minieme rol speelt in hun geloofsbeleving: “Aziaten die het boeddhisme vanaf de geboorte meekrijgen, laten het mediteren graag over aan de monniken. Zij wenden zich tot de tempel of monnik op specifieke momenten.” (Poorthuis & Salemink 2009, 338) Dit citaat maakt inzichtelijk dat er klaarblijkelijk een verschil is tussen de praktische uitoefening van de Aziatische *dharma* en de westerse *dharma*. Ook binnen Europa zijn er verschillen tussen afzonderlijke landen en de verkondigde leer. In Nederland wordt derhalve gesproken over ‘Polderboeddhisme’ of ‘Tulpenboeddhisme’, een term die door de Dalai Lama geïntroduceerd werd na een bezoek aan Nederland in 1990.

Naar schatting zijn er circa 57.000 ‘Polderboeddhisten’ in Nederland die onder te verdelen zijn in twee groepen. Enerzijds de 18.000 ‘Nederlandse’ boeddhisten waarbij het zwaartepunt binnen de *sangha*’s ligt op meditatie². Anderzijds zijn er 39.500 ‘Aziatische’ boeddhisten die als immigrant naar Nederland kwamen (Hoek 2014). En zoals eerder beschreven, laten deze ‘Aziatische boeddhisten’ het mediteren aan de monnik over maar geven ze via rituelen en het vieren van religieuze feesten vorm aan hun boeddhist-zijn. Deze twee groepen lijken beide anders vorm te geven aan hun geloofspraktijken. Of zoals Poorthuis en Salemink samenvatten: “Wellicht zou men moeten concluderen dat er een groot verschil in beleving is tussen enerzijds de Chinese, Vietnamese en Thaise boeddhisten in ons land en anderzijds de Nederlanders die boeddhist zijn geworden” (Poorthuis & Salemink 2009, 338). Die aanname, dat er grote verschillen zijn tussen deze twee groepen en hun ‘verschillende beleving’ van het boeddhisme, gaat onderzocht worden in deze scriptie door nader in te zoomen op boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland. Daarbij worden deze twee groepen, die in deze scriptie aangeduid worden als ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten, met elkaar vergeleken. De hoofdvraag is dan ook als volgt: ***Hoe geven ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten vorm aan hun uitvaart- en rouwpraktijken in Nederland?*** Waarbij twee thema’s nader uitgelicht worden: de manier waarop beide groepen omgaan met rouw en de rol van het ritueel tijdens de uitvaartperiode.

² Een *sangha* is een groep van mensen die samen een boeddhistische gemeenschap vormen. ‘Boeddha’, ‘*dharma*’ en ‘*sangha*’ worden tezamen de ‘Drie Juwelen’ genoemd.

1.2. Relevantie

De medische wereld heeft de afgelopen decennia enorme vooruitgang geboekt maar het gegeven dat wij dood gaan, staat nog steeds onomstotelijk vast. Drie editors schrijven dit in het boek *Death and Bereavement Across Cultures*, waarin zij uiteenzetten hoe verschillende culturen, religies en samenlevingen door de tijd heen praktijken ontwikkelden omtrent de dood. Sommige groepen volgen de tradities en rituelen van hun voorouders, terwijl een andere groep juist breekt met die ‘oude tradities’ omdat ze irrelevant zijn. Iedere generatie gaat dus op zijn eigen manier om met zijn sterfelijkheid en die van de ander (Parkes, Laungani & Young 1997, 4).

Het thema ‘dood’ is bovendien de laatste decennia een populairder (gesprek)onderwerp geworden. Dit betoogt socioloog Tony Walters in zijn boek met de veelzeggende titel *The Revival of Death*. Walters spreekt van een *revival*, opleving, omdat niet langer een taboe rust op dit onderwerp. In het publieke debat worden discussie gevoerd over euthanasie en ‘voltooid’ leven. Ook de uitvaart die volgt op het sterven representeert het ‘unieke individu’ met rituelen die sterk gepersonaliseerd zijn. Individuele autonomie speelt gedurende deze periode een grote rol. Walters bedoelt daarmee dat het individu beslist hoe hij of zij wil sterven, hoe de uitvaart aangekleed wordt en de manier waarop hij of zij wil rouwen. De dood is daarmee een zaak van de ‘unieke mens’ geworden en niet van autoriteiten als de kerk of de medici (Walter, 1994).

Het thema is daarnaast onderdeel geworden van de populaire cultuur en daarmee niet te negeren. De komst van televisie en later het internet, vergrootte de zichtbaarheid van de dood als nooit tevoren. Wereldwijd kon iedereen vanachter de televisie meekijken naar de uitvaart van prinses Diana in 1997 (Woodthorpe, 2010). Daarmee was niet alleen Diana’s naaste familie in rouw gedompeld, maar werd haar overlijden een vorm van collectieve rouw. In Nederland vond in 2014 soortgelijke collectieve rouw plaats toen het vliegtuig met de slachtoffers met de MH17 ramp landde op vliegveld Eindhoven. Talloze mensen keken via de televisie mee naar hoe de kisten met militaire eer uit het vliegtuig gedragen werden. Op deze dag van Nationale Rouw luidden bovendien alle kerkklokken in Nederland en stonden duizenden mensen langs de snelweg met bloemen om een laatste eer te bewijzen terwijl de colonne van rouwauto’s voorbijtrok.

Nederland

Uitingen van rouw, zoals bij de MH17 ramp, zijn de afgelopen decennia tot stand gekomen door een veranderende omgang met de dood en de daarop volgende rouwpraktijken. De ingezette ontzuiling vanaf de jaren 60 zette een aantal grote culturele ontwikkelingen in gang. Ontwikkelingen als individualisering

en secularisering zorgden voor een geleidelijke teruggang van de traditionele religies³ (Bernts, Dekker & De Hart, 2007). Deze veranderingen zorgden ervoor dat uitvaarten een ander karakter kregen en dat men anders omging met het sterven en de rouw die volgde. Oude (christelijke) ‘rouwtradities en rouwpraktijken’ werden losgelaten en een zoektocht naar nieuwe rituelen ontstond (Wouters, 2002). Wetenschappers Venbrux, Peelen en Altena signaleren twee grote ontwikkelingen. Ten eerste dat religieuze uitvaarten vervangen werden door ‘de persoonlijke uitvaart’⁴. Ten tweede de opkomst van collectieve rituelen die ten uitvoer gebracht worden bij herdenkingen (Venbrux, Peelen & Altena 2009, 98-99). Zoals de jaarlijkse planting van bomen in het Koningin Wilhelminabos waarbij 6000 nabestaanden bijeenkomen om hun overleden dierbaren te herdenken die gestorven zijn aan kanker (Post, 2008). Ook de opkomst van ‘stille tochten’ die gehouden worden bij sterfgevallen van zinloos geweld of bij een politieke moord, zoals die op Pim Fortuyn. Dit zijn voorbeelden van recent ontwikkelde collectieve rouwrituelen die grote groepen mensen bij elkaar brengt. (Magry, 2008).

Deze rituelen kennen veelal een seculier karakter maar grijpen soms terug op religieuze tradities. Illustratief is de revitalisatie van het van oorsprong katholieke Allerzielen dat jaarlijks in november plaatsvindt. Op deze dag stromen de begraafplaatsen in Nederland vol met nabestaanden die hun dierbaren herdenken. Voor wetenschapper Quartier het voorbeeld dat een grotendeels gesecculariseerde samenleving behoefte blijft houden aan rouwrituelen (Quartier, 2010). Ook de opkomst van de ‘ritueel begeleider’ lijkt deze ontwikkeling te staven. Deze ‘ritueel begeleider’ opereert niet vanuit één godsdienstige traditie, zoals een dominee of imam bijvoorbeeld wel doet maar creëert samen met de familie een ritueel die past bij de wensen van de overledene en nabestaanden⁵ (Mathijssen & Venhorst 2019, 84). Deze uitvaartrituelen zijn het best te beschrijven als een *bricolage*; een samenraapsel van verschillende elementen/tradities tot iets ‘nieuws’ (Venbrux, Peelen & Altena 2009, 98).

Niet alleen secularisering, ontzuiling en individualisering zorgden voor nieuwe rouwpraktijken. Ook de migratie van tal van bevolkingsgroepen naar Nederland hebben gezorgd voor (nieuwe) rouwpraktijken en de realisatie van aparte begraafplaatsen. Naast de protestantse, katholieke en joodse begraafplaatsen ontstaan met name in de tweede helft van de 20^e eeuw aparte percelen voor ‘andersdenkenden’. Vergemakkelijkt door de verzuiling, het was immers de tendens voor mensen om zich te verenigen in

³ Met name het christendom in dit geval.

⁴ Daarmee wordt bedoeld dat begrafenisondernemers te maken kregen met de vraag om gepersonaliseerde uitvaarten te realiseren. Nabestaanden hebben de meest uiteenlopende wensen die ze op de dag van de uitvaart, of in de periode daarna, tot uiting willen brengen. De uitvaartleiders denken heel actief mee om rituelen te creëren die passen bij de overledene.

⁵ Ik zag een video op Youtube van een ritueel begeleider die een ritueel ontwikkelde bij de uitvaart van een man: <https://www.youtube.com/watch?v=JM16jaaWN9U> (vanaf minuut 2.50). Deze man was bakker geweest en in de aula van het crematorium werd op de dag van de uitvaart een brood in plakken gesneden gedurende de samenkomst. Dit verwijst naar de overledene die bakker was en dit is een voorbeeld van een gepersonaliseerd ritueel.

een groep, werd in 1932 het eerste islamitische begraafgedeelte gerealiseerd in Den Haag (Ryad 2012, 293). Vanaf 1990 kwam dit echter in een stroomversnelling waardoor één op de vier Nederlandse gemeenten op de gemeentelijke begraafplaatsen vandaag de dag een apart perceel gereserveerd heeft voor moslims (Kadrouch Outmany 2016, 91). Recent is bekend gemaakt dat in Zuidlaren (Drenthe) de grootste islamitische begraafplaats van West-Europa gerealiseerd wordt (Bekhuis 2020). Ook de Syrische Orthodoxe gemeenschap, die vanaf de jaren 60 als arbeidsmigranten in de textielindustrie in Twente gingen werken, kregen in de jaren 80 in Glanerbrug een begraafplaats toegewezen (Mathijssen & Venhorst 2019, 146).

Het bleef echter niet alleen bij de aanleg van nieuwe begraafplaatsen. De verschillende migrantengroepen richtten in sommige gevallen ook belangengroepen op om ervoor te zorgen dat bepaalde religieuze rituelen doorgang kunnen vinden. De overheid paste in 1991 wetgeving aan waardoor het bijvoorbeeld mogelijk werd voor hindoes om rituelen uit te kunnen voeren tijdens de crematie. In samenwerking met de Hindoestaanse gemeenschap in Twente werd in 2006 het eerste ‘interculturele’ strooiveld van Nederland opgericht (Swhajor, Heessels, Van der Velde & Venbrux 2010, 85). Ook mochten moslims vanaf dit moment begraven worden zonder kist, in een lijkwade en binnen 24 uur (Dessing 2001, 141). Vanaf de jaren 90 ontstonden daarnaast diverse uitvaartondernemingen die zich specialiseerden in ‘multiculturele uitvaarten’. Uitvaartonderneming Yarden kwam in 2014 met het idee om het eerste ‘multiculturele uitvaartcentrum’ van Nederland te openen (Van der Pijl, 2017). In februari van dit jaar werd dit eerste centrum geopend in Amsterdam Zuidoost met speciale rouwkamers in Ghanese, afro-Surinaamse en Hindoestaanse stijl. Hier kunnen lichamen ritueel gewassen worden en zijn kamers ingericht waar 24/7 een wake gehouden kan worden (Maas 2020). Deze centra kunnen een uitkomst zijn voor bepaalde uitvaartrituelen die nu wél doorgang kunnen vinden. Echter blijft het wel het geval dat migranten hun rouwpraktijken aanpassen, dan wel opnieuw uit moeten vinden binnen de Nederlandse context (Mathijssen & Venhorst, 2019; Venhorst, 2013; Kadrouch Outmany, 2016). Zoals dat ook gebeurde bij de realisatie van het centrum in Zuidoost. De hindoestanen kunnen daar geen traditionele lijkverbranding uitvoeren, zoals ze aanvankelijk wilden, maar er is wel een aparte ruimte waar ze hun vuurofferrituelen kunnen doen.

Secularisering, individualisering en de komst van migrantengroepen hebben de afgelopen jaren geleid tot nieuwe ontwikkelingen rondom sterven en begraven. Mensen experimenteren door nieuwe uitvaartpraktijken toe te passen (Venbrux, Heessels & Bolt, 2008) en rituelen worden vervangen of aangepast aan de nieuwe context. De aanwezige religieuze en culturele diversiteit zorgt ervoor dat men daardoor niet kan spreken van ‘de typische Nederlandse uitvaart’ (Mathijssen & Venhorst 2019, 67). In Nederland is het thema dood wat dat betreft ‘springlevend’. Echter is onderzoek naar boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland nagenoeg nog een onontgonnen onderzoeksveld.

1.3. Probleemstelling en onderzoeksvragen

Het thema dood is in het boeddhisme altijd een belangrijk thema geweest. Volgens de traditie ontdekt Siddhartha Gautama, die later Boeddha werd⁶, de *dharma* mede door zijn vier ontmoetingen op straat. Daar zag hij voor het eerst in zijn leven een zieke man, een monnik die aan het bedelen was en een oude man. Tijdens deze ontmoetingen werd hij voor het eerst geconfronteerd met het zien van een lijk, dat diepe indruk op hem maakte. Bovendien bereikte de Boeddha verlichting doordat hij de kleding droeg die van een overledene was geweest (Van der Velde 2015, 156-157). De dood van de Boeddha en de daaropvolgende praktijken gaven vorm aan de begrafenisrituelen (Strong, 2007). Zoals wat er precies met het lichaam moest gebeuren, welke rituelen er plaats moesten vinden en hoe de uitvaart eruit moet komen te zien. De dood wordt in het boeddhisme vooral afgeschilderd als iets waar men van kan leren maar ook als iets dat gevreesd wordt (Rowe 2017, 320).

De boeddhistische uitvaartpraxis verschillen echter van land tot land. Bijna mythisch zijn de beschrijvingen over Tibetaanse ‘luchtbegravenissen’. Bij deze uitvaartpraktijk, waar later in deze scriptie uitgebreider bij stilgestaan wordt⁷, leggen de nabestaanden het levenloze lichaam op een open plek zodat diverse dieren het lijf kunnen opeten. In Thailand duurt de uitvaart meerdere dagen en vinden verschillende rituelen plaats. Familieleden geven een oranje pij tijdens de overlijdensceremonie aan de monniken. In Japan is het ‘zorgen voor de doden’ één van de belangrijkste taken van de boeddhistische tempels. 90 procent van alle uitvaarten is boeddhistisch. Gedurende deze uitvaarten vinden unieke rituelen plaats, zoals het afscheren van het haar en het ontvangen van een boeddhistische naam (Rowe 2017, 620-632). Deze voorbeelden illustreren hoe van land tot land boeddhisten op verschillende wijze omgaan met de dood maar zegt tegelijkertijd ook veel over het boeddhisme-zelf en de ideeën en praktijken die hieruit voortvloeien binnen een bepaalde cultuur. Juist omdat er van plek tot plek verschillende praktijken zijn, moet je ‘boeddhisme en dood’ altijd in relatie zien met *iets anders*⁸, stelt religiewetenschapper Rowe. Dus: boeddhisme + de dood + moderniteit (= *iets anders*). Want als je het boeddhisme en de omgang met de dood binnen een bepaalde context (zoals de moderniteit bijvoorbeeld) bestudeert, kunnen claims, tegenstrijdigheden en aanpassingen gesignaleerd worden. Dit leert ons meer over uitvaartrituelen en het zegt wat over het (geleefde) boeddhisme op die specifieke plek in die bepaalde tijdsperiode.

⁶ Met Boeddha wordt vaak verwezen naar de titel die Siddhartha Gautama kreeg toen hij verlicht raakte. Boeddha betekent in Sanskriet ‘de ontwaakte’, de ‘verlichte’ of ‘hij die ontwaakt is/hij die verlicht is.

⁷ Zie hoofdstuk 4

⁸ Zoals een bepaalde doctrine of een bepaald doodsritueel die in het ene land wel en in het andere land niet uitgevoerd wordt. Of een bepaalde tijdsperiode of een bepaalde groep binnen het boeddhisme. Het zegt iets over de dood, maar indirect ook iets over het boeddhisme.

Boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland

Eén van de sporadische bronnen op het internet over boeddhistische uitvaarten en hun rituelen in Nederland is een rapport van het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM). Het rapport uit 2002 ‘Lijkbezorging in Nederland’ beschrijft in een bijlage wat de karakteristieken zijn van een Vietnamese boeddhistische uitvaart (Van Dijk & Mennen 2002, 59). Daarin wordt geschreven dat boeddhistische monniken voor en na het overlijden van de persoon aanwezig moeten zijn. Ook wordt geschreven over het offeren van bloemen, fruit en voedsel bij de kist, en de 49 dagen na de uitvaart waarbij op sommige dagen rituelen uitgevoerd worden. Tevens is er een publicatie van de Boeddhistische Unie Nederland (BUN) met de titel: *Rondom de dood – Rituelen en gebruiken in verschillende boeddhistische tradities in Nederland*. In het 40-pagina tellende document worden de visies op de dood vanuit theravada-, mahayana- en vajrayana-perspectief beschreven. Dit document beschrijft daarnaast Chinese en Vietnamese uitvaartpraktijken in Nederland (Janssen & Meijers, 2008). Er wordt uiteengezet dat binnen veel *sangha*'s geen praktijken ontwikkeld zijn met betrekking tot de uitvaart. Daarnaast is er niets geschreven over de andere aanwezige Aziatische migrantengroepen in dit land (Thai, Sri Lankanen, Birmezen, Vietnamezen). Dit document is een voorzichtige eerste verkenning in hoe boeddhisten in Nederland vormgeven aan hun uitvaartpraktijken, maar geeft eerder beschrijvingen van bepaald gedrag dan dat het bepaald gedrag verklaart.

Om binnen formuletermen te blijven spreken is de som ‘boeddhisme + dood + Nederland (*iets anders*) echter nog niet bestudeerd. Boeddhisten vormen een substantiële en groeiende groep binnen het religieuze pluralistische Nederlandse landschap en het is relevant om te zien of zij net zoals christenen, moslims, hindoes en humanisten bepaalde uitvaartpraktijken hebben ontwikkeld binnen de Nederlandse context. Een onderzoek als deze maakt inzichtelijk welke verschillende boeddhistische rituelen en praktijken deze (migranten) groepen erop nahouden. Hebben boeddhistische immigranten net zoals Hindoestanen bijvoorbeeld hun uitvaartrituelen aangepast aan de nieuwe context (Swhajor, Heessels, Van der Velde & Venbrux 2010, 85)?

Dit onderzoek wil daarom een eerste verkenning doen naar boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland. Vanuit de literatuur zal beschreven worden hoe het boeddhisme naar Europa kwam en welke twee type boeddhisten, ‘traditionele (Aziatische) boeddhist’ en ‘moderne (westerse) boeddhist’, men in Nederland grofweg van elkaar kan onderscheiden. In het restant van dit onderzoek zal daarom geschreven worden over ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten. Deze termen zijn niet kwalificerend maar dienen als ideaaltypen waarmee twee groepen aangeduid kunnen worden. Zoals eerder beschreven

⁹ Deze publicatie heb ik niet online kunnen vinden. Ik heb deze publicatie gekregen van van Zencentrum Amsterdam.

in de inleiding zijn er op het eerste oog namelijk verschillen waar te nemen tussen deze twee groepen¹⁰. Juist door deze twee groepen met elkaar te vergelijken, kan ontdekt worden of deze verschillen ook tot uiting komen in hoe beide groepen hun uitvaarten organiseren. Dat leert ons weer wat over de manier waarop boeddhisten in Nederland hun religie uitoefenen, waarover in de wetenschappelijke literatuur (te) weinig is geschreven.

Als rode draad door deze scriptie zullen de verschillende uitvaartpraktijken beschreven worden die voor, tijdens en na de uitvaart plaatsvinden. Daarnaast zijn er twee belangrijke thema's: de omgang met rouw (1) en het gebruik van rituelen (2) Als hoofdvraag is daarom geformuleerd:

Hoe geven 'traditionele' en 'moderne' boeddhisten vorm aan hun uitvaart- en rouwpraktijken in Nederland?

Om die vraag te kunnen beantwoorden zijn de volgende deelvragen geformuleerd:

Literatuurstudie:

1. Hoe is het boeddhisme in het westen bekend geraakt en wat zijn de kenmerken daarvan?
2. Wat zijn de kenmerken van het boeddhisme in Nederland?
3. Welke uitvaartpraktijken en rituelen hebben Thaise theravada-, Japanse zen- (mahayana) en Tibetaanse vajrayana-boeddhisten?

Interviews:

4. Hoe geven 'traditionele' en 'moderne' boeddhisten vorm aan hun rouwproces?
5. Welke rituelen gebruiken beiden groepen boeddhisten en met welk doel passen ze die toe?

¹⁰ Voor de 'traditionele' boeddhist zijn het uitvoeren van rituelen bijvoorbeeld erg belangrijk. En voor de 'moderne' boeddhist vormt meditatie veelal de kern van hun boeddhistische praktijken.

1.4. Opbouw scriptie en toegepaste methode

Dit onderzoek is een eerste verkenning naar uitvaartrituelen van ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten in Nederland. Deze verkenning wordt daarom vanuit meerdere invalshoeken en methodes bekeken. De methode zal zich kenmerken door met name de volgende twee methodes: literatuuronderzoek en interviews. Een methode als deze is passend bij een verkennend onderzoek waarbij bestaande data (literatuuronderzoek) aangevuld wordt met kwalitatieve nieuwe data (interviews).

Deelvraag 2-4: Literatuuronderzoek

Voor de eerste drie deelvragen wordt bestaande literatuur geraadpleegd. Doel van hoofdstuk twee is om inzichtelijk te maken hoe het boeddhisme zich in het westen heeft ontwikkeld en welke (historische) processen hierop van invloed zijn geweest. Uiteengezet zal worden dat het te rechtvaardigen is om te spreken van ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten omdat beide groepen op hun eigen manier vorm geven aan hun ‘geleefde religie’. In deelvraag drie wordt specifiek ingezoomd op Nederland en de manier waarop het boeddhisme zich daar manifesteert. Duidelijk zal worden dat zowel ‘traditionele’ als ‘moderne’ boeddhisten zich in Nederland bevinden. De vierde deelvraag verlegt de aandacht naar de kern van dit onderzoek; boeddhistische uitvaartpraktijken. Omdat de laatste twee deelvragen specifiek ingaan op boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland, is het relevant om eerst een algemeen beeld te schetsen van hoe een boeddhistische uitvaart in grove lijnen verloopt. Om de diversiteit van de boeddhistische uitvaartpraxis toe te lichten, is gekozen om drie Aziatische landen (Thailand, Japan en Tibet) te beschrijven die elk een bijhorende stroming vertegenwoordigen (theravada, mahayana en vajrayana). In eerste instantie wordt de stervensperiode gereconstrueerd¹¹. Daarnaast wordt aandacht besteed aan de uitgevoerde rituelen en de manier waarop nabestaanden omgaan met rouw. Deze twee thema’s vormen namelijk de kern van hoofdstuk 5 en 6.

Deelvraag 5-6: Interviews

Omdat er nauwelijks literatuur is verschenen over dit onderwerp, vormt dit onderzoek een eerste verkenning naar boeddhistische uitvaarten in Nederland. Onderzoeksgegevens dienen daarom verzameld te worden op een andere manier. Gekozen is om sleutelfiguren van zowel ‘traditionele’ als ‘moderne’ boeddhistische groepen in Nederland te interviewen. Sleutelfiguren zijn in dit geval boeddhisten die binnen de *sangha*’s een prominente/meer vooraanstaande plek innemen. Denk aan monniken, nonnen en *sensei*’s¹², maar ook leken die actief betrokken zijn binnen hun gemeenschap en daar een bepaalde rol bekleden: ze leiden de meditatie of zitten in een werkgroep die bijvoorbeeld onderzoek gedaan hebben naar het thema ‘sterven’. In ieder geval hebben al deze personen gemeen dat

¹¹ Daarmee wordt de periode voor, tijdens en na de uitvaart bedoeld.

¹² Sensei is een term uit het Japanse zenboeddhisme. De vertaling van Sensei is leraar. In de praktijk heeft een Sensei één of meerdere leerlingen onder zijn/haar hoede.

ze één of meerdere boeddhistische uitvaarten in Nederland hebben bijgewoond en uitvaartpraktijken kunnen toelichten. Zij worden in hoofdstuk 5 en 6 veelal aangeduid als ‘boeddhistische experts’ omdat deze term inclusief is en tegemoet komt aan de deskundigheid van de geïnterviewden.

Deze personen heb ik benaderd via contactgegevens die ik aantrof op de website van de Boeddhistische Unie Nederland (BUN); het overkoepelende orgaan van alle boeddhistische groeperingen in Nederland. De contactgegevens van de Birmees monnik heb ik via de ‘snowball-methode’ weten te bemachtigen, mede omdat de Birmees gemeenschap (nog) niet is aangesloten bij de BUN. Bij de keuze van mijn interviewkandidaten heb ik gepoogd, vanwege het verkennende karakter van dit onderzoek, diversiteit te waarborgen van de aanwezige boeddhistische stromingen in Nederland. Daarvoor heb ik geprobeerd een mix te maken van traditionele (klooster) gemeenschappen tot aan *sangha*'s die eens per week samenkomen voor een meditatie.

Deze boeddhistische experts zijn onder te verdelen in twee groepen. Enerzijds zijn er interviews met personen uit de ‘traditionele’ groepen: **(namen zijn weggelaten in deze weergave)**

- Chinese Tempel Fo Guang Shan He Hua Tempel te Amsterdam (mahayana)
- Tempel Van Hanh Pagode te Almere (mahayana)
- Mynamar Buddhist Community Nederland (theravada)
- Thaise tempel in Afferden aangesloten bij Dhammakaya Nederland (theravada)

En interviews met boeddhistische experts afkomstig uit de ‘moderne’ gemeenschappen:

- Zencentrum Amsterdam (zenboeddhisme, mahayana)
- Zen River tempel te Uithuizen (zenboeddhisme, mahayana)
- Maitreya Instituut (vajrayana boeddhisme)
- Diamantweg Boeddhisme Utrecht (vajrayana boeddhisme)
- Sangha Metta (vipassana, theravada boeddhisme)

Opzet interviews:

De interviews hebben als doel om inzichtelijk te maken hoe een boeddhistische uitvaart in Nederland eruitziet. Daarbij is het belangrijk om te vermelden dat met name ingezoomd wordt op praktijken, rituelen en andere gebeurtenissen die boeddhisten uitvoeren rondom een begrafenis. Of met andere woorden; dit onderzoek wil de handelingen die voor, tijdens en na de uitvaart uitgevoerd worden reconstrueren. Het zal dus niet gaan over de meer filosofische, metafysische vraag, wat ‘de dood’ betekent in het boeddhisme. Of de vraag of ‘moderne’ boeddhisten geloven in reïncarnatie. De focus ligt in eerste instantie op de praktijken die uitgevoerd worden en met welk doel boeddhisten dat doen.

Om dat in kaart te brengen is gekozen om de interviewopzet onder te verdelen in drie centrale thema's die de uitvaart moeten reconstrueren¹³.

- Wat gebeurt er **voor** de uitvaart? Ook de laatste momenten dat de persoon nog leeft.
- Wat gebeurt er **tijdens** de uitvaart (op de dag zelf)?
- Wat gebeurt er in de dagen/weken/jaren **na** de uitvaart?

De gebruikte methode is die van het semigestructureerde interview. De opgezette vragenlijst diende als leidraad voor het gesprek, maar ik mijzelf de vrijheid op af te wijken van mijn vragen om te anticiperen op relevante zaken die ter tafel kwamen om daarop door te kunnen vragen (Davidsson Bremborg 2011, 310-322). Het voordeel van deze methode is dat je de vrijheid hebt om af te kunnen wijken van je vragenlijst, maar dat je altijd weer kunt terugvallen op de lijst die als een soort checklist fungeert. Het doel van de interviews was om de uitvaartperiode van A-Z na te lopen, antwoorden samen te vatten en te verifiëren, om zodoende een (vrij) compleet beeld te krijgen van hoe een boeddhistische uitvaart in Nederland verloopt.

Ethische vraagstukken:

Alle interviewkandidaten heb ik eerst telefonisch benaderd om ze later via de mail aanvullende informatie te sturen over de opzet van mijn onderzoek. Ook communiceerde ik naar de geïnterviewden dat het materiaal uit de interviews een centrale plek zou innemen in het onderzoek. Voordat het interview begon legde ik nogmaals uit wat het doel was van dit gesprek om vervolgens toestemming te vragen om de interviews op te nemen met een recorder. Als ik eenmaal toestemming had, nam ik het interview af. Aan het einde van het gesprek heb ik gevraagd of de interviewkandidaten het uiteindelijke onderzoek wensten te ontvangen. Met één vrouw heb ik afgesproken dat ik het uitgewerkte transcript haar zou toesturen ter controle. In de kantlijn kon ze haar opmerkingen kwijt en mij wijzen op mogelijk foutieve informatie.

Voor de coronavirus ging ik langs bij de tempels/gebouwen waar de boeddhistische gemeenschappen samenkomen. Daar heb ik bepaalde voorwerpen kunnen zien die gebruikt worden tijdens de uitvaart. Ik heb toestemming gevraagd om die te fotograferen en om die te mogen gebruiken voor mijn onderzoek. Hetzelfde geldt voor alle foto's in dit onderzoek; ik heb toestemming van alle partijen gekregen om die te mogen gebruiken in deze scriptie.

¹³ Zie bijlage 1 voor de lijst met vragen.

Tot slot hebben alle interviewkandidaten mij toestemming gegeven om passages uit het interview te gebruiken voor dit onderzoek. De beoordelaars kunnen alle gevoerde gesprekken dan ook teruglezen. Ik heb echter wel besloten om hele uitgewerkte transcripten achterwege te laten voor anonieme lezers. Dit vanwege de vertrouwelijke aard van deze gesprekken. Veel voorbeelden van boeddhistische uitvaarten gingen specifiek over bepaalde personen die inmiddels overleden zijn. Omdat ik van hen en hun familieleden geen toestemming heb gekregen om te vertellen over hun uitvaart, vind ik het niet passend om die verhalen met iedereen te delen. Wil een lezer toch deze transcripten voor wetenschappelijke doeleinden inzien, dan sta ik open om te kijken wat ik eventueel met die desbetreffende persoon kan delen.

1.5. Belangrijke concepten en hun definities

In deze paragraaf zullen een aantal belangrijke concepten worden uitgelegd en hoe ze geïnterpreteerd dienen te worden.

Boeddhisme

In Nederland zijn allerlei stromingen van het boeddhisme vertegenwoordigd: vajrayana-boeddhisme, zenscholen, vipassana-scholen, mahayana-gemeenschappen en traditionele theravada-boeddhisten. Binnen dit spectrum vind je een grote diversiteit; van monniken die in kloosters leven tot beoefenaars die eens per week een geleide meditatie volgen. Van boeddhisten die geloven in meerdere goden tot hele seculiere vormen van boeddhisme. Juist om de diversiteit van het boeddhisme in ogenschouw te nemen zal een brede definitie het boeddhisme gehanteerd worden:

“Het boeddhisme is het geheel aan religieuze en seculiere verschijnselen dat wordt verbonden aan de ideale levensloop van de Boeddha en de leringen en gedragingen die aan hem, aan zijn voorgangers en navolgers worden toegeschreven” (Van der Velde 2015, 38).

Deze definitie voorkomt een essentialistische opvatting van het boeddhisme. Ben je namelijk een boeddhist als je je toevlucht zoekt tot De Drie Juwelen (Dharma, Buddha en Sangha), of als je de voorgeschreven rituelen van de tempel uitvoert? Voor Thomas Tweed zijn dit voorbeelden van een essentialistische en normatieve opvatting van hoe men boeddhisme definieert. Hij stelt dat definities als deze uitgaan van een traditie die statisch is en daardoor geen rekening houdt met het feit dat religies en tradities door de tijd veranderen. Het is daardoor lastig, dan wel onmogelijk, om te schetsen wat iemand tot een boeddhist maakt en hoe zo'n identiteit is opgebouwd. Neem bijvoorbeeld de grote groep van mensen die boeddhistisch-geïnspireerde boeken lezen. Deze ‘*bookstore Buddhists*’ (Coleman 2002, 187) worden wellicht beïnvloed door deze boeken maar sluiten zich niet aan bij een *sangha*. Tweed noemt hen *night-stand Buddhists*: zij hebben bij wijze van spreken een boek over zenboeddhisme op hun nachtkastje liggen, volgen de dagen daarna de meditatie waarover ze gelezen hebben, maar beschouwen zichzelf niet als boeddhist. Rekenen we *bookstore Buddhists* en *night-stand Buddhists* tot aanhangers van het boeddhisme?

Tweed stelt daarom dat alleen de persoon zelf kan beslissen wanneer hij of zij rekent tot een aanhanger van het boeddhisme. Dit neemt echter niet weg dat binnen deze groep boeddhisten een grote diversiteit is waar te nemen. Om toch een onderscheid te maken, kun je wel van *cradle* boeddhisten spreken; als je geboren bent in de traditie als kind van Aziatische immigranten. Of van *convert* boeddhisten; zij die kiezen om boeddhist te worden (Tweed 2002, 17-33). Er zitten haken en ogen aan dit onderscheid. Veel *convert* boeddhisten zullen zichzelf niet als boeddhist zien, maar wellicht eerder als christen. En ben je

ook nog *cradle* boeddhist als je als drie of vier generaties in Nederland woont? Toch zal in deze scriptie eenzelfde onderscheid gemaakt worden van de boeddhisten die in ons land vertegenwoordigd zijn: van de traditionele boeddhist (*cradle*) en de moderne boeddhist (*convert*). Er zijn ook wetenschappers die kiezen voor de term ‘navayana-boeddhisten’ om de boeddhisten in het westen mee aan te duiden (Wiering, 2016). In de scriptie is gekozen voor het onderscheid tussen ‘moderne’ en ‘traditionele’ boeddhisten. Deze ‘definitie’ is in het leven geroepen door religiewetenschapper Martin Baumann en zal later in deze scriptie aan bod komen (Baumann 2012).

Wél moet duidelijke de kanttekening geplaatst worden dat deze twee groepen niet als homogeen gezien moeten worden maar dat binnen beide groepen een grote diversiteit waarneembaar is. Bovendien moet een onderscheid als deze niet opgevat worden als normerend of kwalificerend. Een onderscheid als deze is op zichzelf wel essentialistisch te noemen maar om de verschillen tussen beide groepen aantoonbaar te maken, is een onderscheid als deze legitiem. In de scriptie zullen die verschillen duidelijk worden.

Puñña (merit of verdienste)

In de interviews met traditionele boeddhisten wordt veel gesproken over ‘*to make merit*’ voor degene die overleden is. *Merit* is een vertaling uit het Sankriet en kun je vertalen als ‘verdienste’. In de boeddhistische traditie wordt er het volgende mee bedoeld:

“ ‘*Merit*’, *the store of wholesome karman created by the performance of virtuous deeds, which fructify in the form of happiness in the future.*” (Buswell Jr & Lopez Jr 2013, 1262).

Door goed *merit*, goede verdienste op te bouwen, kan dit je bijvoorbeeld helpen om een goede wedergeboorte in het volgende leven te bewerkstelligen. Maar je kan ook goede verdiensten overdragen aan degene die overleden is, zodat haar of zijn wedergeboorte ‘beter’ verloopt. Er zijn drie manieren waardoor je *puñña* kan vergroten: door te geven (*dāna*) aan het klooster, door moraliteit en door meditatieve praktijken uit te voeren. Bij (traditionele) boeddhistische uitvaartpraktijken staat het ‘doen van goede verdienste’ centraal gedurende de periode voor- na en tijdens de uitvaart. Het vergaren van goede verdienste gebeurt vooral door offers en rituelen uit te voeren. Voor nabestaanden vormen deze momenten de laatste kans om verdiensten over te dragen aan de overledene die daardoor een ‘betere’ wedergeboorte tegemoet gaat. Bovendien is het doen van deze zaken ook goed voor je eigen *puñña*.

Lived Religion – ‘geleefde religie’

Religiewetenschapper Meredith McGuire schreef het boek ‘Lived Religion’. In dit boek betoogt ze dat wetenschappers religie niet moeten bestuderen als een vaststaande set van regels die opgesteld is door

een religieuze organisatie. Eerder moet je kijken naar het gedrag van mensen: hoe beleven zij hun religie? Welke overtuigingen, praktijken en uiterlijke gedragingen gebruiken deze mensen om vorm te geven aan hun religiositeit? Pas dan krijg je een genuanceerder en beter begrip van religie in de huidige tijd, betoogt McGuire (McGuire 2008). In dit onderzoek wordt gerefereerd aan deze term omdat het inzichtelijk maakt hoe de geleefde religie tussen traditionele en moderne boeddhisten van elkaar verschilt. Kort door de bocht: moderne boeddhisten geven vorm aan hun geleefde religie door te mediteren, terwijl voor traditionele leken-boeddhisten de rituelen een belangrijke plek innemen in de manier waarop zij religie uitoefenen.

Three different kinds of death (*traditionele, moderne en postmoderne dood*)

Door de eeuwen heen zijn mensen op verschillende manieren omgegaan met de dood en de daaropvolgende rouw. Om verschillen van elkaar te kunnen onderscheiden, ontwierp socioloog Tony Walter een categorisering waarin hij ‘three different kinds of death’ beschrijft. De eerste noemt hij de *traditionele dood*. Gedurende het stervensproces ligt de autoriteit gedurende het stervensproces bij de priester (religie) en de lokale tradities. Als tweede noemt Walter de *moderne dood* waar de autoriteit in handen is gekomen van de medische experts. De dood wordt niet meer gezien als een spirituele transitie maar als een medische aangelegenheid. Rouw wordt meer een privézaak waarbij het wenselijk is als het verdriet in bedwang wordt gehouden. Tot slot noemt de socioloog de *postmoderne dood* waar de autoriteit over het sterven in handen is gekomen van het individu zelf. Autonomie over het sterven, de eigen emoties en de totstandkoming van de eigen uitvaart zijn kenmerken van de *postmoderne dood*¹⁴ (Walter 1994; Walter 1996). Deze indeling moet geïnterpreteerd worden als ‘ideaaltypen’; de realiteit is en was niet zo zwart-wit: “They do not exist in pure form” (Walter 1994, 47), maar geven wel richting in de manier waarop historische ontwikkelingen en trends rondom het sterven geduid kunnen worden. Daarnaast is het mogelijk dat deze drie ideaaltypes rondom één en dezelfde uitvaart op verschillende wijze tot uitdrukking komen. Aan de hand van deze ideaaltypes kunnen gebruiken van traditionele en moderne boeddhisten rondom het rouwproces ingekaderd worden. Vandaaruit kunnen verschillen gedetecteerd worden en (mogelijke) verklaringen voor bepaalde gedragingen worden gegeven.

Continuing bonds

Bovenstaande term werd in 1996 door drie wetenschappers gebruikt om daarmee het rouwproces te omschrijven. Zij stelden dat het heel normaal was voor nabestaanden om zich nog op enige wijze verbonden te voelen met de overledene. De auteurs Dennis Klass, Phyllis Silverman en Steven Nickman, braken in hun boek, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, met de tot dan toe gangbare opvatting dat rouw alleen voltrokken kon worden als de band met de overledene verbroken werd. Deze

¹⁴ Walter noemt dit in zijn boek ‘Revival Of Death’ uit 1994 ook wel de *neo-modern death* (Walter 1994, 47-65).

theorie stelt dat rouwen niet in fases verloopt, maar dat ieder individu op zijn of haar eigen manier vormgeeft aan een *continuing bond*. Zij beschrijven in dit boek bijvoorbeeld ook hoe Japanse boeddhisten deze relatie onderhouden middels rituelen. Dit concept is verhelderend en maakt inzichtelijk hoe traditionele en moderne boeddhisten ieder op hun eigen manier vorm geven aan die *continuing bonds*.

Ritueel:

In de wetenschap wordt deze term op drie manieren aangeduid: 1: het leidt tot een actie; 2: het fungeert binnen één bepaald cultureel domein; 3: het staat op zichzelf, bezit kracht en kan daardoor gebruikt worden voor meerdere doeleinden (Stephenson 2015, 244). De term ‘ritueel’ is een containerbegrip dat men vanuit meerdere invalshoeken en domeinen kan bestuderen. Talloze wetenschappers hebben geprobeerd een sluitende definitie te geven, maar ze zijn niet omvattend genoeg en daardoor zijn er beperkingen. In dit onderzoek wordt naar ritueel gekeken als de *performative dimension of ritual*, zoals de antropoloog Roy Rappaport het noemt: “I take the term ‘ritual’ to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.” (Rappaport 1999, 24). Rituelen hebben twee kenmerken volgens hem. Ten eerste hebben rituelen een structuur. Ten tweede krijgt een ritueel pas het credo van ritueel als het uitgevoerd, *performed*, wordt. Ook aan deze definitie zitten de nodige haken en ogen (dus een ritueel dat niet uitgevoerd wordt is geen ritueel?). Door ritueel te benaderen als iets dat uitgevoerd wordt met een bepaald doel, werkt dit verhelderend als dat toegepast wordt op de manier en de doeleinden die traditionele en moderne boeddhisten hebben als ze een ritueel *performen*. Tot slot is de term ‘ritueel’ de overkoepelende term en is de term ‘rite’ de specifieke aanduiding voor een bepaald ritueel (Stephenson 2015, 245). In dit onderzoek wordt met beide termen hetzelfde bedoeld.

1.6. Eigen positie

Mijn achtergrond als journalist tekent mij als persoon maar ook als wetenschapper. Nieuwsgierigheid en verwondering zijn vaak eerste aanleidingen om iets te gaan onderzoeken. Daarvoor maak je je een onderwerp in rap tempo eigen en probeer je overzicht te creëren in hetgeen je onderzoekt. Om het laatste stukje van een puzzel te leggen moet je uiteindelijk personen spreken en hen bereid zien te krijgen om ze te interviewen. Ook ethische vraagstukken spelen een grote rol in dit proces. Is dit relevant om te melden? Heb ik toestemming om dit te plaatsen of laat ik mijn werk rectificeren door de geïnterviewde? Dit gehele proces heeft raakvlakken met het doen van wetenschappelijk onderzoek maar er zijn ook zeker verschillen aan te wijzen.

De keus voor een kwalitatief onderzoek met als methode ‘het interview’ was dan ook snel gemaakt. Het is een rol waar ik mij senang bij voel en waar ik als mijn nieuwsgierigheid de vrije loop kan laten. Maar in dit onderzoek heb ik gepoogd nadrukkelijk de rol van wetenschapper in te nemen. Om open vragen te stellen, feiten te verifiëren, methodisch coherent te werken en om resultaten zonder ‘opsmuk’ te beschrijven.

Tot slot is het relevant om te vermelden dat ik jarenlang als kistendrager in de uitvaartbranche heb gewerkt waardoor ik bekend ben met dit precaire thema. Niet alleen weet ik daardoor het verloop van een uitvaart in Nederland, maar weet ik ook hoe praktische zaken geregeld worden. Als religiewetenschapper heb ik mijn kennis van de *dharma* wel flink bij moeten spijkeren omdat ik slechts één à twee lessen gehad heb over het boeddhisme. Het aanvankelijke gebrek aan kennis heeft mij uiteindelijk niet in de weg gezeten om onderzoek te doen naar het fenomeen van boeddhistische uitvaarten in Nederland.

Hoofdstuk 2: Literatuuronderzoek naar totstandkoming 'modern boeddhisme' (1800-2020)

2.1. Inleiding

Het boeddhisme ontstond ongeveer 2500 jaar geleden in India en spreidde zich al snel als een olievlek uit over Azië. Vanaf de begintijd vormde het boeddhisme een aantrekkelijk alternatief voor diverse geledingen binnen de samenlevingen. Voor de sociale elite (regeringsleiders, handelaren en intellectuelen) was het boeddhisme de ideologie die hen de legitimiteit verleende om te regeren. Voor de 'spirituele zoeker' was boeddhisme de weg naar verlichting en de gewone man gebruikte de *dharma* als een ethische richtlijn (Coleman 2001, 54). Stephen Batchelor beschrijft in zijn omvangrijke werk *The Awakening of the West* hoe het boeddhisme zich altijd naadloos aan wist te passen aan bepaalde tradities en culturen. Hoewel in de 4^e eeuw n.Chr. de kerkvaders al gehoord hadden van de Boeddha, duurde het tot de 19^e eeuw voordat het westen op grotere schaal kennisnam van de *dharma* (Batchelor 1994, 27). Hoofdstuk 2.2 zal in hoofdlijnen weergeven hoe het westen kennismaakte met het boeddhisme ¹⁵. Paragraaf 2.3.1 zal verder uitdiepen welke 'discourses of modernity' (McMahan, 2008) van invloed waren op de manier waarop het boeddhisme zich in het westen heeft ontwikkeld. Betoogt zal worden in het restant van dit hoofdstuk dat er duidelijke verschillen waar te nemen zijn tussen het boeddhisme zoals dat in Azië en het boeddhisme zoals dat in het westen 'geleefd' wordt.

¹⁵ Met het 'westen' worden de volgende continenten beschouwd: Europa, Noord-Amerika, Australië et cetera. Met het westen worden kortweg niet-Aziatische landen maar geïndustrialiseerd naties bedoeld waar ideeën, gemeenschappen en mensen vorm hebben gegeven aan het boeddhisme. De keus is pragmatisch van aard en wil niet een dichotomie scheppen tussen de Azië aan de ene kant en het westen aan de andere kant.

2.2 Historische ontwikkeling van het boeddhisme in het westen van 1800 tot de 21e eeuw

De eerste Europese waarnemingen van het boeddhisme werden in de 17^e eeuw gedaan door Jezuitische missionarissen en handelaren. Britse officieren namen in die tijd de eerste vertalingen van Indiase geschriften mee waarna de wetenschap zich verdiepte in te teksten die in het Sanskriet geschreven waren. De kennis over boeddhisme was gefragmenteerd, geromantiseerd en bovendien werd het boeddhisme niet gezien als een opzichzelfstaande religieuze traditie (Baumann 2012, 115). In de 19^e eeuw nam de belangstelling verder toe doordat meer studies, vertalingen, kennis, doctrines en verhalen over de Boeddha beschikbaar werden. Niet alleen werd het eerste grote wetenschappelijke werk over boeddhisme geschreven door de Fransman Eugène Burnouf in 1844 (*L'introduction à l'histoire du bouddhisme indien*), daarnaast verscheen in 1879 *The Light of Asia*. Sir Edwin Arnold was de schrijver van dit poëzieachtige boek waarin hij de levens van Jezus en Boeddha met elkaar vergeleek. Meer dan een miljoen exemplaren werden in het westen verkocht en daarmee maakte een breder publiek kennis met het boeddhisme ¹⁶. (Baumann 2002, 87). In deze tijd verkeerde het christendom in een intellectuele crisis en maakte de wereld kennis met Darwins evolutietheorie. Deze ontwikkelingen zorgden ervoor dat ontevreden intellectuelen het boeddhisme als een goed alternatief zagen. In tegenstelling tot het irrationele christendom, was de *dharma* voor hen wél verenigbaar met de wetenschap (Coleman 2001, 56).

Een andere groep die zich aangetrokken voelde tot het boeddhisme waren de 'occultisten'¹⁷. Ter inspiratie richtten zij het oog op het exotische Azië. Deze groep kreeg meer bestaansrecht door de oprichting van de *Theosophical Society* in 1875. De flamboyante Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) en Henry Steel Olcott (1832-1907) waren daarmee de oprichters van de eerste boeddhistisch geïnspireerde organisatie in Europa. Volgens hen zou iedere religie verborgen spirituele en occulte waarheden bevatten. Blavatsky schreef het boeddhisme wél het hoogste aan van alle religies: "as 'incomparably' higher, more noble, more philosophical and more scientific than the teaching of any other church or religion" (Batchelor 1991, 269). Leden van de *Theosophical Society* waren de eersten die een koppeling maakten tussen enerzijds romantische, mysterieuze en exotische onderdelen van boeddhisme en dit koppelde aan (quasi) wetenschappelijke concepten (McMahan 2008, 98-99). De Britse wetenschapper Thomas W. Rhys Davids (1843-1922) stichtte enkele jaren later samen met zijn vrouw Caroline, de *Pali Tekst Society* in 1881. Zij waren dan weer de eersten die de link legden tussen het

¹⁶ Het boeddhisme was voor die tijd slechts bekend onder een select gezelschap van wetenschappers en intellectuelen. Dit werk zorgde ervoor dat de midden- en hogere klassen kennisnamen van het boeddhisme. Het werd daardoor meer bekend in bredere sociale lagen van de samenleving.

¹⁷ Voor 'occultisten' kan je ook andere esoterische bewegingen invullen. Zoals de aanhangers van diverse bewegingen/stromingen die zich bezighouden met een soort van universele wijsheid en kennis: theosofen, antroposofen, spiritualisten, holistische bewegingen et cetera. Een vrij brede groep dus.

boeddhisme en psychologie. Zij spraken over het boeddhisme als ‘a science of the mind’ en legden minder nadruk op de religieuze doctrines en rituele elementen binnen het boeddhisme. Hun invloed op de westerse kijk van het boeddhisme is ontegenzeggelijk groot geweest door de ‘psychologisering van het boeddhisme’ die we vandaag de dag nog waarnemen (McMahan 2008, 52).

Een ander ijkpunt in de ‘geschiedenis van het boeddhisme in het westen’, vormde de samenkomst van allerlei religieuze leiders die in 1893 in Chicago bijeenkwamen. Dit was de eerste kennismaking van het westen met (traditionele) boeddhistische denominaties uit Azië. Een groeiende interesse voor het boeddhisme was hiermee gewekt. Tien jaar later werd in Europa de eerste boeddhistische gemeenschap opgericht in het Duitse Leipzig door Karl Seidenstücker. Hij vertegenwoordigde de groep van intellectuelen, bohemiens en kunstenaars die het autoritaire en dogmatische christendom als oorzaak zagen van het morele in verval geraakte Europa. Daarentegen sprak het boeddhisme hen aan. Het was geweldloos, rationeel te verklaren en benadrukte persoonlijke verantwoordelijkheid (Baumann 2012, 118). Twee ontwikkelingen rond diezelfde tijd zijn daarnaast relevant te noemen omdat ze ingingen tegen de rationele en anti-ritualistische houding waarop het boeddhisme door westerlingen geïnterpreteerd werd. Zo trokken rond 1900 de eerste Europeanen naar Zuidoost Azië om monnik te worden. Een andere ontwikkeling is de stichting van diverse theravada-kloosters in Europa. Het waren de eerste pogingen om vorm te geven aan een ‘geleefd boeddhisme’ in Europa. Het romantische idee om in de Oriënt de religie in zijn meest pure vorm aan te treffen bleef overeind. Met de theravada-monnik als het hoogst nastreefbare ideaal binnen het boeddhisme. Romantici trokken daarop steeds meer in de richting van het boeddhisme (Baumann 2012, 121-123).

Na de Tweede Wereldoorlog

Het einde van de Tweede Wereldoorlog bracht een aantal veranderingen teweeg die ertoe leidde dat naoorlogse generaties hun horizon verbreedden. In eerste instantie zorgde de oorlog, en de teleurstelling in het christendom ervoor, dat mensen nieuwe vormen van zingeving aangrepen. Groeiende financiële middelen stimuleerden bovendien het groeiende individualisme. In de Verenigde Staten was de *Beat Generation*, een beweging van jonge schrijvers, musici en acteurs, een groep die het boeddhisme aangreep om zich af te zetten van de conventionele samenleving en haar ideeën. Dit ging soms gepaard met het gebruik van psychedelische drugs (Coleman 2002, 62, 65). Naast het theravada kwamen ook nieuwe stromingen van het boeddhisme het westen binnen. Zenboeddhistische werken van Daisetz T. Suzuki vonden gretig aftrek en boeddhistische instituties werden door heel Europa gesticht (Baumann 2012, 124).

In de zestiger jaren maakten steeds meer Aziatische leraren de reis naar Europa. Jonge westerlingen togen op hun beurt naar het exotische Azië om ‘religieuze heelheid’ te ervaren. Deze periode kwam

bekend te staan als de *Zenboom* en werd de psychedelica ingeruild voor een andere *high*, namelijk die van meditatie (Baumann 2012, 124). Een andere belangrijke ontwikkeling was de komst van Aziatische immigranten naar het westen. De veelal conservatieve etnische boeddhisten voerden de *dharma* ogenschijnlijk anders uit dan de westerlingen. In veel Europese steden rezen boeddhistische tempels op waar migranten hun religieuze en culturele identiteit waarborgden. Zo werd er nauwelijks aan meditatie gedaan, maar draaide het meer om de uitoefening van rituelen en het bijeen houden van de gemeenschap (Coleman 2002, 67). Ondanks de aanpassingen aan de westerse samenleving bleven de tempels als ‘a home away from home’ dienen (Kalab, 1994).

Een andere bepalende ontwikkeling was de opkomende fascinatie, in de jaren 70, voor het Tibetaans boeddhisme. Ingegeven door het politieke conflict tussen China en Tibet vluchtten lama's uit het mysterieuze Himalayagebergte naar het westen. Uit angst dat deze eeuwenoude religieuze traditie verloren ging, besloten ze hun traditie te delen met het westen. De charismatische lama's en alle symbolen werden als inspirerend ervaren en de aantrekkingskracht was groot; binnen twee decennia waren de meeste boeddhistische centra in Europa gelieerd aan het Tibetaans boeddhisme (Coleman 2002, 72 & Baumann 2012, 124). Vanaf deze tijd kwam meer de nadruk te liggen op een gedisciplineerde ethische levenshouding binnen de *sangha's* met als kernactiviteit de meditatie. Dit was een definitieve trendbreuk met de praktijken die de *Beat Generation* erop nahield. Steeds meer centra's werden vervolgens geopend in Europa. Grotendeels is deze groei toe te schrijven aan de charismatische Aziatische leraren (Suzuki, Trungpa Rinpoche en Thich Nhat Hanh) die aanpassingen deden om de *dharma* aantrekkelijk te maken voor westerlingen. Niet alleen was hun onderricht eclectisch; een samenraapsel van elementen afkomstig van allerlei stromingen uit boeddhisme en daarbuiten (westerse psychologie, soefisme en andere oosterse religies). Zij wisten hun traditionele boodschap aan te passen aan de wensen van de desbetreffende samenleving. Illustratief in dit geval is de Vietnamese leraar Thich Nhat Hanh. Hij herschreef de vijf voorschriften en noemde ze de ‘*five mindfulness trainings*’¹⁸. Hier vanuit ontspon de nadruk op mindfulness die we vandaag de dag nog waarnemen in diverse westerse sangha's (Coleman 2002, 8, 81, 89-90).

Het boeddhisme in het huidige westen kenmerkt zich door de pluraliteit aan tradities en scholen. Naast het theravada (vipassana), mahayana (zen) en vajrayana¹⁹ (Tibetaans boeddhisme) zijn er de laatste

¹⁸ De vijf voorschriften (pañca-sila) vormen een soort ethische code binnen het boeddhisme. De vijf voorschriften zijn:

1. Ik houd mij aan het voorschrift om af te zien van het doden van levende wezens.
2. Ik houd mij aan het voorschrift om af te zien van het nemen van dat wat niet gegeven is.
3. Ik houd mij aan het voorschrift om af te zien van seksueel wangedrag.
4. Ik houd mij aan het voorschrift om af te zien van incorrect spreken.
5. Ik houd mij aan het voorschrift om af te zien van het gebruik van verdovende middelen als alcohol en drugs, welke leiden tot onachtzaamheid.

¹⁹ Vajrayana (tantrisch- of esoterisch-boeddhisme) is de verzamelnaam van Tibetaans boeddhisme.

decennia ook (nieuwe) seculiere vormen van het boeddhisme ontstaan (Batchelor, 1997 ; Cox 2016, 341). De volgende paragrafen zullen dieper ingaan op de twee type boeddhisten die in het westen van elkaar onderscheiden kunnen worden: de traditionele en moderne boeddhist.

2.3 De ‘moderne’ boeddhisten in het westen

In dit deelhoofdstuk zal beschreven worden welke historische ontwikkelingen ten grondslag liggen aan de totstandkoming van wat David McMahan noemt, *Buddhist Modernism*. Uiteengezet zal worden dat het boeddhisme in het westen sterk beïnvloed is door de *discourses of modernity*: protestantisme, wetenschappelijk rationalisme en de Romantiek. Dit heeft zijn uitwerking gehad in de manier waarop ‘moderne boeddhisten’ hun religie praktiseren. Die verschilt namelijk van de ‘traditionele’ boeddhisten. Daarom zal beargumenteerd worden waarom een onderscheid tussen ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten te rechtvaardigen valt (Baumann). Alhoewel beiden soortgelijke doelen nastreven, ‘verlichting’ of vrij van lijden komen, doen ze dit wel op hun eigen manier. Het restant van dit hoofdstuk zal daarom een aantal concrete voorbeelden geven waarin verschillen in opvattingen en ‘geleefde religie’ zichtbaar worden (Coleman).

2.3.1. *Buddhist modernism* (McMahan)

De laatste decennia is de populariteit en zichtbaarheid van het boeddhisme toegenomen. Schrijvers, acteurs en andere *personality's* geven er blijk van op de één of andere wijze de *dharma* te volgen. Meer mensen raken daardoor bekend met ‘boeddhistische concepten’. Zoals het idee om te ‘leven in het hier en nu’ of om *mindfull* te zijn. Inzichten die zij ook via boeken hebben verkregen. Wetenschapper James Coleman telde 272 titels²⁰ in zijn lokale boekenhandel, maar in gespecialiseerde zaken is dit aantal minstens dubbel zo hoog. Deze boeken die informatie bevatten over boeddhistische ideeën, worden veelal als zelfhulpboeken gelezen en zijn klaarblijkelijk in trek. Illustratief is de verkoop van het boek van zenleraar Suzuki Roshi *Zen Mind, Beginner's Mind* uit 1970. Dit boek dat in 2001 aan zijn 37^e druk toe was, wordt jaarlijks nog 30.000 keer verkocht (Coleman 2001, 189).

Niet-Aziatische boeddhisten in het westen hebben door deze boeken een idee ontwikkeld over het boeddhisme. Het zou een religie of levensbeschouwing zijn waarbij meditatie, individuele ervaringen en compassievol leven belangrijke zaken zijn. Boeddhisme zou daarentegen a-dogmatisch zijn, geen goden kennen, er zou geen plek voor magie zijn en het zou bovenal goed te verenigen zijn met de moderne wetenschap en heersende moderne waarden (McMahan 2008, 5). David S. Lopez Jr. heeft een term in het leven geroepen om deze groep mee aan te duiden: *Modern Buddhism*. De kenmerken van deze groep vat hij treffend samen: “It sees the Buddha’s original message as deeply compatible with modern conceptions of reason, empiricism, science, universalism, individualism, tolerance, freedom and the rejection of religious orthodox” (Lopez Jr. 2002, x). Hoe zijn deze denkbeelden en assumpties tot stand gekomen? Deze centrale vraag werkt religiewetenschapper David McMahan uit in zijn boek *The Making of Buddhist Modernism*. Hij spreekt van ‘Buddhist Modernism’ om de praktijken en heersende

²⁰ Dit cijfer komt uit 2001 en de boekhandel was in Amerika. Een vergelijkbaar aantal is in Nederland niet ondenkbaar.

opvattingen van boeddhisten in het westen te omschrijven. Deze term is complex, een tikkeltje vaag en is niet helemaal afgebakend wat deze formulering precies betekent. De term heeft dan ook niet als doel om alle gepraktiseerde stromingen van het boeddhisme te voorzien van dit label. De term moet gezien worden als het resultaat van historische en maatschappelijke ontwikkelingen in het westen (McMahan 2008, 6). Met andere woorden; willen we de opvattingen en ‘geleefde religie’ van deze ‘moderne boeddhisten’ begrijpen, dan moeten eerst de achterliggende ontwikkelingen gereconstrueerd worden die daartoe geleid hebben. ‘Buddhist modernism’ is dus iets anders dan de ‘moderne’ boeddhisten waar in dit onderzoek veelal over geschreven wordt. ‘Buddhist modernism’ is het historische proces waarbij belangrijke ontwikkelingen, die voortvloeien uit de moderniteit, van invloed zijn geweest op vormen van het boeddhisme die we in het westen vandaag de dag aantreffen. Tegelijkertijd is het goed om te benadrukken dat de (Aziatische) ‘traditionele’ boeddhisten ook betrokken zijn geweest tijdens dit proces, zij maakten immers onderdeel uit van dezelfde tijd. De volgende paragraaf richt zich op de totstandkoming van het *Buddhist Modernism*.

Discourses of modernity

De totstandkoming van ‘Buddhist modernism’ is een geleidelijke ontwikkeling die vanaf de moderniteit werd ingezet²¹. Vanaf toen werd steeds meer gebroken met traditionele patronen en werden nieuwe processen in gang gezet. Deze modernisatie is niet alleen toe te schrijven aan westerlingen. Aziatische leraren hebben een grote rol gespeeld in de totstandkoming van ‘Buddhist modernism’. Het is eerder een samenwerkingsverband geweest tussen Aziaten, Amerikanen en Europeanen (McMahan 2008, 6). Achter de realisatie van ‘Buddhist Modernism’ gaan drie moderne ontwikkelingen schuil die McMahan ‘discourses of modernity’ noemt. Te weten: Protestantisme, wetenschappelijk rationalisme en de Romantiek (McMahan 2008, 11). Overigens overlappen deze discoursen elkaar, zijn er altijd spanningen geweest en moet men ze vooral interpreteren als brede culturele ontwikkelingen die vorm hebben gegeven aan de huidige tijd (McMahan 2008, 62).

Protestantisme

Het eerste discours dat van invloed is geweest op hoe het boeddhisme zich in het westen ontwikkeld heeft, is het protestants christendom. Christenen kwamen al vroeg in contact met het boeddhisme door missionarissen en Europese kolonisators die door Azië trokken. Boeddhisme werd langs de meetlat van het christendom gelegd waardoor het vrijwel altijd een negatief stempel kreeg. Hoe kon men nou in een doctrine geloven zonder een God? Missionarissen probeerden aanhangers van de *dharma* dan ook te bekeren tot het christendom. Aziaten op hun beurt probeerden het boeddhisme allure en bestaansrecht

²¹ De term ‘moderniteit’ is een veel besproken benaming en tijdsperiode binnen de (geestes)wetenschap. Moderniteit, zoals McMahan beschrijft in zijn boek, begint bij de Protestantse Reformatie. En wordt opgevolgd door de wetenschappelijke revolutie, de Verlichtingsperiode en de Romantiek.

te geven door christenen een versie van het boeddhisme voor te schotelen die ze konden begrijpen. Door boeddhistische concepten te verpakken in ‘protestantse taal’ was het achterliggende idee om de kolonisator te ondermijnen en daarmee te destabiliseren (McMahan 2008, 70). Een ander treffend voorbeeld om boeddhisme meer gewicht te geven, is het werk dat theosoof Henry Steel Olcott in 1881 schreef: *The Buddhist Catechism*. Door te kiezen voor deze term was het idee dat het boeddhisme net zoals het protestantisme ook een catechismus had; het moest daardoor net zo serieus genomen worden (Van der Velde 2015, 55). Latere Aziatische leraren spraken in éénzelfde ‘protestants vocabulaire’. Soyen Shaku (1859-1919), de eerste Zen-boeddhistische leraar in de Verenigde Staten, vergeleek het christendom en boeddhisme met elkaar. Hij hield zijn luisteraars voor dat deze twee religies dezelfde doctrines hadden. Hij citeerde Bijbelteksten en vertelde de mensen dat het boeddhisme niet per definitie atheïstisch was. Hetgeen aansloeg bij zijn Amerikaanse luisteraars (McMahan 2008, 67). Een andere ontwikkeling die van invloed was op de houding van Aziatische leraren in het westen, was de opkomst van de filosofische beweging van het Transcendentalisme. Deze stroming benadrukte dat religies complementair aan elkaar waren en dat deze uiteindelijk allemaal op hetzelfde neerkomen. Niet-christelijke tradities, zoals het boeddhisme, werden vanaf deze tijd gezien als paden die je ook kon betreden om het ‘transcendente’ te ervaren. Dit legde Aziatische leraren geen windeieren; mensen waren immers ontvankelijk voor hun boodschap. Boeddhisme werd door sommige leraren zelfs verkondigd als het meest superieur onder alle religies (McMahan 2008, 71-72).

De laatste decennia schreven prominente (Aziatische) boeddhisten veel boeken om daarmee de vriendschappelijke banden tussen het christendom en boeddhisme aan te halen. Boeddhisme is daardoor ook binnen christelijke denominaties terug te vinden omdat de twee als verenigbaar gezien worden. In katholieke kloosters vinden tegenwoordig retraiteweekenden plaats waarbij bijvoorbeeld aan *zazen* gedaan wordt ²² (McMahan 2008, 73).

Wetenschappelijk rationalisme

Het tweede discours dat van invloed is op het ‘Buddhist Modernism’ is de ontwikkeling van het wetenschappelijke rationalisme. Deze ideeën, waarin aangenomen werd dat kennis alleen tot ons kon komen door empirische observatie en het gebruik van de rede, vloeiden voort uit de Verlichtingsperiode. Kennis kreeg pas het predicaat van kennis als het beargumenteerd kon worden vanuit de wetenschap. Dit resulteerde in moderne vormen van nihilisme waardoor ook spiritualiteit gezien werd als iets dat niet in overeenstemming te brengen was met de wetenschap (McMahan 2008, 63). Tegen deze achtergrond probeerden Aziatische hervormers het boeddhisme als verenigbaar met de wetenschap af te beelden. Eerdergenoemde zenleraar Soyen Shaku vergeleek het concept van karma met de

²² *Zazen* is zittende meditatie op een kussen of stoel. Een meditatievorm die afkomstig is uit het Japanse Boeddhisme.

evolutietheorie; beide zouden gaan over complexe causale verbanden die aanwezig zouden zijn in het universum (McMahan 2008, 64). Het was voor deze Aziatische leraren echter ingewikkeld om de rationele zienswijze van het boeddhisme in overeenstemming te brengen met andere wijdverbreide fenomenen binnen het boeddhisme. Zoals iconenaanbidding, de rituelen en andere ‘heidense’ elementen. Zowel Aziatische als westerse boeddhisten spraken daarom van een ‘kernboeddhisme’. Boeddha’s leer was in de kern rationeel, ethisch, psychologisch en verenigbaar met de wetenschap. Aan deze kern werden vervolgens binnen verschillende culturele contexten rituelen, devotionele en bijgelovige praktijken toegevoegd (McMahan, 2008, 65).

McMahan stelt echter dat de oude Aziatische boeddhistische cultuur een veelvoud van geesten, cultussen en andere bovennatuurlijke praktijken kende. Maar om een vruchtbare verbintenis tussen het boeddhisme en de westerse samenleving te bewerkstelligen, werd de nadruk gelegd op een ‘kernboeddhisme’. Spreken van een ‘kernboeddhisme’ moet daarom gezien worden als een construct dat een brug sloeg tussen het boeddhisme en de wetenschap. Daardoor kenmerkt ‘Buddhist Modernism’ zich vandaag de dag als een religie die vrij is van irrationele en bijgelovige elementen waardoor het in overeenstemming te brengen is met de wetenschap (McMahan 2008, 67).

De Romantiek

‘Buddhist Modernism’ is tot slot gevormd door het discours van de Romantiek. Deze beweging van artistiekelingen en intellectuelen ageerden tegen het toenemende wetenschappelijke rationalisme en de desacralisering van de wereld die dat veroorzaakte. Romantici richtte in een vroeg stadium hun ogen op het oosten, met name India, om daar de bron van eeuwige wijsheid en spiritualiteit te vinden. In hun ogen was dat nodig om de moderne wereld enigszins te bevrijden van het starre geautomatiseerde en gerationaliseerde wetenschappelijke denkkader dat was ontstaan. De Romantiek kreeg eind 18^e eeuw gestalte door de filosofische werken van Duitse Romantici die de natuur niet als een Newtoniaans principe zagen van oorzaak en gevolg, maar benadrukte dat de natuur zelfregulerend was en zijn eigen evolutie kon bepalen (McMahan 2008, 76-77).

Een ander voorbeeld binnen dit discours is te zien in de opvatting die Friedrich Schleiermacher (1768-1834) had over religie. De theoloog benadrukte dat niet de ratio de essentie van religie was. Het ging over het hebben van een ‘ervaring’ of een ‘gevoel’ van het goddelijke. De Romantiek zette zich met andere woorden af van de ‘doorgeslagen rationalisering’ en verlangde naar de geheimen van de natuur en de spirituele waarheid die daar te ontdekken was. Deze zoektocht bracht westerlingen, ook onder invloed van het Transcendentalisme, in aanraking met de Aziatische religies (McMahan 2008, 81). Ideeën uit de Romantiek zijn vormend geweest voor de manier waarop boeddhistische concepten in het westen werden uitgelegd. Leraren legden de nadruk op persoonlijke ervaringen en het innerlijke

geloofsleven; termen die hun bestaansrecht ontleen uit de Romantiek (McMahan 2008, 85). De Romantiek heeft de basis gelegd voor ideeën die vandaag de dag teugkomen in populaire boeddhistische literatuur, films en muziek. Met name de rol van het individu, de verbeeldingskracht en de inzet van onze creativiteit, kennen hun oorsprong in deze periode en hebben vormgegeven aan 'Buddhist Modernism' (McMahan 2008, 77).

Conclusie

Er zijn altijd spanningen geweest tussen deze discoursen. Met name ideeën uit de Romantiek botsten met opvattingen die het wetenschappelijk rationalisme centraal stelde. Toch hebben de drie discoursen vormgegeven aan 'Buddhist Modernism'. Kenmerkend voor de totstandkoming hiervan is dat de Aziatische en westerse boeddhistische leraren de *dharma* altijd wisten aan te passen aan de desbetreffende cultuur en doelgroep. Ze kenden het 'protestantse vocabulaire', wisten van de rol die de wetenschap innam in het westen en waren op de hoogte van een groeiende behoefte aan 'ervaringen' voor Romanticen. Wil een traditie, in dit geval het boeddhisme, overleven binnen een nieuwe samenleving, dan moet het zich schikken naar heersende opvattingen, culturele normen en sociale conventies (McMahan 2008, 61).

2.3.2. Traditionele- en moderne boeddhisten (Baumann)

In 1979 schreef Charles Prebish in zijn werk *American Buddhism* over 'Two Buddhisms' die vertegenwoordigd zijn in het westen (Prebish 1979, 51). Enerzijds de Aziatische boeddhistische immigranten die hun culturele en religieuze traditie met zich meenamen. Zij oefenden boeddhistische praktijken uit zoals ze dat gewend waren in Azië en hun doctrines waren overwegend conservatief. Anderzijds stelde Prebish was er een groep van niet-Aziatische boeddhisten die grotendeels voortkwam uit de sociale en religieuze revolutie van de jaren 60. Ze waren exotisch, hip en hun doctrines waren vaag geformuleerd. Hun *sangha* werd veelal geleid door een charismatische en flamboyante Aziatische leraar die de *dharma* aantrekkelijk wist te verpakken. De eerste groep werd aangeduid als 'immigrant' of 'etnisch' en de tweede als 'bekeerling' of 'witte' boeddhist. Prebish bedacht deze termen niet, die werden in het leven geroepen door een aantal wetenschappers. Hij wilde aantonen met de term 'Two Buddhisms' dat 'westers boeddhisme' door twee verschillende stromingen ontwikkeld werd ²³. In een later stadium beschreef Prebish uitvoerig dat het hem niet ging om een dichotomie in het leven te roepen (Prebish 1993, 187).

²³ Prebish schrijft in de oorspronkelijke tekst over 'Amerikaans boeddhisme'. Maar zoals eerder beargumenteert hebben het Amerikaans- en Europees-boeddhisme zich op nagenoeg op dezelfde wijze ontwikkeld dat het legitiem is om te spreken van 'westers boeddhisme'. Het onderscheid tussen 'bekeerling' en 'immigrant' zoals Prebish die maakte, is ook van toepassing op de Europese situatie.

Volgens religiewetenschapper Baumann, die veel onderzoek deed naar de ontwikkeling van boeddhisme in Europa, focust deze benadering zich te veel op de etnische achtergrond van mensen. Een benadering als deze is voor hem niet omvattend genoeg. Vallen kinderen van Aziatische immigranten ook onder het label van ‘immigrant-boeddhist’? Hoe zit het met vijfdegeneratie jongeren? Daarnaast heeft de term een negatieve connotatie die voor sociale en politieke uitsluiting zorgt (Baumann 2002, 52-54). Baumann kiest derhalve voor een andere kwalificatie waarin een onderscheid gemaakt wordt op basis van praktijken en concepten waarmee boeddhisten een (religieus) kader voor zichzelf formuleren. Hij deelt de geschiedenis van het boeddhisme op in drie tijdsperiodes. (1) *Canonical or early Buddhism*, (2) *Traditional or historical Buddhism*, (3) *reformist, protestant, or modern Buddhist*. Hij richt zich op de tweede en derde periode waaraan hij twee definities ontleent. Die tweede periode begon met de regeringsperiode van koning Asoka en eindigde eind 19^e eeuw ²⁴. Het doen van goede verdienste, uitvoeren van rituelen en het zorgen voor een goede wedergeboorte waren belangrijke onderdelen van het boeddhisme. De derde periode, *reformist, protestant* of *modern Buddhist* was meer ingesteld op de ratio, de bestudering van (oude) bronteksten en meditatie. Baumann gebruikt deze twee tijdsperiodes om tot de volgende kwalificatie te komen. Namelijk tussen de *traditionele* (tweede periode) en de *moderne* boeddhisten (derde periode). Deze tijdsperiodes overlappen elkaar en zijn niet altijd even goed van elkaar te onderscheiden. Een tweedeling als deze moet men daarom interpreteren als ideaaltypes waar vanuit men op methodische wijze historische en maatschappelijke tendensen kan beschrijven (Baumann 2012, 55-56). Om deze definities kracht bij te zetten is het relevant om een voorbeeld te geven. Neem bijvoorbeeld de manier waarop het theravada-boeddhisme gepraktiseerd wordt in de 21^e eeuw in het westen. Het is niet de traditionele vorm van theravada met zijn nadruk op het uitvoeren van rituelen, het doen van goede verdienste (*punna*) of het doneren aan de *sangha* (*dana*). De moderne variant legt de nadruk op de wetenschappelijke en rationele aspecten die het boeddhisme in zich zou dragen. Niet het uitvoeren van rituelen maar het praktiseren van meditatieve praktijken als *vipassana* (inzichtmeditatie) en *mindfulness* staan centraal. Voor Baumann is dit het bewijs dat het westers boeddhisme te plaatsen valt binnen de 3^e tijdsperiode en een onderscheid te rechtvaardigen valt tussen *traditionele* en *moderne* boeddhisten (Baumann 2012, 56). Het verschil tussen *moderne* en *traditionele* boeddhisten komt vooral tot uiting in de uitgevoerde religieuze praktijken en aangehangen religieuze doctrines. Traditionele boeddhisten doen goede verdienste met het idee dat ze daarmee een goede wedergeboorte tegemoet gaan. Voor westerlingen is het verzamelen van *merit* niet het doel. Concepten als karma en reïncarnatie spelen daardoor een marginale rol.

Ook binnen andere boeddhistische stromingen zijn verschillen waar te nemen tussen *traditionele* en *moderne* boeddhisten betoogt Baumann. Zoals zentempels die in het westen door ‘traditionele’

²⁴ Koning Asoka Maurya van Maghada leefde in de 3^e eeuw voor Christus. Deze Indiase koning bekeerde zich tot het boeddhisme. Het is een belangrijk moment geweest voor de groei van het boeddhisme.

Japanners gesticht zijn en zengemeenschappen die door ‘moderne’ boeddhisten bestierd worden. Eerstgenoemde is gericht op uitvoeren van culturele rituelen en het behoud van de Japanse cultuur. De uitvoering van uitvaarten nemen bijvoorbeeld een prominente plek in binnen het Japanse boeddhisme²⁵. Westerse gemeenschappen daartegenover kennen als kernactiviteit de beoefening van meditatie waarbij de deelnemers aan *zazen* doen. Voor Japanse lekenboeddhisten in Amerika is dit een verwaarloosbare activiteit die in veel mindere mate voorkomt. Senryo Asai en Duncan Ryuken schrijven daarom van *Zazenless Zen* als ze het over Japanse boeddhisten in het westen hebben. Ook op economisch vlak wordt dit verschil zichtbaar; traditionele zenboeddhisten verdienen hun geld grotendeels door het ontplooiën van culturele activiteiten en begeleiden van uitvaarten terwijl moderne zenboeddhisten geld derven uit de meditatieklassen, zenretraites en verschaffen van boeken over zen (Asai & Ryuken 1999, 29).

Het *Two Buddhism*-onderscheid tussen ‘immigrant’ en ‘bekeerling’, ging wellicht op voor de eerste generatie boeddhisten die zich nestelden in Europa. Die tweedeling is nu achterhaald. Een onderscheid op basis van ‘geleefde religie’ en religieuze opvattingen is passender om erachter te komen hoe het boeddhisme zich in het westen heeft gevormd. Op basis daarvan is een onderscheid tussen ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten geschikter om verschillen inzichtelijk te maken tussen boeddhisten die in het westen leven. Dit zijn echter geen statische definities want binnen beide groepen deden en zullen zich ontwikkelingen voordoen. Ze dienen als ideaaltypes waaruit beide groepen vergeleken met elkaar kunnen worden. In de volgende paragraaf zal dieper ingegaan worden op de verschillen in denkwijze, praxis en andere opvattingen die er zijn tussen ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten in het westen.

2.3.3. New western Buddhism vs Asian traditional Buddhism

Baumann maakt inzichtelijk dat er grofweg twee type boeddhisten zijn in het westen. Eenzelfde onderscheid maakt socioloog Coleman. Hij spreekt van ‘nieuwe boeddhisten’ en ‘traditionele boeddhisten’ en alhoewel zij vergelijkbare doelen nastreven, het bereiken van ‘verlichting’ of het verminderen van lijden, is de weg daarnaartoe heel verschillend (Coleman 2002, 12). In het restant van dit hoofdstuk zal aan de hand van het boek van Coleman (*The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*), een aantal verschillen tussen deze twee groepen beschreven worden. Verschillen in opvattingen worden benoemd (monnik-leek en omgang met gender) en verschillen in de ‘geleefde religie’ (meditatie, rituelen en eclecticisme).

²⁵ In hoofdstuk vier wordt hier uitvoeriger op teruggekomen. In Japan worden boeddhistische tempels veelal onderhouden door de inkomsten die voortvloeien uit het organiseren van uitvaarten vanuit de tempels.

Opvattingen: Monnik-leek & omgang gender

In het ‘traditioneel boeddhisme’ wordt sterk onderscheid gemaakt tussen monniken en leken. Eerstgenoemden hebben veel aanzien in Azië en worden daardoor als heilige behandeld. Dat respect genieten ze omdat ze hun leven wijden aan dat ene doel: ‘verlicht raken’ (loskomen van het lijden). Voor leken is dit doel niet realistisch. Ze houden zich bezig met het doen van goede verdienste om wellicht in latere levens ‘verlichting’ te bereiken. Dat verschilt met de opvatting die ‘nieuwe boeddhisten’ hebben ²⁶. Persoonlijke ‘verlichting’ zien zij als iets dat iedereen kan bereiken, zowel monniken als leken (Coleman 2002, 13). Een ander verschil betreft de rol van vrouwen binnen de *sangha*’s. De traditionele monastieke traditie wordt van oudsher gedomineerd door mannen. Vrouwen werden vaak geweerd uit kloosters en als er al vrouwelijke gemeenschappen waren, dan vielen die onder het gezag van mannen. Vrouwen spelen daardoor vaak de tweede viool in het Aziatische traditionele boeddhisme. Dit staat haaks op de opvattingen van westerse boeddhisten. Zij hebben een sterke hang naar gendergelijkheid. Mannen en vrouwen trekken samen op. Een groeiende groep vrouwen geeft bovendien leiding binnen de centra en geniet hetzelfde aanzien als mannelijke leraren. Een ontwikkeling die je zelden ziet in Azië (Coleman 2002, 15-16). Het sterke onderscheid tussen monnik-leek in de traditionele traditie en de hiërarchische relatie die hieruit voortvloeit, conflicteert met westerse waarden als democratie en gelijkheid. Desalniettemin is er binnen diverse stromingen van het boeddhisme een zekere adoratie voor de Aziatische leraren waar te nemen. Maar het is altijd een spanningsveld tussen de hiërarchische (autoritaire) leraren enerzijds en anderzijds de westerse waarden van gelijkheid en democratie.

Praktijken: meditatie, rituelen en eclecticisme

Een ander verschil dat al meerdere keren aangestipt is, is de wijdverbreidheid van meditatie binnen westerse *sangha*’s. Een overgrote meerderheid van moderne boeddhisten geeft aan dat meditaties de belangrijkste activiteit is binnen hun gemeenschap. Beoefenaars van vipassana doen bijvoorbeeld aan concentratiemeditatie en inzichtmeditatie (Coleman 2002, 111). Dit gebeurt veelvuldig in groepsverband, maar het is ook gebruikelijk dat beoefenaars thuis een plek ingeruimd hebben om dit te doen (Coleman 2002, 14). Bovendien zijn er regelmatig zogenaamde ‘meditatieretrites’ die soms weekenden tot weken kunnen duren. Leken binnen het traditionele theravada-boeddhisme (waar vipassana toegerekend wordt) daarentegen doen zelden aan meditatie. Het uitvoeren van meditatie wordt gezien als een iets waar je getraind in moet zijn en daardoor beter overgelaten kan worden aan monniken. Voor leken is het bijwonen van een ritueel of het offeren van voedsel, eten en geld aan het klooster een beter alternatief om goede verdienste (*merit*) op te bouwen (Wallace 2002, 36-37). Rituele praktijken daarentegen tref je aan bij zowel westerse- als traditionele boeddhisten. Ze hebben het doel om de

²⁶ Later in deze paragraaf kan het zijn dat ik spreek van ‘moderne boeddhisten’ of ‘nieuwe boeddhisten’. Ik bedoel er hetzelfde mee; het boeddhisme zoals dat gepraktiseerd wordt door westerlingen in het Westen.

gemeenschap te binden, emoties te delen en dienen vaak als een scharnierpunt om bepaalde handelingen te markeren²⁷. Traditionele boeddhisten voeren deze rituelen uit met het idee dat het hen goed karma oplevert en hun wedergeboorte bevordert. Deze gedachte leeft minder onder westerse boeddhisten. Het uitvoeren van rituelen en ceremonies zijn vaak onderdeel van de mediatieve praktijken. Het verrichten van het ritueel is op zichzelf al het doel: dat kent een diepe intrinsieke waarde (Coleman 2002, 97).

Tot slot kenmerkt het boeddhisme in het westen zich door haar eclecticisme. Alhoewel (Aziatische) leraren meestal één specifieke boeddhistische stroming aanhangen, gaan ze eclecticisch te werk. Een zenleraar kan net zo gemakkelijk een boodschap uit de theravada-traditie overnemen om vervolgens een inzicht uit de psychologie aan de studenten te onderrichten. In Aziatische boeddhistische landen is vaak één traditie (theravada, mahayana of vajrayana) dominant. Dit eclecticisme zorgt er tegelijkertijd voor dat een boeddhist in het westen zijn ‘geleefde religie’ combineert met praktijken die voortvloeien uit bijvoorbeeld het christendom (Coleman 2002, 16).

²⁷ Bijvoorbeeld het ritueel waarbij offergaven aangeboden worden aan de Boeddha. Of het uitvoeren van het ritueel van een soetra-zingen bij een graf van iemand die overleden is. Deze handelingen, de uitgevoerde rituelen, markeren handeling (het offeren) of een gebeurtenis (iemand overlijden).

2.4. Conclusie

Het boeddhisme is in pakweg twee eeuwen tijd onderdeel gaan uitmaken van het religieuze spectrum in het westen. Het waren in eerste instantie de intellectuelen die het boeddhisme als object van studie zagen. Uit ontevredenheid met het christendom werd de *dharma* door hen steeds meer gezien als een beter alternatief omdat het wél te verenigen was met de wetenschap. Voor Romantici was het oosten eerder een ‘exotisch’ en ‘mysterieus’ geheim. In een zoektocht naar spirituele en verborgen waarheden stuitte de theosofen op het boeddhisme.

Het boeddhisme kreeg de predikaten opgelegd van rationeel, filosofisch en psychologisch. Het werd gezien als a-dogmatisch en gefilterd, van wat ze in het westen noemde, bijgelovige elementen. Door de komst van Aziatische leraren naar het westen begin 20^e eeuw, nam de interesse voor het boeddhisme toe. Dit kwam tot uitdrukking in de *beat generation*, de *zenboom* en de groeiende belangstelling voor het Tibetaans boeddhisme. Het uitvoeren van meditatie werd vanaf deze tijd de kernactiviteit binnen de *sangha*'s. Steeds meer kreeg een ‘moderne’ vorm van boeddhisme gestalte. Mede door de historische ontwikkelingen (*discourses of modernity*) als: protestants christendom, wetenschappelijk rationalisme en de Romantiek. Met name het aanpassingsvermogen van (Aziatische) leraren om de *dharma* aan te passen aan de verschillende doelgroepen (lees: discoursen) is kenmerkend geweest voor de verspreiding van het boeddhisme.

Tegelijkertijd kwamen vanaf de jaren 70 ook groepen Aziatische immigranten naar het westen. Hun geleefde religie, met nadruk op ritueel en behoud van de cultuur, was anders dan dat van de westerlingen. Omdat de geleefde religie en verschil in opvattingen groot is tussen beide, is het legitiem om te spreken van *Two Buddhisms*. De Aziatische boeddhisten in het westen worden gekwalificeerd als ‘traditionele boeddhisten’ en de nieuwe westerse boeddhisten worden aangeduid als ‘moderne boeddhisten’. In het vervolg van deze scriptie zal dit onderscheid aangehouden worden. De term ‘traditioneel’ is wellicht misleidend. Deze groep begeeft zich net als de ‘moderne’ boeddhisten in de huidige postmoderne tijd en zijn daardoor ook aan verandering onderhevig. Deze definities worden dus gehanteerd om een vergelijking te kunnen maken, maar moeten niet benaderd worden als statische begrippen. Het volgende hoofdstuk zal nader inzoomen op de aanwezigheid van ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhistische groepen in Nederland.

Hoofdstuk 3: Boeddhisme in Nederland

3.1. Inleiding

Schrijver Simon Vestdijk (1898-1971) voorspelde in 1947 in een bundel essays, getiteld *De toekomst der religie*, dat het christendom passé zou zijn in Europa en dat boeddhisme de nieuwe religie zou worden van het westen. Het boeddhisme en de wetenschap (het discours van het wetenschappelijke rationalisme) waren in zijn optiek beter te verenigen dan het christelijke geloof (Poorthuis & Salemink 2009, 263). Vestdijk zijn voorspelling was gewaagd; Nederland had immers midden 19^e eeuw pas voor het eerst kennisgemaakt met het boeddhisme. Daarnaast was de Nederlandse samenleving altijd sterk beïnvloedt door de christelijke traditie. Waar baseerde Vestdijk deze uitspraak op en is die uitgekomen? Dit hoofdstuk wil nader inzoomen op de vorming van het Nederlandse ‘Polderboeddhisme’ of ‘Tulpenboeddhisme²⁸’. In hoofdstuk 3.2 wordt de receptiegeschiedenis van het boeddhisme in Nederland beschreven. Ook de ‘discourses of modernity’, zoals beschreven in het vorige hoofdstuk, zijn van invloed geweest op de ontstaansgeschiedenis van het boeddhisme in Nederland. De periode voor de Tweede Wereldoorlog kenmerkte zich met name door de bestudering van het boeddhisme. Terwijl de periode daarna men zich meer toelegt op de praktische beoefening en de institutionalisering van het boeddhisme. Hoofdstuk 3.3 wil kijken naar de aantallen boeddhisten in ons land, de twee groepen die we daarin onderscheiden en hoe deze beide vorm geven aan hun geleefde religie in Nederland (hoofdstuk 3.4)

Opmerking vooraf

Het is ‘magertjes’ gesteld met de (wetenschappelijke) literatuur die gepubliceerd is over het ‘Polderboeddhisme’ (Den Boer 2013). Voor de ontstaansgeschiedenis van het boeddhisme in Nederland wordt gebruik gemaakt van het overzichtswerk *Lotus in de Lage Landen* (2008) dat geschreven is door theoloog Marcel Poorthuis en historicus Theo Salemink. Het artikel van Jacques den Boer, *Tulpenboeddhisme – hoe het boeddhisme in Nederland wortel schoot* (2018), zal gebruikt worden om de institutionalisering van het Boeddhisme in Nederland te beschrijven. De studie *Zin in Zen Zen – de aantrekkingskracht van zen in Nederland en België* (2003) van religiewetenschapper Christa Anbeek, wordt gebruikt om te omschrijven hoe zen in Nederland voet aan de grond kreeg.

²⁸ De Dalai Lama sprak van het ‘tulpenboeddhisme’ toen hij Nederland bezocht in 1990.

3.2. Ontstaansgeschiedenis boeddhisme in Nederland (vanaf de Tweede Wereldoorlog)

De Boeddha is tot aan de 19^e eeuw een vaag begrip die geplaatst wordt binnen een breder palet van ‘oosterse religies’ waarbinnen confucianisme en hindoeïsme ook opgenomen werden. Diverse groepen (theosofen, kunstenaar, protestanten, katholieken en wetenschappers) gaan zich naar verloop van tijd bezighouden met deze ‘nieuwe ontdekking’ en laten zich dan wel positief, dan wel negatief uit over het boeddhisme. Heel summier zal beschreven worden hoe het boeddhisme in Nederland voor de Tweede Wereldoorlog ontvangen werd. De nadruk in dit hoofdstuk ligt met name op de periode na de Tweede Wereldoorlog als het boeddhisme meer aanhangers krijgt.

Voor de Tweede Wereldoorlog

Onder invloed van de Romantiek, waren het de vrijzinnige protestanten die in Nederland de eerste belangstelling toonde voor de oosterse religies ²⁹. In Leiden werd in de 19^e eeuw de leerstoel Sanskriet opgericht als uiting van een meer wetenschappelijke interesse voor het boeddhisme ³⁰. Het discours van het protestantisme en het wetenschappelijk rationalisme, waar in het vorige hoofdstuk over geschreven is, kwam sterk terug in de manier waarop wetenschappers het boeddhisme benaderde ³¹. De *dharmā* werd immers vergeleken met het christendom en veel van de wetenschappers zagen het boeddhisme als een religie die beter in overeenstemming te brengen was met de ratio (Poorthuis & Salemink 2009, 57). Aan de oppervlakte van deze boodschap doorklonk kritiek op de dogmatische en geïnstitutionaliseerde christelijke kerken van die tijd.

Het discours van de Romantiek was te herleiden tot de Theosofische beweging die ook tentakels in Nederland had. Deze beweging diende als een katalysator die de interesse voor het boeddhisme en hindoeïsme begin 20^e eeuw flink aanwakkerde (Poorthuis & Salemink 2009, 87). Uit een fascinatie voor het oosten en alles wat daarmee samenhang, trokken bovendien de eerste Nederlanders naar Azië. Zoals Frans Bergendahl (1885-1915), die de eerste Nederlandse *bhikkhu* (monnik) werd in 1906. Op Ceylon (Sri-Lanka) werd hij ingewijd als monnik (Den Boer 2018).

²⁹ Zo publiceerde de Friese predikant Joast Hiddes Halbertsma (1789-1869) in 1843 de brochure *Het Boeddhisme en zijn stichter*. In dit werk bestudeerde hij het Sankriet en de etymologische verbanden daarmee met het Nederlands. De tekst was niet theologisch van aard alhoewel hij in bepaalde passages wel schreef over enkele overeenkomsten tussen het christendom en het boeddhisme. Dat betekende echter niet dat ze gelijk waren aan elkaar. Het boeddhisme sloeg hij lager aan dan het christendom (Poorthuis & Salemink 2009, 21-24).

³⁰ Hendrik Kern (1833-1917) bekleedde deze functie. In Leiden is het ‘Instituut Kern’ opgericht: <https://www.universiteitleiden.nl/geesteswetenschappen/instituut-kern>

³¹ Het Tibetaans Boeddhisme werd vergeleken met het Rooms-Katholicisme. Monniken, nonnen, rituelen, wierrook, processies; er waren veel overeenkomsten concludeerden de wetenschappers (Poorthuis & Salemink 2009, 55).

In tegenstelling tot de eerdergenoemde wetenschappers en theosofen verleenden protestanten en katholieken een negatieve connotatie toe aan het woord ‘oosters’. Met name op het ‘mystieke karakter’ van het boeddhisme hadden zij het nodige aan te merken. Bekend theoloog en oprichter van de Vrije Universiteit, Abraham Kuyper, sprak derhalve van het ‘Aziatische gevaar’ dat een gevaarlijke aantrekkingskracht op christenen zou hebben ³² (Kuyper 1898, 17). Katholieken hielden zich in eerste instantie nauwelijks bezig met het opkomende boeddhisme in Europa. Als er al over het boeddhisme geschreven werd, zoals in het katholieke missietijdschrift *De Katholieke Missiën* gebeurde, dan werden aanhangers van de *dharma* als primitief, gewelddadig en angstaanjagend afgeschilderd (Poorthuis & Salemink 2009, 197-203).

Na de Tweede Wereldoorlog

Net zoals in de rest van Europa ontstaat in de vijftiger jaren in Nederland een nieuwe jongerencultuur met een sterk verlangen om los te komen van de tradities en conventies van eerdere generaties. Ze waren individualistischer en ontwikkelden een hang naar het oosten die aangewakkerd werd door de populaire (pop)cultuur³³. ‘Oosters denken’ was niet enkel mee voorbehouden aan ‘oosterlingen’, maar werd steeds meer gezien als iets dat ‘verborgen’ zat in westerlingen zelf. Kortom: als een essentieel onderdeel van ieders identiteit: “Het oosters denken was onmisbaar voor de weg naar binnen, om jezelf te ontdekken” (Poorthuis & Salemink 2009, 251). Voor theoloog Arend Th. Van Leeuwen (1918-1993) was de interesse in het boeddhisme niet verwonderlijk. Het ontkerstende westen was in een crisis beland en al zoekende uitgekomen bij het boeddhisme dat in de 19^e eeuw al mensen wist te ‘verlichten’ (Poorthuis & Salemink 2009, 277). Andere theologen, met name die van protestantse huize, stelden dat het boeddhisme radicaal anders was dan het christendom en dat laatstgenoemde altijd superieur zou zijn aan het boeddhisme ³⁴. Katholieke theologen waren positiever gestemd over het boeddhisme en vonden dat

³² Veel (protestantse) predikanten waren kritisch op het boeddhisme. In 1905 was het de gereformeerde theoloog en kerkhistoricus Harm Bouwman (1863-1933) die fel van leer trok tegen het boeddhisme. Het was een reactie op de anarchistische predikant Louis Bähler die even daarvoor zijn bewondering uitsprak over het boeddhisme. Bouwman sprak in een rede, gehouden aan de Theologische Universiteit Kampen, dat het christendom het boeddhisme als pseudoreligie op alle fronten overtrof. Wat hem betreft was er geen enkel verwantschap tussen het boeddhisme en het christendom (Poorthuis & Salemink 2009, 119-124). Bij latere theologen als Johan Bavinck (1895-1964) en zendeling Hendrik Kraemer (1888-1965) hoorde je in hun kritiek op het boeddhisme, indirect kritiek op de katholieke kerk. Het brengen van offers zoals in de oosterse religies gebeurde vergeleken protestantse theologen met de katholieken die hetzelfde deden om daarmee het gebrek van hun ‘goede werken’ te maskeren. Deze polemische houding tussen de protestanten en katholieken heeft tot de Tweede Wereldoorlog bepaald hoe over het boeddhisme gedacht werd (Poorthuis & Salemink 2009, 231).

³³ Zanger Bob Dylan schreef het nummer *The Times They Are a-Changin’* waarin hij zong over de oude starre tradities van de voorgaande generaties. Maar ook *The Beatles* lieten zich inspireren door het oosten en gingen naar India om daar een meditatie retraite te volgen.

³⁴ Theoloog Hendrik Kraemer wijdde in 1963 een hoofdstuk over het boeddhisme in het overzicht *Godsdiensten en culturen*. Hij bekritiseerde de mensen die spraken over een verwantschap tussen alle religies. Het christendom was in zijn ogen namelijk verheven boven alle andere religies. De katholieke theoloog en godsdienstwetenschapper H. van Straelen (1903-2004) keerde zich tegen het in zijn ogen ‘modieuze belangstelling voor oosterse religies’. Hij schreef diverse boeken over dit thema waarin hij deze ontwikkeling duidde als een

ze wél gelijkwaardig aan elkaar waren. Voorbeelden hiervan vinden we in de jaren 70 terug. Later meer daarover.

Beoefening boeddhisme

In 1949 richtte de Nederlandse boeddhist M.A Spruitenber-Dwars (1882-1976) de *Nederlands Buddhistische Vriendenkring* op. Iedere zaterdag kwamen sympathisanten bij elkaar om een lezing bij te wonen van een monnik en experimenteerden ze met verschillende meditatievormen. Spuitenburg gaf in 1962 het stokje over aan Ernst Verwaal (1926-1994). Verwaal was zenboeddhist en eind jaren vijftig, begin jaren 60, schreef hij diverse boeken over zen ³⁵. Hij was daarnaast de grondlegger van het eerste boeddhistische blad in Nederland, *De Samenspraak*. Als beoefenaar van zen liet hij vooraanstaande zenmeesters overkomen zoals Kosho Otani Roshi en D.T. Suzuki (Den Boer 2018). De eerste Nederlandse boeddhisten dompelen zich vanaf de jaren 60 dan ook onder in de zentraditie. Illustratief zijn de televisiebeelden uit de jaren 60 die in het Stedelijk Museum in Amsterdam tijdens een tentoonstelling werden getoond. Op deze beelden zag men Suzuki een meditatie in Nederland begeleiden. Tijdens die meditatie corrigeerde hij deelnemers die verslapte door hen met een stok aan te tikken (Yashobodhi 2006, 13). In 1968 werd de eerste zengemeenschap in Amersfoort geopend: *Zenkring*, die tot op de dag van vandaag bestaat (Den Boer 2018).

Katholieken zagen *de dharma* bovendien steeds meer als inspiratiebron. Er werd gekozen voor dialoog in plaats van polemieken. De katholieke cultuurpsycholoog Han Fortmann (1912-1970) zag het boeddhisme als bron die het katholicisme niet alleen kon aanvullen maar ook kon vernieuwen (Poorthuis & Salemink 2009, 305). Dit zorgde ervoor dat in de jaren 70 en 80 in diverse kloosters zen beoefend werd. In 1973 werd het eerste zenweekend in centrum De Tiltenberg van de Graalbeweging gehouden. In de loop der jaren werden in de kloosters bovendien steeds vaker meerdaagse meditatie sessies gehouden (Poorthuis & Salemink 2009, 319-320).

Langzamerhand werd Nederland bekend met andere boeddhistische stromingen. Het bezoek van de Dalai Lama in 1973 zorgde voor een kennismaking met het Tibetaanse Boeddhisme. In datzelfde jaar werd bovendien de eerste boeddhistische tempel geopend: de Thaise theravada-tempel in Waalwijk (Den Boer 2018). In het kielzog hiervan doken verschillende groeperingen op in Nederland. Enerzijds kwam dat door de komst van Aziatische leraren (Thich Nhat Hanh, Taisen Deshimaru, Maezumi Roshi). Anderzijds door de reizen die de veel jongvolwassenen maakten naar Azië of populaire centra in andere delen van de wereld. Enkele van deze Nederlanders kregen transmissie van hun leraren om in Nederland

manier die mensen aangrepen om de ontstane leegte op te vullen die door de ingezette secularisatie was ontstaan (Poorthuis & Salemink 2009, 302-303).

³⁵ *Oosters bloemschikken, studie in Zen* (1958) of *Wijzen naar de maan, een benadering van Zen* (1964)

boeddhistische centra op te richten. Zoals Anton Tenkei Coppens (1949) die tot op de dag van vandaag leraar is in Zen River Tempel te Uithuizen. Zo ontmoette hij in Los Angeles Maezumi Roshi en zijn opvolger Genpo Roshi³⁶. Tenkei Coppens werd leerling van Genpo totdat hij in 1996 de dharma-transmissie ontving en naar Nederland trok om daar Zen River te openen (Anbeek 2003, 54). Een ander voorbeeld is de Amerikaanse Paula Koolkin- De Wijs die met haar man Matti de ‘hippiereis’ maakte naar India, Afghanistan en Nepal. In 1972 kwamen ze in contact met de Tibetaanse lama’s Thubten Yeshe en Zopa Rinpoche. Uit deze ontmoetingen ontstond het Maitreya Instituut in 1979 (Den Boer 2018).

Om de verschillende groeperingen onder één noemer te brengen werd in 1978 de ‘Boeddhistische Unie Nederland’(BUN) opgericht. Vandaag de dag zijn er circa 50 groeperingen aangesloten. Bovendien hebben sommige van deze groeperingen diverse *sangha*’s die weer verspreid zijn over meerdere steden. Verder zijn er vandaag de dag boeddhistische tempels die gerund worden door Chinese, Sri-Lankaanse, Vietnamese en Thaise boeddhisten³⁷. Rond het jaar 2000 werd de Boeddhistische Omroep Stichting opgericht (BOS) die in 2016 weer werd opgeheven. Enkele programma’s zijn tegenwoordig ondergebracht bij de KRO-NCRV³⁸.

³⁶ Nico Tydeman (1942), oprichter van Zencentrum Amsterdam volgde in de jaren 80 zentraining bij Thich Nhat Hanh en kreeg in 1999 ook van Genpo Roshi transmissie.

³⁷ -*He Hua Tempel* in Amsterdam en *Longquan Tempel* in Utrecht (Chinees)
-*Mahamevnawa Tempel* in Nederhorst den Berg (Sri-Lanka)
-*Van Hanh Pagode* in Almere (Vietnamees)
-*Wat Buddha Parami* in Musselkanaal, *Wat Phra Dhammakaya* in Afferden en *Buddharama tempel* in Waalwijk (Thais)

³⁸ Online kan je www.Bodhity.nl vinden. Dit is een platform die ooit ontstond uit de BOS. Bodhi is nu een online platform die content plaatst over het Boeddhisme in Nederland.

3.3. Aantal boeddhisten in Nederland (moderne westerse en traditionele Aziatische boeddhisten)

Tot op heden heeft Simon Vestdijk niet gelijk gekregen met zijn uitspraak dat het boeddhisme de grootste religie zou worden in het westen. In Nederland is het boeddhisme tegenwoordig wél de derde religie en neemt het aantal boeddhisten de laatste decennia toe. Het is echter lastig gebleken om tot een juiste schatting te komen.

De eerste cijfers

Een volkstelling uit 1971 telde 900 Nederlandse boeddhisten. Dit aantal zou rond 1988 zijn gestegen tot 2000 'autochtone' boeddhisten en met nog eens 2000 'geïnteresseerden'. Daarnaast waren er 12.600 boeddhisten van Aziatische herkomst (Poorthuis & Salemink 2009, 329). Victor J. van Gemert telde in 1990 in zijn studie *Boeddhisme in Nederland* 40 centra. 11 groeperingen hielden zich bezig met vajrayana, 10 met zen, 6 met theravada en 9 waren 'algemeen' van aard. Verder waren er vier Aziatische *sangha's* afkomstig uit: Thailand, Japan, China en Vietnam. Van Gemert schatte het totale aantal op 16.600 waarvan niet meer dan 4000 van Nederlandse afkomst. De helft van die 4000 deed dit in ongeorganiseerd verband (Van Gemert 1990, 345-550).

Het aantal boeddhisten werd de afgelopen jaren in meerdere onderzoeken geschat. De studie *Geloven in het publieke domein* kwam tot het aantal van 170.000. Daarvan zouden 100.000 'moderne boeddhisten' zijn en 70.000 tot de 'traditionele Aziatische' gemeenschappen behoren (WRR 2006, 134). De Boeddhistische Unie schatte in 2004 het aantal boeddhisten nog op 250.000³⁹. Deze aantallen zouden gebaseerd zijn op een 'concrete telling' ,uitgevoerd door de Boeddhistische Omroep Stichting (BOS). Op basis van deze cijfers concludeerde het onderzoek *God in Nederland* (2006) dat 4 procent van de mensen boven de 18 jaar oud zich het meest aangetrokken voelden tot het boeddhisme. Wat neerkomt op een half miljoen Nederlanders. Bovenstaande onderzoeken beroepen zich allemaal op diezelfde cijfers van de BOS. Wetenschappers uitten in 2008 kritiek op de in hun ogen overdreven hoge schattingen. Ze zouden zijn aangedikt ter rechtvaardiging voor het oprichten van een boeddhistische zuil met eigen zorgverzekering, geestelijke verzorgers, hospices, universitaire opleidingen en basisscholen (Weseman 2008). Volgens het Kaski waren de definities te ruim en werden schattingen van het aantal traditionele boeddhistische Aziaten in Nederland te hoog ingeschat⁴⁰. De BUN ging er bijvoorbeeld vanuit dat 80 procent van de Chinezen in Nederland boeddhist zou zijn, terwijl het SCP in een ander onderzoek dit aantal op 13 procent schatte (Kaski 2012, 16-17).

³⁹ Van die 250.000 boeddhisten waren er 150.000 'moderne' en 100.000 'traditionele' boeddhisten.

⁴⁰ Het Kaski is een expertisecentrum die onderzoek doen naar religie en samenleving. Het Kaski is onderdeel van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit

In deze wirwar van cijfers zijn er grofweg drie groepen van elkaar te onderscheiden. De eerste groep bestaat uit de traditionele gemeenschappen die gevormd zijn door immigranten uit Aziatische landen. De tweede zijn de leken-*sangha*'s met mensen die vaak op latere leeftijd het boeddhisme zijn gaan bestuderen en beoefenen. Tot slot heb je een groep van individuele beoefenaars. Het komen tot een nauwkeurige raming van het aantal boeddhisten in Nederland is lastig. Boeddhisten staan niet zoals veel christenen geregistreerd bij een kerk of een parochie. Veel traditionele en leken-*sangha*'s zijn bijvoorbeeld wél aangesloten bij de BUN. Tegelijkertijd zijn er diverse groepen en individuen die op zichzelf staan⁴¹. Rapporten gaan er bovendien vanuit dat individuen, die zich aangetrokken voelen tot het boeddhisme, zichzelf misschien wel boeddhist noemen, maar niet aangesloten zijn bij een *sangha*. Dat maakt het lastig om tot een juiste inschatting te komen (Kaski 2012, 15). De essentiële vraag die hier ook terugkomt is: wanneer ben je een boeddhist? Ook in Nederland kennen we de eerder genoemde *bookstore Buddhists* of *night-stand Buddhists*. Deze mensen participeren in diverse (meditatie)centra, soms zeer intensief, maar noemen zichzelf geen boeddhist. Rekenen we *bookstore Buddhists* en *night-stand Buddhists* tot aanhangers van het boeddhisme? Kortom; diverse factoren maken het lastig om tot een nauwkeurige schatting te komen van het aantal boeddhisten in Nederland.

De aantallen

Het Kaski deed in 2012 onderzoek naar de BUN en kwam met nieuwe schattingen van het aantal boeddhisten. Zij telde 325 lokale *sangha*'s en zij schatte dat er tussen de 97.500-425.000 boeddhisten in Nederland zouden zijn (Kaski 2012, 16-19). Schattingen van de BUN geven blijk van 57.500 boeddhisten in Nederland (Hoek 2014). Dit aantal is onder te verdelen in twee groepen:

- 39.500 boeddhisten uit de 'traditionele' gemeenschappen die gevormd zijn door immigranten uit Aziatische landen. Hun wortels liggen in de volgende landen:
 - China (15.000)
 - Thailand (14.700)
 - Vietnam (3200)
 - Japan (2600)
 - Overige landen (4000)
- 18.000 'moderne' Nederlandse (leken) boeddhisten.
 - 16.000 zijn aangesloten bij een *sangha* of een boeddhistische organisatie
 - 2000 individuele boeddhisten die niet zijn aangesloten bij een boeddhistische organisatie

⁴¹ Ik heb bijvoorbeeld een Birmese monnik geïnterviewd die leiding geeft aan de Birmese gemeenschap in Nederland. Bij deze gemeenschap zijn ongeveer 50 mensen aangesloten zei de monnik.

Ondanks de uiteenlopende schattingen kan wel geconcludeerd worden dat vanaf 1971 meer en meer mensen zichzelf boeddhist zijn gaan noemen in Nederland. In de volgende paragraaf zal tot slot beschreven worden wat de kenmerken zijn van dit 'Polderboeddhisme' en wat mogelijke verklaringen zijn voor de toegenomen populariteit.

3.4. Kenmerken van het ‘Tulpenboeddhisme’

Deze laatste paragraaf zal tot slot enkele kenmerken van het ‘Tulpenboeddhisme’ beschrijven. Daarbij zullen eerste enkele redenen de revue passeren die de toegenomen populariteit van het boeddhisme proberen te verklaren. Vervolgens wordt beschreven hoe ‘moderne’ en ‘traditionele’ boeddhisten in Nederland vorm geven aan hun religie.

De stijging van het aantal boeddhisten in Nederland heeft meerdere oorzaken. Uiteraard heeft de komst van boeddhistische immigranten bijgedragen aan die toename. Daarnaast kan de populariteit die het boeddhisme in Nederland geniet, verklaard worden door het religieuze en spirituele gat dat ontstond door de afnemende interesse voor het christendom. Dat betekent volgens Christa Anbeek, die onderzoek deed naar de aantrekkingskracht van zenboeddhisme in Nederland, niet dat mensen ‘klaar’ zijn met religie. Volgens Anbeek zijn mensen onverminderd religieus en zoeken ze naar ervaringen en een vorm van zingeving. Daardoor komen nieuwe religieuze stromingen in beeld waaronder het zenboeddhisme (Anbeek 2003, 183). Anbeek stelt dat twee begrippen bepalend zijn voor hoe men tegenwoordig invulling geeft aan zijn of haar religieus welbevinden: individualisering en ont-traditionalisering. Hoogleraar godsdienstwetenschappen Ria Kloppenborg ziet dat het boeddhisme juist daarom mensen aanspreekt. Het legt de verantwoordelijkheid bij de persoon zelf (individualisering). Daarmee breekt het met de traditionele verbanden (ont-traditionalisering) waarbij de kerk van bovenaf regels oplegt aan de mensen (Poorthuis & Salemink 2009, 337-338). De toegenomen interesse voor het boeddhisme valt daarnaast te verklaren door de hang naar ‘alternatieve religiositeit’. Die ook wel de ‘spiritual turn’ of ‘spiritual revolution’ is gaan heten. Daarin gaat de postmoderne mens op zoek naar zijn eigen spiritualiteit, naar het ‘diepste zijn’ (Knippenberg 2018, 416 ; Heelas & Woodhead 2005). Voor hen is het boeddhisme onderdeel van een breder eclectisch religieus en filosofisch denkkader. Het is onderdeel van een *life-style* die zorgt voor zelfontplooiing en eveneens een therapeutische functie heeft. In Nederland zijn vijftig therapeuten die het boeddhisme verbinden met hun werkzaamheden. Bovendien zie je het boeddhisme terugkomen in de managementliteratuur; het zou de productiviteit van de werknemer verhogen (Poorthuis & Salemink 2009, 354-355).

Voor een substantiële groep is het boeddhisme een *levensbeschouwing sui generis*. Naar schatting is dat het geval voor de eerder genoemde 57.500 mensen. Hoe geven de twee typen boeddhisten vorm aan hun ‘geleefde religie’?

'Moderne' boeddhisten

Het gros van deze boeddhisten is pas op latere leeftijd in aanraking gekomen met het boeddhisme. Zij sluiten zij zich aan bij zogeheten leken-*sangha's*. In deze gemeenschappen staat de beoefening van meditatie centraal (Wiering 2016, 379)⁴². Deze groepen halen hun inspiratie uit andere (boeddhistische) religies. Het eerdergenoemde eclecticisme komt sterkt terug bij de moderne boeddhisten⁴³ (Yashobodhi 2006, 16-17, 27). De *sangha's* zijn doorgaans losjes georganiseerd en toegankelijk voor nieuwkomers. Daarnaast trekken mannen en vrouwen samen op, in tegenstelling tot Japan waar vrouwen en mannen van elkaar gescheiden worden (Anbeek 2003, 194). Verder is een geïndividualiseerde religiestijl kenmerkend voor het zenpad, aldus Anbeek. Het individu heeft keuzevrijheid en de eigen beleving staat centraal, ook in de wijze waarop ze met leefregels omgaan. Ze zijn vaak wars van regels die van buitenaf worden opgelegd. Individuen kiezen doorgaans leefregels die ze zelf herformuleren zodat ze er goed mee uit de voeten kunnen (Anbeek 2003, 179). Dat betekent echter niet dat er geen waarde gehecht wordt aan de traditie. Men buigt voor het Boeddhabeeld en soetra's worden gezamenlijk gereciteerd. Met rituelen is men daarentegen terughoudend, omdat ze 'vervreemdend' kunnen werken en mensen in sommige gevallen herinneren aan christelijke gebruiken. De uitgevoerde rituelen worden gezien als oefening in aandacht (Anbeek 2003, 109, 112). Zenrituelen worden zodoende aangepast aan de Nederlandse context. Soetra's worden naar het Nederlands vertaald en soms op muziek gezet. Ook hier vindt men de geïndividualiseerde religiestijl terug: "Veranderingen worden naar eigen inzicht en smaak doorgevoerd" (Anbeek 2003, 180). Meer seculiere vormen van boeddhisme, naar voorbeeld van de eerder genoemde Stephen Batchelor, zie je voorts in Nederland. Onderzoeker Jelle Wiering bestudeerde twee van dit soort *sangha's* in Utrecht: het Diamantwegboeddhisme (Tibetaans) en een zengemeenschap. Beide verklaarden niet-religieus te zijn en het was daardoor goed in overeenstemming te brengen met de wetenschap⁴⁴. De 'niet-religieuze-claim' vond hij echter paradoxaal met wat hij aantrof in de *sangha's*: het altaar dat hij zag in de ruimtes, het buigen daarvoor of de goden die in de soetra's bezongen worden; allen voorbeelden van religieus gedrag (Wiering 2016, 383). Ondanks het gegeven dat de leden hun niet-religieuszijn benadrukken, lijken hun gedragingen wel degelijk religieus van aard te zijn. Wiering stelt daarmee dat in een seculiere context als Nederland, het boeddhisme in dit geval zich niet voordoet als religieus. Maar dat men dit als een soort van *coping*-mechanisme moet zien, zodat zij zichzelf staande kunnen houden in het seculiere Nederland (Wiering 2016, 386).

⁴² Jelle Wiering participeerde drie maanden lang bij twee *sangha's* in Utrecht: Diamantweg boeddhisme en een zengemeenschap in Utrecht. Hij hield acht diepte-interviews met mensen die aangesloten waren bij deze gemeenschappen. Zij verklaarden allemaal dat de meditatie de kern vormde van hun boeddhist-zijn.

⁴³ Nico Tydeman beschrijft hoe hij werken van andere mystici als Jan van der Kruis, Teresa van Avila en Etty Hillseum gebruikt. Ook de vedische geschriften en de Bhavagad Gita uit de Hindoeïstische traditie gebruikt hij in zijn onderricht.

⁴⁴ Vooraf bij bijeenkomsten van het Diamantwegboeddhisme wordt voor de meditatie kort een toelichting gegeven wat het boeddhisme inhoudt. Daar wordt expliciet meerdere keren benadrukt dat het boeddhisme geen religie is (Wiering 2016, 376). Zelf heb ik deze *sangha* ook bezocht en hoorde ik deze claim ook een aantal keer voorbijkomen.

'Traditionele' boeddhisten

Over de traditionele boeddhistische gemeenschappen in Nederland is niet zoveel bekend. Qua aantallen vormen ze een substantiële groep maar zijn ze minder zichtbaar dan de 'moderne boeddhisten' (Yashobodhi 2006, 15). Voor hen is boeddhisme onderdeel van hun cultureel erfgoed. Boeddhistische feestdagen worden dan ook uitgebreid gevierd en rituelen en folklore zijn voor hen manieren om vorm te geven aan hun 'geleefde religie'. Meditatie is iets wat ze grotendeels overlaten aan de monniken, zij zijn namelijk 'de eenvoudig gelovigen' die door offeren van voedsel of het bijwonen van ritueel, uiting geven aan hun religie. In Nederland zijn Thaise, Chinese, Vietnamese en Sri-Lankaanse tempels gevestigd. Daarnaast is de Birmese gemeenschap bezig om een tempel te creëren in Nederland⁴⁵.

⁴⁵ Dit is mij verteld door de monnik die leiding geeft aan de Birmese gemeenschap.

3.5. Conclusie

Onder invloed van de Romantiek en het toenemende wetenschappelijke rationalisme gingen Nederlanders zich vanaf de 19^e eeuw bezighouden met het boeddhisme. Voor wetenschappers was het boeddhisme een nieuwe wetenschappelijke ontdekking waarbij de teksten uit het Sankriet bestudeerd werden. Vrijzinnige christenen vergeleken Boeddha met Jezus en voor theosofen was de *dharma* een nieuwe bron van inspiratie. Het boeddhisme stond haaks op de, in hun ogen, doorgeslagen materiële westerse samenleving. De ‘discourses of modernity’ zie je in meer of mindere mate dus ook terug in de manier waarop het boeddhisme een aantrekkelijk alternatief wist te zijn voor verschillende geledingen binnen de Nederlandse samenleving.

Vanaf 1945 neemt de kennis van het boeddhisme toe en beginnen langzamerhand de eerste boeddhisten zich toe te leggen op de beoefening. Terwijl de ontzuiling vanaf de jaren 60 in wordt gezet en de kerken langzamerhand leeglopen neemt de populariteit van het boeddhisme toe. Tegenwoordig is het de derde grootste religie van Nederland. Het boeddhisme bevredigt de religieuze behoefte die mensen nog steeds hebben (Anbeek, 2003).

Het is lastig gebleken om tot een adequate schatting te komen van het aantal boeddhisten in Nederland. Wél kunnen de twee eerdergenoemde boeddhistische groepen, moderne en traditionele boeddhisten, van elkaar onderscheiden worden. ‘Moderne’ boeddhisten vormen ongeveer de helft van de 60.000 boeddhisten in Nederland. Meditatie is de belangrijkste bezigheid en rituelen worden vaak aangepast aan de Nederlandse context. De andere 30.000 zijn de ‘traditionele’ boeddhisten die afgelopen decennia vanuit Azië naar Nederland kwamen. Niet meditatie maar het uitvoeren van rituelen staat meer centraal in de manier waarop zij hun religie praktiseren. Geconcludeerd kan worden dat beide groepen anders vormgeven aan hun geleefde religie. Later in dit onderzoek zal onderzocht worden of die verschillen ook zichtbaar worden in de manier waarop beide groepen hun uitvaarten organiseren. In het volgende hoofdstuk zal de focus daarom verlegd worden naar het hoofdonderwerp van deze scriptie: uitvaarten.

Hoofdstuk 4: Traditionele boeddhistische uitvaartpraktijken

4.1. Inleiding

Toen de jonge prins Siddhartha Gautama voor de eerste keren in zijn leven buiten de paleisdeuren trad, zag hij een lijk op straat liggen. Deze confrontatie met de dood bracht existentiële vragen en angsten bij hem teweeg, omdat hij realiseerde dat hij op een dag ook die dode man zou kunnen zijn. Na jaren van omzwervingen zag hij de ‘dingen zoals ze waren’ en werd Siddhartha de Boeddha waardoor hij zonder angst zijn vergankelijkheid onder ogen kon komen ⁴⁶. De dood was hij daarmee ontstegen. Dit onderwerp is altijd één van de centrale thema's geweest binnen het boeddhisme en heeft vanaf het vroege begin bijgedragen aan de verspreiding van de *dharma* in Azië. Mensen grepen het boeddhisme aan omdat de monniken hen heel precies voorschreven wat er moest gebeuren bij het overlijden. Nabestaanden werd verteld welke handelingen ze moesten treffen om een ‘succesvolle dood’ van hun geliefde te bewerkstelligen. In Azië worden boeddhistische monniken dan ook gezien als de uitvaartspecialisten bij uitstek (Ladwig & Williams 2012, 1).

Ogenschijnlijk zou men verwachten dat de dood niet écht als een thema gezien zou worden binnen het boeddhisme, aangezien zij geloven in een (eindeloze) cyclus van wedergeboortes. Maar het tegenovergestelde is waar; het feit dat je sterft en weer terugkomt in de eindeloze cycli van leven en dood wordt als beangstigend en zeer onplezierig gezien. Het idee wedergeboren te worden als dier of in de hel, is benauwend. Het menselijke leven wordt dan ook als zeer waardevol gezien omdat het een goede uitgangspositie biedt voor een betere wedergeboorte en wellicht zelfs *nirwana* (Blum 2004, 203). Dit hoofdstuk wil inzichtelijk maken wat boeddhisten, en hun omgeving, in de laatste stadia van hun leven doen om ervoor te zorgen dat een ‘goede wedergeboorte’ gerealiseerd wordt. Enerzijds is dat iets waar de stervende zelf voor heeft gezorgd door goede verdienste te hebben opgebouwd, anderzijds spelen de nabestaanden een grote rol. Hier vanuit werden strategieën ontwikkeld om controle uit te oefenen op het stervensproces (Stone 2005, 60-65)⁴⁷. De doden en de levenden blijven na het sterven innig met elkaar verbonden; ze zijn van invloed op elkaars welbehagen (Ladwig & Williams 2012, 5).

Om dit te illustreren is gekozen om de uitvaartpraktijken van drie traditionele Aziatische boeddhistische landen te beschrijven, die elk één van de drie grote stromingen representeren: Thailand (theravada),

⁴⁶ Boeddha betekent ‘hij die verlicht is/hij die ontwaakt is’.

⁴⁷ Zie de bijdrage ‘‘Death’’ uit 2005 geschreven door Jacqueline Stone. Zij beschrijft, wat zij noemt, diverse strategieën die uitgevoerd moeten worden om een ‘goede wedergeboorte’ te bewerkstelligen. In het restant van dit hoofdstuk zullen die aan bod komen. Enkele van deze strategieën zijn: verzamelen van goed *merit*, uitvoeren rituelen, rust creëren om de stervende heen en de verleende bijstand van de boeddhistische experts.

Japan (zen) en Tibet (vajrayana). Dit hoofdstuk wil de drie stadia rondom het overlijden in kaart brengen: het moment naar het sterven toe (1), het moment van sterven en de uitvaart die daarop volgt (2), en de periode na de uitvaart (3). De overlijdensperiode wordt daardoor op chronologische wijze beschreven waarbij de nadruk ligt op de handelingen en gebruiken die plaatsvinden gedurende deze periode. Daarbij wordt, met het oog op de komende hoofdstukken, extra aandacht besteed aan de rituelen die rondom het sterven uitgevoerd worden en de wijze waarop de nabestaanden omgaan met het overlijden van een dierbare. De inzichten die dit hoofdstuk opleveren zorgen voor de nodige achtergrond om in een later stadium de Nederlandse situatie onder de loep te nemen en met elkaar te kunnen vergelijken.

Tot slot staat voorop dat het niet de intentie is om te spreken van dé Thaise of dé Tibetaans uitvaart. Dit zou namelijk de diversiteit aan boeddhistische uitvaartpraktijken te kort doen. Bovendien moet men zich realiseren dat uitvaarten zowel als in Azië als in het westen aan verandering onderhevig zijn.

4.2. Thailand (theravada-boeddhisme)

De oude geschriften in het Pali, waaruit de theravada-traditie rijkelijk put, kennen geen kant-en-klare teksten die voorschrijven hoe een theravada-uitvaart dient te worden uitgevoerd. Desalniettemin kennen ze een duidelijke structuur met eigen gebruiken en rituelen (Langer 2012, 21,39). Ze zijn bijvoorbeeld minder uitgebreid dan een Japanse uitvaart, die dadelijk beschreven wordt. Om in kaart te brengen hoe een begrafenis in het theravada-traditie eruitziet zal nader ingezoomd worden op een Thaise uitvaart ⁴⁸. Het stervensproces wordt eerst beschreven om vervolgens diverse rituelen uit te leggen die *merit* opleveren (*pamsukūla* en *Abhidhamma chanting*). Gedurende de hele uitvaartperiode wordt op allerlei manieren *merit* verzameld en blijven de levenden en doden ook na het sterven met elkaar in contact (zie: Holt 2007 & Ladwig 2007).

Het stervensproces

Leven en sterven zijn thema's die volgens de theravada-traditie horen bij de vergankelijkheid van het leven. Ze zijn als golven die aanspoelen om vervolgens weer opgenomen te worden in de zee; beide zijn natuurlijke processen (Holt 2007, 326). Dat betekent echter niet dat als iemand sterft dit geruisloos aan de gemeenschap voorbijgaat. Veel waarde wordt gehecht aan goede stervenszorg zoals dat beschreven staat in oude bronnen ⁴⁹. Als iemand op het punt staat te overlijden verblijft men idealiter in zijn of haar eigen huis en zit de naaste familie aan het bed ⁵⁰. Zij moeten voor rust zorgen en de stervende herinneringen aan zijn of haar best begaande daden in het leven ⁵¹. Het is bovendien bevorderlijk, om als het moment van sterven nabij is, religieuze woorden in het oor van de stervende te fluisteren. Zoals

⁴⁸Je hebt verschillende 'typen van overlijden'. Je spreekt van een 'normale' dood als je overlijdt door ouderdom. Maar als iemand omkomt door een ongeval, zelfmoord pleegt of er vindt een miskraam plaats, dan spreken ze van de 'onvoorzienne dood' waardoor enkele gebruiken wat aangepast moeten worden (zie: Terwiel 2012, 258-260 & Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 5). In deze paragraaf beschrijf ik de uitvaart die volgt op een 'normale dood'. Verder heb ik gekozen voor Thailand omdat ik met een monnik uit een Thais klooster gesproken heb voor dit onderzoek. Derhalve is het relevant om te beschrijven vanuit de literatuur hoe een 'traditionele Thaise uitvaart' eruitziet. Benadrukt moet worden dat ik niet claim dé theravada-uitvaart te beschrijven. Ik probeer enigszins op overzichtelijke wijze in kaart te brengen, door data uit verschillende artikelen bij elkaar te brengen, hoe de 'doorsnee' uitvaart er ongeveer uitziet. Het is daarnaast goed om te benadrukken dat de volgorde van de handelingen kan verschillen per uitvaart. Daarnaast gebruik ik ook artikelen die praxis beschrijven uit omliggende theravada-landen: Laos, Cambodja, Sri-Lanka en Mynamar. Ook hier verschillen de gebruiken van regio tot regio met elkaar maar ik hoofdlijnen lijken deze uitvaarten op elkaar en hanteren ze dezelfde rituelen voor dezelfde doeleinden. Vandaar dat ik ze relevant vindt om te noemen omdat ze de inhoud van deze paragraaf ondersteunen.

⁴⁹ Oude Pali-teksten beschrijven diverse verhalen waarin de Boeddha-zelf mensen bezocht die op het punt stonden om te overlijden. Een bekend verhaal in therevada-landen is dat de Boeddha de uitvaart bijwoonde van een sekswerker. Daar hield hij een preek voor de aanwezigen (Wijayaratna 1997, 110.). Zie daarnaast artikel The Buddha's funeral (Strong 2007, 32-59) waarin de *Mahāparinirvāṇa sūtra* ontleed wordt. Deze soetra dient als een soort van 'model' die gebruikt wordt, door monniken en later ook leken, om de uitvaart mee aan te kleden.

⁵⁰ Het wordt als onwenselijk gezien om ergens anders te sterven dan thuis. De geest zou hier onrustig van worden.

⁵¹ Dat zijn in dit geval daden die veel goede verdienste opleveren. Voor een man is dat bijvoorbeeld als hij bepaalde religieuze ceremonies heeft bijgewoond. Voor een vrouw zijn dat bijvoorbeeld de keren dat ze voedsel gaf aan het klooster of het moment dat een zoon van haar het klooster introk. Het is bovendien bevorderlijk om als het moment van sterven nabij is, wat religieuze woorden in het oor van de stervende te fluisteren (Terwiel 2012, 248).

het noemen van de Drie Juwelen of het herhalen van het woord *arahant*⁵². Het idee is dat als de stervende aan deze positieve zaken denkt, het bevorderlijk is voor zijn *merit* waardoor zijn wedergeboorte ‘plezieriger’ uitvalt (Terwiel 2012, 248). Eenmaal gestoven is het beheersen van het verdriet, in het bijzijn van de overledene, noodzaak. Het tonen van emoties maakt het voor de overledene moeilijker om dit leven los te laten en verder te gaan (Terwiel 2012, 248). Binnen de theravada-traditie is de overtuiging dat na het sterven de overledene vrijwel direct wedergeboren wordt (Ladwig & Williams 2012, 3).

Vervolgens wordt een begrafenisondernemer geregeld die samen met de familie het lichaam op rituele wijze gaat wassen⁵³. Het gaat hier niet zozeer om het reinigen van het lichaam, het is eerder het brengen van een laatste eer en heeft als doel om barrières weg te nemen tussen de levenden en de overledene. Terwijl de levenden het lichaam wassen vragen ze om vergiffenis van eventuele ruzies of ergernissen die er waren (Terwiel 2012, 249). In de mond van de overledene wordt een muntje geplaatst die hem of haar een oversteek naar de ‘andere wereld’ verschaft. Verder wordt een wollen draad gesponnen die de handen, voeten en de nek van de overledene met elkaar verbindt. Terwijl deze handeling plaatsvindt spreekt de begrafenisondernemer een Pali-formule uit die de gestorvene moet bevrijden van de drie sterkste relaties die hij of zij kent: de band met de kinderen, met de echtgenoot en met rijkdom (Terwiel 2012, 249). Daarnaast wordt een bloem geplaatst in de handen van de overledene⁵⁴ (Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 6-7).

Diezelfde avond wordt een wake gehouden waarbij monniken zijn uitgenodigd⁵⁵. Zij houden een preek, voeren een aantal *chantings* uit en reciteren teksten uit de *abhidhamma*⁵⁶. Tegelijkertijd wordt er rekening gehouden met de overledene; zijn aanwezige geest moet niet in een onrustige gemoedstoestand terechtkomen. Hij krijgt daarom eten voorgeschoteld en als de monniken komen wordt er op de kist geklopt om de overledene te informeren van hun aanwezigheid (Terwiel 2012, 249). Het lichaam blijft vervolgens 7 dagen in huis. Aangenomen wordt dat de geest dan definitief uit het lichaam is vertrokken en wacht om herboren te worden.

⁵² *Arahant* is een persoon die nirwana bereikt heeft. Een persoon die verlost is uit de cyclus van leven en sterven.

⁵³ De familieleden die de meest hechte band hebben met de overledene schenken water over de handen en voeten van de gestorvene. De andere aanwezige nabestaanden sprenkelen alleen water over de handen (Terwiel 2012, 249).

⁵⁴ Een kaars en wierrook komt ook voor.

⁵⁵ Dit hangt wel af van de sociale klasse waartoe je behoort. Als je arm bent dan wordt je vaak op de dag van de uitvaart gecremeerd. Als je vermogender bent dan is een periode van zeven dagen het meest ideale. Overleden monniken worden soms pas maanden na hun overlijden gecremeerd. Het lichaam van de Thaise monnik Khruba Siwichai werd tussen 1938-1946 bewaard voordat het gecremeerd werd (Keyes 2000, 125).

⁵⁶ Het reciteren van de *Abhidhamma* betekent dat de eerste regels van de zeven boeken van de Abhidhamma Piṭaka voorgelezen worden. Dit is een oude canonieke tekst die samen met de Vinaya- en Sutta Pitaka de Tiptaka vormt (dit is Sanskriet en betekent ‘drie manden’). Omdat de gehele Abhidhamma uit meer dan 2000 pagina’s bestaat worden slechts een aantal zinnen gelezen. Het kan ook zijn dat dit ritueel op de dag van de uitvaart wordt uitgevoerd.

Merit verzamelen

Op de dag van de uitvaart verzamelt men zich bij het huis van de overledene waar de ceremonie buiten plaatsvindt ⁵⁷. De kist wordt daar naartoe verplaatst en één van de aanwezige monniken houdt een overdenking waarna hij de aanwezigen vraagt of ze hun toevlucht nemen tot de Drie Juwelen en de Vijf Voorschriften⁵⁸ (Wijyaratna 1997, 109). Dan begint de *pamsukūla*-ceremonie waarbij de familie een monniksmantel namens de overledene overhandigt aan de hoofdmonnik, die het vervolgens over de kist legt ⁵⁹. Deze rite komt voort uit de gebruiken van de eerste generatie van rondtrekkende monniken. Bij de begraafplaatsen raapten ze stukken stof bij elkaar ⁶⁰. Hiermee impliceerden ze onthecht te zijn van het lichaam en de wereld. Dit werd later aangepast omdat nabestaanden dit ongemakkelijk vonden. Sindsdien bieden zijzelf de monniken een stuk stof aan (Wijyaratna 1997, 112). Tot 1940 werd een wit kleed aangeboden bij de uitvaarten. Dit is vervangen door een oranje monniksmantel. Het symboliseert de veranderende rol van de monniken in de Thaise samenleving. Ooit waren zij degenen die onreine voden bij elkaar raapten, nu zijn ze de ontvangers ⁶¹ (Chirapravati 2012). Het idee is dat ze hiermee goede verdienste overdragen aan de overledene. Tegelijkertijd maakt het de nabestaanden bewust van hun eigen vergankelijkheid (Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 12). Het doorgeven van *merit* wordt vervolgens gesymboliseerd door het ritueel waarin familieleden water in een mok schenken totdat het overstroomt. Dit wordt begeleid door het reciteren van diverse Pali-*chantings* en biedt een familielid verzamelde goederen aan de monniken⁶². Het uitnodigen van de monniken, de donaties die leken aan de monniken geven, het aanhoren van de *dharmataalk* en het uitvoeren van diverse rituelen hebben als doel om goede verdienste te verzamelen voor de overledene en voor de nabestaanden. Het is ook gebruikelijk om aan het eind van de ceremonie de opgedane verdienste te delen met alle bestaande wezens (Langer 2012, 29-31). Daarna vertrekken ze naar de begraafplaats waar de crematie plaatsvindt.

Eenmaal aangekomen bij de begraafplaats wordt de kist geplaatst tussen een opgebouwde brandstapel met daartussenin allerlei persoonlijke eigendommen⁶³. Terwijl een leek de stapel aansteekt, zingen de

⁵⁷ Een begrafenisceremonie vindt nooit in het huis van de overledene plaats maar altijd in de buitenlucht. De kist wordt voor de monniken geplaatst en daarachter zitten de aanwezigen op matjes op de grond. (Zie deze fotoreportage van een uitvaart in Thailand: <https://mattowensrees.wordpress.com/2015/01/31/rituals-and-traditions-at-a-funeral-in-thailand-the-culture-explained-with-over-60-photos/>) (Rees 2015).

⁵⁸ Dit allemaal gaat gepaard met diverse recitaties en *chantings* (zie: (Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 10-11).

⁵⁹ In eerdere tijden werd het nog om het lichaam gewikkeld.

⁶⁰ Stukken stof die in sommige gevallen van de lijken werden gehaald (Chirapravati 2012, 82).

⁶¹ Zie artikel van Chirapravati hierover. Zij legt uit hoe dit ritueel symbool staat voor de het feit dat rituelen altijd aangepast worden aan de huidige tijd en omstandigheden. Vanaf midden 20e eeuw lag meer de nadruk op het feit dat monniken ‘zuivere wezens’ waren, waardoor het rapen van voden niet meer voorkwam. Het *pamsukūla*-ritueel is daarom iets aangepast maar heeft nog wel dezelfde betekenis (Chirapravati 2012, 96).

⁶² Meestal is dit geld maar ook het aanbieden van eten kan hieronder verstaan worden.

⁶³ Dit zijn allerlei huishoudelijke zaken: een lamp, olie, messen, medicijnen, lucifers en wat voedingsproducten. Deze verbranden mee met het lichaam. De achterliggende gedachte is dat deze spullen ook verbrand moeten worden, zodat de gestorvene zijn weg kan vervolgen en niet vasthoudt aan deze aardse zaken (Terwijl 2012, 253-254).

aanwezige monniken diverse gedeeltes uit de *Abhidhamma* met het idee dat de ziel zijn weg kan vervolgen⁶⁴ (Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 13). Als het vuur gedoofd is worden de overgebleven botjes verzameld in twee urnen: één voor de tempel en het overige gedeelte wordt in de rivier uitgestrooid⁶⁵. Als het een rijke familie betreft worden er de dagen na de crematie korte diensten gehouden in aanwezigheid van monniken. Speciale diensten worden dan vervolgens op de 7^e, 50^e en 100^e dag na het overlijden gehouden⁶⁶.

De levenden en de overledenen blijven ook na het overlijden met elkaar verbonden. Zoals in Sri Lanka waar nabestaanden een medium bezoeken om te vragen of ze nog meer goede verdienste moet doen voor de gestorvene (Holt 2007). Uitvaarten in de theravada-traditie zijn gericht op dit principe: enerzijds zijn alle rituelen en gebruiken gericht op het transfereren van goede verdienste aan de overledene. Anderzijds dragen ze bij aan het eigen welbevinden. Dat betekent echter niet dat de rituelen statisch zijn. Ze zijn aan verandering onderhevig (zoals de *pamsukūla*-ceremonie) en worden aangepast aan de samenleving waarbinnen ze fungeren (Chirapravati 2012, 96). Deze ‘levendige’ band, tussen levenden en overledenen, zien we ook terug bij de Japanners en Tibetanen.

⁶⁴ Een monnik steekt nooit het vuur aan omdat hij dan per abuis diverse insecten mogelijk zou kunnen doden. In Sri-Lanka komen monniken nooit mee naar de uitvaart. Langer beschrijft aan de hand van de gezongen soetra's en de voorgelezen gedeeltes uit de *Abhidhamma* dat de uitvaarten in de theravada-traditie een bricolage zijn. Ze trekt deze conclusie door verschillende uitvaarten (Laos, Sri Lanka, Thailand en Mynamar) en hun gebruik van de *chantings* met elkaar te vergelijken.

⁶⁵ Dit verschilt per familie. Sommige families laten de urn achter op de begraafplaats (Anusarannasasanakiarti & Keyes 1980, 17).

⁶⁶ Idealiter gebeurt dit. Bij veel familie ontbreken de financiële middelen hiervoor.

4.3. Japan (zenboeddhisme)

Alhoewel de populariteit voor het boeddhisme terugloopt in Japan, wordt 90 procent van alle uitvaarten vandaag de dag begeleid door boeddhistische monniken. Tempels derven hun financiën door te uitvaarten te organiseren, door familiegraven te onderhouden en door jaarlijkse herdenkingsdiensten. Derhalve is men gaan spreken van ‘funerary buddhism⁶⁷’ (Rowe 2009, 18). Het ontstaan van dit ‘begrafenisboeddhisme’ werd ingezet vanaf de 10^e eeuw wanneer boeddhistische monniken hele gedetailleerde beschrijvingen van het ‘Zuiver Land-boeddhisme’ verspreidden in populaire verhalen en afbeeldingen ⁶⁸. Daarin schreven ze rituelen voor die op het sterfbed ten uitvoer gebracht moesten worden, die zouden zorgen voor een betere wedergeboorte voor de overledenen, maar ook voor henzelf⁶⁹ (Stone, 2004). Japanners hadden daarnaast het idee dat als dit niet op de juiste manier zou gebeuren, dit zou leiden tot ronddwalende kwade geesten die veel schade zouden aanrichten. Deze rituelen hadden vanaf het begin al een duidelijke functie, omdat ze voorschreven hoe om te moeten gaan met de doden (Wijayaratna 1997, 113).

Het ‘begrafenisboeddhisme’ schoot echt wortel tijdens het bewind van Tokugawa (1600-1868). Dit regime wilde alles wat christelijk was weren uit het land en verplichtte alle onderdanen daarom zich aan te sluiten bij een Japanse tempel ⁷⁰. Deze wetgeving, ‘het danka-systeem’, verplichtte iedereen boeddhist te worden waardoor uitvaarten automatisch boeddhistisch van aard werden. Het functioneerde als een sociale norm waarvan verwacht werd dat families zich hieraan committeerden. Begrafenisrituelen werden hieruit geformaliseerd, geïnstitutionaliseerd en op drie scharniermomenten ten uitvoer gebracht: bij de overlijdensrituelen, jaarlijkse herdenkingsrituelen en vooroudervereringen. Deze werden van generatie op generatie in stand gehouden waardoor ze diep verankerd zitten in de Japanse samenleving (Hur 2014, 240-244).

⁶⁷ Critici kennen aan deze term in sommige gevallen een negatieve betekenis toe. Als dat het boeddhisme daardoor van zijn originele en spirituele kern is ontdaan (zie: Covell 2005, 11-22).

⁶⁸ Het Zuiver Land-Boeddhisme (‘Pure Land budhhism’) of ‘Amitabha-boeddhisme’ is een stroming die veel voorkomt in Oost-Azië. Aanhangers geloven dat ‘verlichting’ moeilijk te bereiken is zonder de hulp van de Amitabha Boeddha. Devotionele praktijken voor Amitahba, zoals het benoemen van zijn naam in mantra’s en gebeden, zouden voor een goede overgang zorgen bij het sterven en je leiden naar het Zuiver Land. Als men zich op het sterfbed richt tot de Amitabha dan is de overtuiging dat de stervende het ‘Zuiver Land’ binnentreedt.

⁶⁹ Denk dan aan de volgende zaken: het offeren van de bloemen en wierrook, het plaatsen van een afbeelding van de Boeddha ergens in de kamer. Welke mantra’s/soetra’s geciteerd moeten worden. Welke teksten er diende te worden gelezen. Maar ook de instructies van de monniken om alleen te denken aan de Amitahba Boeddha. Dit alles valt te scharen onder wat wetenschapper Stone ‘Deathbed rituals’ noemt (Stone, 2004).

⁷⁰ Vanaf 1660 vervaardigde het Tokugawa-regime een wet uit genaamd *tearauke*. Deze wet bepaalde dat de hoofdmonnik van de tempel moest controleren of de mensen wel boeddhistisch waren. Ieder jaar moesten mensen naar de tempel om aantoonbaar te maken aan de monnik dat ze niet-christelijk waren. Werden deze mensen aangemerkt als christen dan werden ze vermoord (Hur 2014, 241).

Zen kent twee grote tradities: Sōtō en Rinzai. Hun funeraire gebruiken zijn nagenoeg hetzelfde en staan gedetailleerd beschreven in oude geschriften⁷¹. Een volledige rituele zen-uitvaart bestaat uit negen *butsuji* (letterlijke betekenis: “negen boeddhistische handelingen”). Maar er zijn ook uitvaarten met zeven, vijf of drie *butsuji*. Dit hangt af van financiële draagkracht van de familie of de grootte van de tempel (Walter 2008, 257). Japanners geloven dat bij het overlijden hun geesten een ‘goede overgang’ kunnen hebben mits de rituelen op de juiste manier uitgevoerd worden en offergaven worden gebracht aan de voorouders. Alhoewel Japanners de voorgeschreven *soetra*’s en gereciteerde teksten vaak niet begrijpen, hechten ze veel waarde aan de juiste uitvoering van deze rituelen. Omdat anders de geest van de overledene blijft ronddwalen en misfortuin veroorzaakt binnen de familie (Walter 2008, 248). Alhoewel iedere stroming binnen het Japans-boeddhisme zijn eigen tradities en lokale gebruiken kent, is de structuur van alle boeddhistische uitvaarten min of meer hetzelfde ⁷² (Walter 2008 248). Deze uitvaarten kennen de volgende vier stadia: De inleidende fase (1), de *jukai*-ceremonie (2), het begeleiden van de overledene naar ‘de andere wereld’ (3) en het overdragen van de opgedane verdienste (4) (Walter 2008, 260-274).

De inleidende fase

Zodra de persoon is overleden wordt de monnik er bijgehaald en reciteert hij een *soetra* aan het sterfbed. Dit ‘kussensoetra’ verwelkomt de Boeddha en heeft als doel dat de recitatie de overledene ritueel zuivert. Vervolgens wordt het lichaam gewassen wederom met het idee om het lichaam ritueel te zuiveren en om het gereed te maken voor een fijne ‘verlichte bestemming⁷³’. Na het wassen wordt het corpus gehuld in witte kleding. Hetgeen symbool staat voor de laatste pelgrimsreis die afgelegd gaat worden (Borup 2008, 257). Dezelfde dag houdt de familie een nachtwake die ingeleid wordt door één of twee priesters. Zij reciteren *soetra*’s, houden misschien een korte overdenking en eindigen met *chantings*⁷⁴. Daarnaast creëren nabestaanden een altaar door op een tafel wierrook, bloemen, fruit, en een foto van de overledene te plaatsen. De hele nacht lang bevinden de familieleden zich bij de overledene. Dit doen ze om hun respect te betuigen, te contempleren op de dood en om kwade geesten te weren⁷⁵ (Borup 2008, 258). De ochtend erop vindt de uitvaart plaats.

⁷¹ Rinzai: *Shōsōrin shingi* die samengesteld is door Mujaku Dōchu (1653-1744). Soto: *Danshinto sōgiho*. Naarmate de tijd vorderde werden deze instructies ook complexer. Veel van deze teksten zijn lastig te begrijpen (Zie: Walter 2008, 279-281)

⁷² Zelfs per tempel of per monnik konden de praxis verschillen (Hur 2014, 247). Grote stromingen in het Japans-boeddhisme zijn bijvoorbeeld: Tendai, Shingon, Jōdō, Zen, Shin en Nichiren.

⁷³ Japanners houden verschillende ideeën na op het leven na de dood. Veel van hen geloven dat ze na de dood het ‘Zuiver Land’ binnentreden. Nabestaanden blijven in contact met de overledene door het boeddhistische altaar dat thuisstaat. Het zuiveren van het lichaam heet overigens *yukan*.

⁷⁴ Engelse vertaling voor in het Nederlandse woord ‘zingen’.

⁷⁵ Het zingen van *soetra*’s het aanbieden van offergaven (zoals wierrook) heeft ook de functie om ‘boeddhistische geesten’ tevreden te stellen, ze te bedanken en om daarmee weer goede verdienste te verzamelen.

Jukai-ceremonie

Om te zorgen dat de overledene een veilige transitie doormaakt naar het ‘Zuiver Land’ (of welke ‘plek’ dan ook) vindt bij aanvang van de uitvaart de *jukai*-ceremonie plaats. De overledene wordt gedurende dit ritueel gewijd als monnik of non. De priester sprenkelt water over het lichaam en scheert vervolgens op rituele wijze een stuk van het hoofdhaar af. Beide handelingen zijn symbolisch en hebben het doel om de overledene te zuiveren zodat hij of zij de ‘verlichte staat’ kan betreden. Vervolgens voeren de familieleden en aanwezige priesters een ‘berouwrecitatie’ uit namens de overledene. Begaande misstappen van de gestorvene worden hierdoor vergeven. Het doen van deze recitatie levert goede verdienste op die overgedragen worden aan de overledene (Walter 2008, 266). Tot slot wordt de gestorvene gewijd als monnik of non door te verklaren dat hij of zij zijn toevlucht neemt tot de Drie krijgt hij zijn boeddhistische naam (*kaimyō*)⁷⁶. Deze naam wordt geschreven op twee overlijdenstabletten (*ihai*) waarvan er één gedurende de uitvaart meegenomen wordt en de ander thuis een plek krijgt bij het gecreëerde altaar waar herdenkingsrituelen gehouden worden ⁷⁷ (Hur 2014, 246).

Het begeleiden van de overledene naar de ‘andere wereld’ (indō)

Alle voorgaande handelingen leiden tot de kern van uitvaart: het begeleiden van de overledene naar de ‘andere wereld’, naar ‘de overkant’. Daarvoor houdt de priester eerst een korte preek in de vorm van een *kōan* om aansluitend met een fakkel in zijn hand een cirkel te draaien een cirkel te draaien ⁷⁸. Het licht van de fakkel wijst de weg door de duisternis en leidt de overledene naar de ‘andere wereld’ (Walter 2008, 267). Terwijl de aanwezigen soetra’s reciteren en één voor één een wierrook offeren vooraan bij de kist, slaakt de monnik een harde kreet. Deze ‘zenschreeuw’ symboliseert het verbreken van alle wereldlijke banden, zodat de overledene zijn weg kan vervolgen (Borup 2008, 260). De kist wordt vervolgens verplaatst naar het crematorium. Daar vindt de slotceremonie plaats waarbij de laatste *soetra*’s gezongen worden, de priester een kort gebed verricht en de nabestaanden nog eenmaal wierrook offeren om definitief afscheid te nemen. Tevens leggen ze bloemen of andere persoonlijke voorwerpen in de kist ⁷⁹ (Borup 2008, 260 ; Gilday & Kenney 2000, 170). Het lichaam wordt daarop gecremeerd⁸⁰. De temperatuur van de crematieovens in Japan is zo ingesteld dat de botten intact blijven. Dit met het oog op het ritueel waarbij de overgebleven botten door de familieleden bij elkaar verzameld kunnen worden. Deze worden meegenomen in urn meegenomen naar. Samen met het tablet (*ihai*) en een foto

⁷⁶ Er wordt veel waarde gehecht aan deze *kaimyo* (naam) omdat de naam bepaald wordt op basis van iemand zijn status. Die wordt dan weer bepaald aan de hand van zijn donaties aan de tempel en zijn sociale status bijvoorbeeld (Williams 2005, 26-32).

⁷⁷ *Ihai* is een soort van naambordje.

⁷⁸ Een *kōan* is een soort van raadsel die boeddhistische leraren vaak geven aan hun leerlingen. Een *kōan* bevat vaak een kernboodschap uit de boeddhistische leer. Bij begrafenissen gaan deze vaak over ‘leven’ en ‘sterven’.

⁷⁹ Dit artikel is geïllustreerd met diverse foto’s en beschrijft de uitvaart op geheel chronologische wijze.

⁸⁰ 99 procent van alle doden wordt gecremeerd in Japan (Rowe 2017, 625).

van de overledene wordt een tijdelijk herdenkingsmonument gerecreëerd (Rowe 2009, 23). Op de begraafplaats wordt in een later stadium de urn bij het (familie)graf bijgezet.

Overdragen van verdiensten

Aangenomen wordt dat de overledene nu in een soort van ‘tussenfase’ terecht is gekomen die bepalend is voor hoe hij of zij terecht komt in een volgend leven. Gedurende deze periode van 49 dagen kan de persoon zelf niets doen om zijn omstandigheden te verbeteren. De nabestaanden daarentegen kunnen door het houden van boeddhistische rituelen hun eigen opgedane goede verdiensten overdragen aan de overledene. In feite helpen ze de overledene een handje door goed *merit* te verzamelen. Daarmee oefenen ze invloed uit op een betere wedergeboorte van de overledene. Gedurende die 49 dagen wordt daarom wekelijks een boeddhistische ceremonie georganiseerd⁸¹. Op de 49^e dag vinden meerdere rituelen plaats en wordt aangenomen dat het proces van wedergeboorte voltooid is. Op de 100^e sterfdag vinden dezelfde rituelen plaats die sterk gekoppeld worden aan de voorouderverering⁸². Deze worden idealiter herhaald 1, 7, 23, 33, 50 en zelfs 100 jaar na dato (Borup 2008, 261).

Concluderend kan gesteld worden dat het ‘begrafenisboeddhisme’ tot stand is gekomen door diverse historische, culturele en maatschappelijke ontwikkelingen. Een groot gedeelte van de mensen is nauwelijks op de hoogte van de betekenis van de rituelen, toch wordt de uiteengezette uitvaartstructuur nog altijd in veel gevallen nageleefd. Deze is religieus van aard maar kent een sterk sociaal karakter waarin rites van familie op familie eeuwenlang worden overgedragen. Onder Japanners leeft nog steeds de opvatting dat de funeraire rituelen essentieel zijn om een goede overgang te realiseren voor hun geliefden. Het verzamelen van goede verdienste is een fenomeen dat gedurende de hele uitvaartperiode een centrale rol inneemt. Of het nou gaat om het wassen van het lichaam, het zingen van talloze soetra’s of de herinneringsdiensten die binnen die 49 dagen gehouden worden; familieleden doen dit allemaal om ‘goed *merit*’ te verzamelen. De rituelen vormen daardoor een brug tussen de levenden en de doden maar hebben ook een psychologische functie. De rituelen zorgen ervoor dat de vrijgekomen rouw gekanaliseerd kan worden. Dat men op een juiste manier om kan gaan met de dood en alle angsten die daarbij komen kijken. Ze zorgen ervoor dat de overlevenden zich kunnen losmaken van de overledene, wetende dat hun geliefde in harmonie voortleeft (Walter 2008, 278).

Het is echter goed om te benadrukken dat samenlevingen veranderen en daardoor ook uitvaarten aan verandering onderhevig zijn. Ook in Japan vinden er diverse modernisering plaats met betrekking tot

⁸¹ Denk dan aan het reciteren van enkele soetra’s en het offeren van wierrook.

⁸² De Japanners geloven dat de geest van de overledene, na de 49 dagen, getransformeerd is en opgenomen is tot de vooroudergodheden. Zij zijn op hun beurt degene die zorgdragen voor de levenden. (Hur 2014, 251)

de uitvaarten ⁸³ (zie: Rowe 2009, 24-26 & Walter 2008, 276). Een ontwikkeling als individualisering, die de uitvaarten in het westen sterk beïnvloed heeft, zie je ook terug bij Japanse uitvaarten. Het draait tegenwoordig meer om wie het individu was dan dat het gaat over de familie waar hij of zij deel van uit maakt. Dit werkt ook door in de keuzevrijheid van Japanse individuen die bijvoorbeeld kiezen voor een *direct funeral*; geen boeddhistische priesters die komen spreken en lange rituelen uitvoeren maar een uitvaart in intieme kring (Inoue 2012, 124-127). Voorbeelden als deze maken inzichtelijk dat uitvaarten geen statische gebeurtenissen zijn, maar veranderen door de tijdsgeest en de heersende culturele normen en waarden. Dat is zo in het westen, maar zeker ook in Azië en in boeddhistische landen als Japan, Thailand en Tibet.

⁸³ De uitvaarten zijn veel korter dan dat ze vroeger waren bijvoorbeeld. De wake wordt in veel gevallen niet meer thuis gehouden en de *jukai* wordt in sommige gevallen uitgevoerd door een parttime priester en in sommige gevallen zelfs door een taperecorder (Covell 2008, 293-324). Veel commerciële bedrijven nemen daarnaast taken over van de tempel tegenwoordig.

4.4. Tibetanen (vajrayana-boeddhisme)

In het westen is het Tibetaans Boeddhisme en het thema sterven onlosmakelijk verbonden geraakt met het ‘Tibetaans Dodenboek’ (*Bardö T’ödröl*). De tekst die tussen de 14^e en 15^e eeuw werd samengesteld vergaarde internationale bekendheid toen het door een Amerikaan in 1927 naar het Engels vertaald werd⁸⁴. Acht vertalingen volgde, diverse documentaires verschenen en toneelstukken namen het boek als uitgangspunt (Rowe 2017, 623). Deze *Bardö T’ödröl*, die ontstaat is van belangrijke boeddhistische concepten en rituelen en bovendien geschreven is in westerse protestantse taal, is voor McMahan het voorbeeld van ‘Buddhist Modernism’ (McMahan 2008). In tegenstelling tot wat men in het westen aanneemt wordt de *Bardö T’ödröl* in veel gevallen helemaal niet gebruikt voor een Tibetaanse uitvaart. Rituelen en teksten worden uit andere bronnen geraadpleegd.

In het slot van dit hoofdstuk zal daarom de aandacht gericht worden op de praktijken zoals ze die kennen binnen het vajrayana-boeddhisme⁸⁵. De opvattingen en gebruiken van Tibetaanse boeddhisten rond het sterven worden hier beschreven⁸⁶. Met Tibetanen wordt een geografisch (en cultureel) gebied bedoeld waaronder inwoners van Onafhankelijk Tibet, Nepalezen, Bhutanezen en regio’s in het noorden van India⁸⁷. Als eerste wordt de aanloop naar het overlijden beschreven. Vervolgens de wijze waarop de monnik *powa* gaat uitvoeren om de overledene door de *bar-do*, de overgangsfase (of tussenfase) tussen overlijden en wedergeboorte, te begeleiden⁸⁸. Tot slot wordt één van de vijf manieren van lijkbezorging beschreven zoals gepraktiseerd in het Tibetaans boeddhisme: de luchtbegrafenis.

Voor het overlijden

De periode voorafgaand aan het sterven wordt door Tibetanen gezien als zeer belangrijk omdat het bepalend kan zijn voor het volgende leven. Als het sterven nadert is het noodzakelijk dat de familieleden voor een rustige atmosfeer zorgen waardoor de stervende zijn gehechtheden kan loslaten. De familie wordt dan ook op het hart gedrukt om niet te huilen omdat de stervende anders ‘onrustig sterft’ en daardoor een ‘mindere wedergeboorte’ tegemoet treedt⁸⁹. De familie geeft de stervende in sommige gevallen ook ‘gezegende pillen⁹⁰’ (Gouin 2010, 12-13). De lama of spiritueel leider voegt zich bij de stervende en begeleidt het bewustzijn van de overledene (*nam shes*) op een zo rustig mogelijk manier

⁸⁴ De Amerikaan Walter Yeeling Evans-Wentz (1878-1965) vertaalde het.

⁸⁵ Ook wel ‘Diamantweg-’ of ‘Tantrisch-boeddhisme’ genoemd.

⁸⁶ Wederom moet de lezer zich ervan bewust zijn dat de gebruiken per regio of per lama kunnen verschillen. Ik probeer in deze paragraaf een overzicht te geven van hoe grosso modo een Tibetaanse uitvaart verloopt.

⁸⁷ In 1959 viel China Tibet binnen. Sindsdien is er een politiek conflict tussen beide.

⁸⁸ Deze heeft als doel om op rituele wijze de ‘zonden’ (christelijke term) van de overledene weg te nemen, zodat de diverse stadia van de *bar-do* (drie in totaal) goed verlopen waardoor de hij of zij een ‘goede wedergeboorte’ tegemoet gaat.

⁸⁹ Bij een ‘slechte’ wedergeboorte bevind je je in de drie lagere rijken (als dier, hongerige geest of in de hel). Als je een ‘goede wedergeboorte’ kent dan kom je in één van de drie hogere rijken terecht (mens, half-God of als een volwaardige God).

⁹⁰ Ook met het idee dat de stervende hierdoor beschermt wordt tegen een ‘mindere wedergeboorte’.

door de gevaarlijke *bar-do*-periode heen⁹¹. De lama leest daarom voor uit een *Bardö T'ödröl* of een ander (ritueel) boek⁹². In veel gevallen voert de stervende een meditatie uit die hij of zij kent en denkt de persoon terug aan bepaalde daden die hem goed *merit* hebben opgeleverd⁹³ (Gielen 1997, 97).

Powa (overgang)

Wanneer vastgesteld is dat de persoon overleden is, treden onmiddellijk allerlei processen in werking. Dat de persoon niet meer ademt, betekent echter niet dat zijn bewustzijn is verdwenen. Tibetanen geloven dat een aantal dagen na het sterven nog een 'subtiële adem' diep in het lichaam aanwezig is. Dit proces kan een aantal seconden duren maar gemiddeld duurt dit drie dagen. Een lichaam dat niet ontbindt is voor hen het bewijs dat het bewustzijn nog is verdwenen. De overledene, die in een diepe meditatie is verzonken, mag niet gestoord en aangeraakt worden tijdens dit proces, omdat dit zijn wedergeboorte negatief zou beïnvloeden⁹⁴. De lama is in de tussentijd bezig om *powa* te doen; om het bewustzijn over te brengen naar 'de nieuwe bestemming'⁹⁵. Dit gebeurt door op symbolische wijze het haar rond de fontanel vrij te maken zodat er een opening ontstaat voor de geest om uit het lichaam te treden⁹⁶ (Gouin 2012, 15-18). De lama reciteert gelijktijdig diverse mantra's en roept drie keer de term *hik!* die ervoor moet zorgen dat de opening van het hoofd groter wordt (Gielen 1997, 81). Tegelijkertijd moet de overledene beschermd worden, door het uitvoeren van offerrites, tegen demonische geesten en zichzelf⁹⁷. Hij of zij moet het sterven onder ogen zien en zich niet blijven vastklampen aan dit leven (Gielen 1997, 83). De rug van de gestorvene wordt in sommige gevallen gebroken zodat het hoofd tussen

⁹¹ De lama stelt de stervende gerust door hem bij te staan met adviezen en hem of haar te informeren wat er precies te gebeuren staat.

⁹² Bryan Cuevas schreef een werk over de herkomst van de *Bardö T'ödröl* (Cuevas 2003). Hij beschrijft hoe hij en de andere westerlingen, altijd aangenomen hebben dat hiermee het 'Tibetaans Dodenboek' (de vertaling van Evans-Wentz in 1927) verondersteld werd. In Tibet komt hij echter tot de conclusie dat met *Bardö T'ödröl* niet per definitie één boek bedoeld wordt. Monniken hadden ieder bijvoorbeeld verschillende *Bardö T'ödrö's* waaruit ze voorlazen. Cuevas concludeert dat deze titel eerder staat voor een set aan doctrines en praktijken die verbonden zijn geraakt aan deze titel in de loop der geschiedenis (Cuevas 2003, 211-212).

⁹³ Het artikel van Uwe P. Gielen beschrijft het overlijdensproces van een Tibetaanse Boeddhist die in Ladakh (noord-India) woont. Deze man, Wangchuk Chosphel (een leek), probeert tijdens het sterven een meditatie uit te voeren die hij kent. Daarnaast denkt aan de pelgrimages die hij heeft ondernomen in zijn leven. Het uitvoeren van de meditatie en het denken aan die pelgrimage leveren hem goed *merit* op en vergroten de kans op een 'goede wedergeboorte'.

⁹⁴ Het aanraken zou erg veel pijn doen. Iemand onder zijn middel aanraken zou zelfs kunnen leiden tot een slechte wedergeboorte. Aanraking in een vroeg stadium zou daarnaast ervoor kunnen zorgen dat het bewustzijn te vroeg uit het lichaam treedt, wat slechte gevolgen heeft voor de overledene.

⁹⁵ *Powa* is een speciale techniek die ontwikkeld is om het bewustzijn op vredige wijze over te brengen naar het 'volgende leven' (Cuevas 2003, 70). Als de lama's sterven dan hebben ze geen *powa*-begeleiding nodig. Zij zijn getraind om dat bij zichzelf te doen.

⁹⁶ Als de *powa* niet uitgevoerd wordt is de kans groot dat het bewustzijn op een gegeven moment overgenomen wordt door kwaadwillende geesten.

⁹⁷ De nabestaanden helpen de overledene daarbij door niet te huilen in het bijzijn van de gestorvene. Want als zij huilen ontstaat er verwarring en gaat de geest van de overlevende zich verzetten tegen zijn dood. Dit zou kunnen leiden tot een 'slechte wedergeboorte'.

de knieën rust waardoor het lichaam in een soort foetushouding geplaatst wordt. Dit beschermt het lichaam eveneens tegen demonische geesten (Cuevas 2003, 71).

Het vaststellen van de doodshoroscoop door de astroloog heeft vervolgens prioriteit⁹⁸. De astroloog houdt met allerlei factoren rekening (de geboortedag en tijdstip van overlijden) om te bepalen hoe (welke manier van begraven) en wanneer de uitvaart moet plaatsvinden ⁹⁹. Van deze horoscoop hangt veel af omdat op basis hiervan gekozen gaat worden voor één van de vijf manieren van lijkbezorging (Cuevas 2003, 69-70). De horoscoop bepaalt ook welke nabestaanden de overledene wel en niet mogen aanraken¹⁰⁰. De horoscoop fungeert daarnaast als een raadgever voor de familie; het maakt een inschatting van de wedergeboorte van de stervende. Deze indicatie gebruiken nabestaanden om (extra) acties te ondernemen om goed *merit* te vergaren om zodoende de wedergeboorte positief te kunnen beïnvloeden. In sommige gevallen worden daarom ook ‘zuiveringsrituelen’ uitgevoerd¹⁰¹ (Gouin 2012, 21, 24-26).

Tibetaanse luchtbegrafenis

In het restant van dit hoofdstuk zal de Tibetaanse luchtbegrafenis beschreven worden. Diverse documentaires, verhalen en boeken hebben bijgedragen aan een ‘mythisch’ en ‘exotisch’ beeld van een uitvaart als deze. Wetenschapper Dan Martin stelt echter dat deze manier van lijkbezorging er één is die ontstaan is vanuit praktisch oogpunt en tot op de dag van vandaag daardoor uitgevoerd wordt. Het gros van de grond in het Himalaya-gebergte is niet geschikt om een lichaam te bergen doordat grote delen van het land bevroren zijn en omdat het landschap vooral bestaat uit rotsen. Crematie is bovendien een zeldzaamheid omdat het hout niet geschikt is voor verbanding en als er al hout is wordt dat gebruikt voor het bouwen van huizen. Martin stelt dat een luchtbegrafenis daardoor niet alleen gereduceerd kan worden tot een ‘cultureel’ fenomeen, maar dat deze ook verklaard kunnen worden door historische en milieutechnische factoren (Martin 1996).

⁹⁸ *Powa* is een speciale techniek die ontwikkeld is om het bewustzijn op vredige wijze over te brengen naar het ‘volgende leven’ (Cuevas 2003, 70). Als de lama’s sterven dan hebben ze geen *powa*-begeleiding nodig. Zij zijn getraind om dat bij zichzelf te doen.

⁹⁹ Er zijn vijf manieren waarop er binnen Tibetaans Boeddhisme omgaat met het lichaam van de overledenen. Die symboliseren de vier elementen: begraven (aarde), crematie (vuur), zeemansgraf (water) en luchtbegrafenis (lucht). Monniken worden in sommige gevallen gemummificeerd (Cuevas 2003, 70).

¹⁰⁰ Nabestaanden die hetzelfde geboortjaar als de overledene hebben, worden bijvoorbeeld uitgesloten van de lijkverzorging. Zij mogen de overledene niet aanraken en in sommige gevallen niet aanwezig zijn bij de uitvaart (Gouin 2012, 30).

¹⁰¹ Deze hebben ook tot doel om de overledene aan een ‘betere wedergeboorte’ te helpen.

De uitvaart

Op de dag van de uitvaart stromen de familieleden, monniken en helpers samen in het huis van de overledene¹⁰². Gasten nemen daarnaast eten, geld en wat te drinken mee. Terwijl de nabestaanden mantra's aan het zingen zijn en de goede eigenschappen opsommen van de overledene, voert de monnik een laatste ceremonie uit om de gestorvene door de *bar-do* te begeleiden (Gielen 1997, 84). Dan is het moment daar om het lichaam te verplaatsen. Iedereen in huis wordt onderworpen aan een 'zuiveringsritueel' middels het gezegende water dat de lama over de aanwezigen sprenkelt. Aanwezige dragers lopen nog eenmaal door het huis met wierrook, wat duidt op een zuiveringsritueel¹⁰³ (Gouin 2012, 42). Vervolgens wordt het lichaam simpelweg op de schouders of middels een draagconstructie van bamboe meegenomen. Doorgaans begeleiden monniken dit met het spelen van muziek waarna ze hun weg vervolgen naar de plek waar de luchtbegrafenis plaatsvindt¹⁰⁴.

Aangekomen bij de begraafplaats wordt het lichaam op de buik gelegd (vrouw) of op de rug (man) op een grote platte steen (Rowe 2017, 622). Een rituele specialist (*corpse-cutter*) snijdt het lichaam in stukken zodat roofvogels en andere dieren het lichaam kunnen eten¹⁰⁵. De overgebleven botten en restanten van de hersenen worden vervolgens vermalen met grote stenen tot poeder. Hier worden balletjes van gemaakt die gevoerd worden aan de dieren totdat het hele lichaam is geconsumeerd (Cuevas 2003, 72). De *bar-do*-periode duurt vervolgens maximaal 49 dagen. Omdat in die periode de 'kwade geesten' nog rond kunnen zwerven in de omgeving van de familie, worden tal van rituelen uitgevoerd die deze moeten verdrijven. De familie heeft zich te houden aan de voorgeschreven rituelen rondom het rouwen¹⁰⁶. Idealiter brengen familieleden iedere ochtend en avond een wierrookoffer¹⁰⁷. Wekelijks wordt een grotere ceremonie gehouden met een monnik en in de derde of vierde week, op

¹⁰² De 'helpers' zijn de mannen uit het dorp. Zij dragen het lichaam het huis uit bijvoorbeeld naar de plek waar de laatste rituelen voltrokken worden.

¹⁰³ Een ander voorbeeld van een 'zuiveringsritueel' is dat de aanwezigen een stukje deeg pakken en dat vervolgens over hun lichaam wrijven. Het idee is dat 'de kwade geesten' aan het deeg blijven plakken. Het deeg wordt vervolgens verzameld, uit het huis verwijderd en weggegooid (Gouin 2012, 42).

¹⁰⁴ In sommige gevallen gaan slechts een handvol mensen mee naar de laatste rustplaats, terwijl andere bronnen schrijven dat het hele dorp uitloopt. Sommige verhalen schrijven over de aanwezigheid van vrouwen terwijl andere voorschrijven dat vrouwen thuisblijven. Sommige bronnen schrijven over de uitvoering van een rituele dans terwijl andere verhalen daar niet over reppen. Kortom: het is goed om te beseffen dat de variatie ongekend is met betrekking tot de uitvaarten in het Tibetaans boeddhisme. Om inzicht te krijgen in die verscheidenheid raad ik hoofdstuk 4 van het boek van Margaret Gouin: *Immediately after death* (2012), aan. Zij spreekt niet van een 'luchtbegrafenis' omdat de term in haar ogen obscuur en niet kloppend is. Zij noemt deze methode eerder een 'exposure' (Gouin 2012, 59-60).

¹⁰⁵ Recent verschenen verhalen over Tibetaanse luchtbegrafenissen portretteren deze alsof alleen de roofvogels het vlees van de overledene eten. Dit wordt ondersteund voor de video's en foto's die ze maken van deze dieren. Gouin beschrijft dat dit beeld niet klopt omdat tal van andere dieren ook participeren in het eten van het lichaam. Zoals honden, varkens, vossen, wolven, adelaars, kraaien et cetera (Gouin 2012, 60).

¹⁰⁶ De familieleden moeten hun haren los dragen, mogen geen juwelen dragen of kleding in felle kleuren. Ook zaken als zingen en dansen zijn in deze periode verboden (Cuevas 2003, 72).

¹⁰⁷ Dat heeft te maken met de financiële mogelijkheden van de familie. Sommige families voeren deze rites nog drie dagen na het overlijden uit, terwijl andere families dit zeven weken lang blijven doen.

advies van de astroloog, komen monniken samen in het lokale klooster voor een *merit-making* ceremonie. Daarbij vindt een ritueel waarbij het bewustzijn overgebracht wordt naar een naamkaart¹⁰⁸ van de overledene. Die wordt in een later stadium door de monnik verbrand waarna de *bar-do*-periode voltrokken is: het bewustzijn van de geest is overgegaan naar een ‘nieuw leven’. Dat betekent ook dat de familieleden gereinigd zijn en hun leven weer kunnen oppakken (Cuevas 2003, 75-77).

Concluderend kan gesteld worden dat Tibetaanse boeddhistische uitvaarten twee doelen hebben.

Als eerste om een ‘goede wedergeboorte’ voor de gestorvene te bewerkstelligen. Daarbij helpen de monniken, maar ook familieleden, door de *bar-do* periode heen door rituelen uit te voeren die het *merit* vergroten en daardoor bijdragen aan een ‘prettigere wedergeboorte’. Het is daarbij van belang om de instructies van de monniken en de adviezen van de astroloog in acht te nemen. Ten tweede zijn deze adviezen een vorm van eigenbelang omdat deze de sociale gemeenschap beschermt tegen ‘kwade geesten’.

¹⁰⁸ Die naamkaart heeft de functie om de overledene te helpen. Het idee is dat zijn of haar bewustzijn ‘zoekende is’. De naamkaart fungeert nu als het lichaam van de gestorvene. Die kan zich dan beter concentreren op de uitgevoerde rituelen en daardoor een betere wedergeboorte bereiken (zie: Gouin 2012, 100-101)

4.5. Conclusie

De inhoud van dit hoofdstuk illustreert dat de dood een belangrijk ijkpunt is binnen de drie beschreven boeddhistische tradities. De uitvaartpraktijken maken inzichtelijk hoe de nabestaanden, monniken en in sommige gevallen astrologen (of rituele specialisten) zich tot elkaar verhouden en wat ieders rol is bij het stervensproces. Deze paragraaf somt een aantal bevindingen op met betrekking tot de manier waarop nabestaanden omgaan met de dood en de rol van het ritueel hierbij.

Nabestaanden

Vanaf het moment dat een persoon op het punt staat om te overlijden kennen de nabestaanden hun rol: ze moeten de stervende bijstaan. In eerste instantie gebeurt dit door rust te creëren in het bijzijn van de overledene. Tranen worden bedwongen om ervoor te zorgen dat de stervende op een vredige manier kan heengaan zodat zijn overgang naar het volgende leven ‘goed’ verloopt. Nabestaanden helpen bovendien de overledene op diverse manieren gedurende het stervensproces. In Japan wordt de stervende daarom herinnerd aan de Amitabha Boeddha. In Thailand worden de Drie Juwelen voor het sterven nog in het oor gefluisterd en in Tibet begeleidt een familielid de stervende door het uitvoeren van een meditatie. Dit allemaal met de gedachte dat het bevorderlijk is voor de *merit* van de overledene en dat hij of zij daardoor een ‘betere’ wedergeboorte tegemoet treedt. De familieleden blijven ook om een andere reden nabij, namelijk om hun geliefde te beschermen tegen de aanwezige ‘kwade geesten’. Het houden van een wake is daar een voorbeeld van.

Boeddhistische experts

Daarnaast is de rol van de monniken significant. Niet alleen staan zij de familieleden bij met adviezen en voorschriften, ook begeleiden zij de stervende naar het proces van wedergeboorte. In Japan voeren de monniken daarom de *jukai*-ceremonie uit en lezen ze in Tibet passages uit een *Bardö T’ödröl* voor, of een ander soortgelijk werk, om de *powa* goed te begeleiden. In Azië wordt aangenomen dat rituelen het meest effect hebben als ze uitgevoerd worden door boeddhistische experts. Vandaar dat zij een prominente plek innemen gedurende de uitvaartperiode (Stone 2005, 63).

Ritueel

De dood wordt als iets belangrijks gezien en als een proces waar veel vanaf hangt. Om deze uitvaartperiode op een goede manier door te komen is het essentieel om de traditie en de opgelegde regels te volgen. De dood is namelijk een gevaar voor de sociale gemeenschap waarbij de status quo hersteld moet worden (Ladwig & Williams 2012, 6). Het uitvoeren van de rituelen is daarin evident omdat ze voorschrijven hoe men dient om te gaan met een ontwrichtende situatie als een sterfgeval. Ze lijken ook een psychologische functie te hebben: het uitvoeren van de voorgeschreven rituelen is voor traditionele boeddhisten onderdeel van hun rouwproces. Het uitvoeren van een ritueel, het gevoel iets te

kunnen doen voor de overledene, kanaliseert de vrijgekomen rouw (Stone 2005, 65). Ze hebben echter ook een duidelijk doel: ‘zuiveringsrituelen’ en ‘overgangsrituelen’, zoals beschreven in dit hoofdstuk, moeten de stervende helpen aan een ‘goede wedergeboorte’. Rituele actie is daarin nodig om ‘goed *merit*’ te vergaren (Borup 2008, 262).

Tot slot is het relevant om te benoemen dat de band tussen de levenden en de doden niet eindigt na de uitvaart. De doden zijn nog steeds ‘levende’ entiteiten die onderdeel uitmaken van een bovennatuurlijke wereld waarin ook voorouders, geesten en andere wezens leven. Er is sprake van een wederkerige relatie tussen de levenden en de doden. De levenden staan middels rituelen, zoals de jaarlijkse herdenkingsceremonies, in contact met hun overleden dierbaren. Zij geloven dat de overledenen op hun beurt zorgdragen voor de levenden. Of zoals Ladwig & Williams het treffend formuleren: “The deceased have to be cared for, they have to be fed, to be appeased or simply to be remembered as the duties to and relationships with the dead are essential to the flourishing of many, perhaps all, societies” (Ladwig & Williams 2012, 5). In het volgende hoofdstuk richt zich op Nederland; hoe geven boeddhisten in Nederland vorm aan hun uitvaart?

Hoofdstuk 5: Hoe geven ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten vorm aan hun rouwproces?

5.1. Inleiding

Nadat de blik het vorige hoofdstuk gericht was op de uitvaartpraktijken in Azië, gaat de aandacht in de twee resterende hoofdstukken naar boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland. In hoofdstuk twee is beargumenteerd dat er een onderscheid is tussen twee groepen boeddhisten, namelijk ‘moderne’ en ‘traditionele’ boeddhisten, die overigens niet als kwalificerend en normerend beschouwt moet worden. In hoofdstuk drie werd vervolgens uiteengezet dat deze twee groepen in Nederland op verschillende manieren vormgeven aan hun ‘geleefde religie’. Om erachter te komen of zij ook op andere wijze vormgeven aan de uitvaartperiode, zijn negen diepte-interviews gehouden met sleutelfiguren, die in dit onderzoek boeddhistische experts genoemd worden, uit deze twee groepen¹⁰⁹. Met hen is een reconstructie gemaakt van de hele uitvaartperiode waarbij expliciet gevraagd is naar de handelingen die zij treffen voor, tijdens en na de uitvaart¹¹⁰.

Opmerking vooraf

“We zijn bij wijze van spreken nog bezig eerst de kerken te bouwen, snap je?”

Zenriver

Het organiseren van een boeddhistische uitvaart, wat dat ook mag zijn in Nederland, is een nieuw fenomeen waar mensen relatief weinig ervaring mee hebben¹¹¹. Dit is te concluderen uit gehouden interviews met betrokken moderne boeddhisten die aangaven slechts bij een handjevol boeddhistische uitvaarten betrokken waren. Het bovenstaande citaat van is veelzeggend omdat hij aangeeft dat het niet verwonderlijk is dat moderne boeddhisten zo weinig boeddhistische uitvaarten hebben meegemaakt. De *dharma* wordt nog maar een aantal decennia in Nederland geïmplementeerd en begeeft zich nog steeds in de opstartfase: “We hebben niet de maatschappelijke kracht en er is geen culturele en maatschappelijke context. Er is nog zo weinig om op voort te kunnen schrijven,” aldus Bij de traditionele boeddhisten is meer ervaring getuige de circa 200 uitvaarten waarbij de Chinese tempel de afgelopen 5 à 6 jaar betrokken was. De Vietnamese begeleidt naar eigen zeggen tussen de 10-20

¹⁰⁹ Zie hoofdstuk 1.5 voor een overzicht met de geïnterviewde boeddhistische experts in dit onderzoek.

¹¹⁰ Omdat er verschillende protocollen in gang treden bij een sterfgeval van een leek en bij een overlijdensgeval van een monnik, is tijdens de interviews gefocust op een sterfgeval van een leek, om die te reconstrueren.

¹¹¹ Ik definieer een boeddhistische uitvaart wanneer de geïnterviewde-zelf hierover spreekt. Daarmee wil ik aangeven dat er niet een blauwdruk te geven is van dé boeddhistische uitvaart. Een boeddhistische uitvaart krijgt dat label als de mensen-zelf dat label verstrekken. Ik ben niet de persoon die die kwalificatie verstrekt.

uitvaarten per jaar. De Birmese en Thaise tempels daarentegen hebben beiden relatief weinig boeddhistische uitvaarten begeleid; gemiddeld één per jaar. Deze (lage) aantallen vormen de basis voor de twee resterende hoofdstukken¹¹².

Inhoud

De interviews hebben inzicht gegeven in boeddhistische (uitvaart)praktijken in Nederland. Verder is gekozen om twee thema's dieper uit te werken: rouw en ritueel. In dit hoofdstuk gaat het om het thema rouw. Er is geen consensus over de definitie van dit begrip. Traditioneel gezien wordt rouw gedefinieerd als de manier waarop mensen binnen een bepaalde tijd en cultuur omgaan met de dood (Rando 2002, 592). Tegelijkertijd wordt het begrip 'rouw' ook gebruikt om de persoonlijke ervaring te beschrijven en de manier waarop emoties wel of niet een plek krijgen in het rouwproces. Het kent dus zowel een antropologische/sociologische (gedragingen van mensen) als een 'psychologische' (uiting van individuele emoties) beschrijving waardoor rouw op diverse manieren benaderd kan worden.

“Wij willen echt geen rare dingen doen waar mensen aanstoot aan kunnen hebben. Wij passen ons aan.”

Zencentrum Amsterdam

Een uitspraak als deze is in de interviews door moderne boeddhisten meermaals herhaald. Beargumenteerd zal worden dat dit een *postmoderne* manier van rouwen is. De boeddhistische gemeenschap waar de overledene deel van uitmaakte, schikt zich naar de wensen van de familie. In onderhandeling met directe nabestaanden wordt tijdens de uitvaartplechtigheid een moment gecreëerd om een boeddhistisch element uit te voeren. Bij de traditionele boeddhisten daarentegen nemen de boeddhistische experts een veel prominentere plek in gedurende de uitvaartperiode. Dit is een kenmerk van de *traditionele dood*. Aan de hand van Walters categorisering 'Three different kinds of deaths' (traditionele, moderne of postmoderne dood) wordt de manier waarop zij omgaan met de dood en de verschillen daartussen verklaard (Walter, 1996). Deze drie categorieën dienen als ideaaltypes waarmee duidelijk wordt waarom traditionele en moderne boeddhisten ieder een andere positie innemen gedurende de uitvaartperiode. Uit de interviews blijkt dat zowel traditionele als moderne boeddhisten niet vast te pinnen zijn op één van de drie ideaaltypes, maar dat ze laveren tussen deze drie posities.

¹¹² Ik geef deze aantallen weer zodat de lezer een indicatie heeft van het aantal boeddhistische uitvaarten in Nederland. Op basis van de cijfers kan men concluderen dat een boeddhistische uitvaart over het algemeen niet een veelvoorkomend fenomeen is (behalve bij de Chinese en Vietnamese tempel). De ervaringen die de geïnterviewden deelden vormen echter wel de basis waarop verklaringen en beweringen gedaan worden in deze hoofdstukken. Het is belangrijk voor de lezer om dat te beseffen. Dat betekent tegelijkertijd ook dat de lezer moet beseffen dat ik verklaringen en conclusies trek op basis van mijn onderzoekspopulatie en niet van de gehele boeddhistische gemeenschap in Nederland. De gehouden interviews en de beschrijvingen die gegeven worden zijn een eerste verkenning naar het fenomeen van boeddhistische uitvaarten in Nederland.

Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk zal aan de hand van het concept van *continuing bonds* inzichtelijk maken dat de levenden en de doden bij de traditionele boeddhisten een sterke relatie met elkaar blijven houden. Bij de moderne boeddhisten vormt de uitvaart in veel gevallen het sluitstuk van het rouwproces. Hoe kan dat zo van elkaar verschillen?

5.2. ‘Three different kinds of death’ als model om gedragingen van rouw te kunnen begrijpen

De Franse historicus Philippe Ariès schreef in zijn veelbeschreven werk *Western Attitudes toward Death* hoe het sterven en het omgaan daarmee vanaf de middeleeuwen veranderde. Hij beweert dat mensen tot aan het begin van de 18^e eeuw veel bewuster en daardoor meer voorbereid waren van het feit dat ze gingen sterven. Ze stierven thuis en wisten precies welke gebruiken en rituelen uitgevoerd zouden worden door de religieus leider als het moment van sterven daar was. De manier van rouwen was veelal ongereguleerd; diverse emoties werden getoond. (Ariès 1973, 7-8, 59). Eind 19^e eeuw werd rigoureus anders gekeken naar het stervensproces. Ariès spreekt van de ‘Forbidden death’: “Death, so omnipresent in the past that it was familiar, would be effaced, would disappear. It would become shameful and forbidden” (Ariès 1973, 85). De stervende stierf niet in het bijzijn van de familie en de priester, maar het ziekenhuis vormde het kille decors waar men stierf. Uitvaarten werden klinisch, werden teruggedrukt in de privésfeer en emoties werden in toom gehouden. Deze ‘brutal revolution’ zoals Ariès deze ontwikkeling noemt, deed zich ook in Nederland voor hetgeen door Wouters als ‘the regime of silence’ genoemd. De dood werd een privéaangelegenheid en minder omgeven met rituelen (Wouters 2002, 1, 4)¹¹³. De angst die de dood inboezemde leidde ertoe dat men niet in staat was om hun stervende geliefden in de laatste stadia van hun leven te begeleiden (Elias 1985, 10). De antropoloog Geoffrey Gorer schreef in een essay dat ‘de dood’ daardoor was uitgegroeid tot het grootste taboe van de 20^e eeuw (Gorer, 1955). De manier waarop Ariès de omgang met de dood beschrijft, is wellicht te geromantiseerd¹¹⁴. Er is wel brede consensus dat de omgang met de dood vanaf de 19^e eeuw anders benaderd werd (Grimes 2000, 222-223 ; Elias 1985, 12-13).

De laatste decennia kenmerken zich door wat de Britse socioloog Walter omschrijft als *The Revival of Death*. Niet alleen wordt er openlijk gesproken over de dood bovendien geeft de geïndividualiseerde postmoderne mens zelf richting aan zijn stervensproces¹¹⁵. De uitvaart die volgt is dan ook gemodelleerd naar de wensen van het ‘unieke’ individu waardoor de uitvaart een op maat gemaakte gebeurtenis wordt¹¹⁶. Daarnaast kiezen nabestaanden zelf hoe en in welke mate zij hun rouw tonen. Walter vat deze tijdsgeest samen naar de bekende songtitel van Frank Sinatra – ‘I Did It My Way’ (Walter 1994, 2).

¹¹³ Het artikel van Wouters geeft weer hoe in de loop der decennia in Nederland omgegaan is met de dood en de manier waarop nabestaanden rouwen. Vanuit sociologisch perspectief beschrijft hij diverse ontwikkelingen die geleid hebben tot wat hij de ‘quest for new rituals’ noemt. Dit artikel is mijn inziens een aanrader als men meer wil weten over de dood en de omgang hiermee in Nederland.

¹¹⁴ Norbert Elias merkt bijvoorbeeld op dat tot aan de 19^e eeuw mensen veel meer te maken hadden met fysiek geweld. Ook de massale sterfte door epidemieën waren wijdverbreid. Het leven was niet alleen korter maar vaak ook pijnlijker door een gebrek aan medische capaciteiten (Elias 1985, 15-16).

¹¹⁵ Walter geeft als voorbeelden de legalisering van euthanasie en de invoering van palliatieve zorg. Euthanasie betekent letterlijk ‘goede dood’. Dit sluit volgens hem aan bij de postmoderne tijdsgeest waarin het individu zeggenschap heeft over zijn of haar eigen leven (Walter 1994, 29).

¹¹⁶ Het volgende hoofdstuk over ‘rituelen’ zal verder het aspect van de ‘gepersonaliseerde uitvaart’ toelichten.

‘Three different kinds of death’

In de voorafgaande alinea’s worden de drie verschillende manieren zoals men de afgelopen eeuwen omging met de dood van elkaar onderscheiden. Walter noemt deze ‘Three different kinds of death’, met ieder hun eigen autoriteit. De eerste noemt hij de *traditionele dood* waarbij de autoriteit ligt bij de traditie. De tweede noemt hij de moderne dood waarbij de autoriteit in handen is gekomen van de medici en tot slot is er de *postmoderne dood* waarbij de autoriteit bij het individu ligt. Onderstaande tabel geeft in het kort weer wat de kenmerken zijn van deze ‘drie manieren van sterven’. Het is goed om te benadrukken dat deze indeling geïnterpreteerd moet worden als ‘ideaaltypen’; een uitvaart komt vrijwel nooit overeen met één van de ‘three different kinds of death’. Een uitvaart is vaak een mix van alle drie de types. Drie onderwerpen worden in het vervolg van dit hoofdstuk behandeld: de rol van de boeddhistische expert in het rouwproces (*authority figure*), de omgang met rouw (*coping*) en tot slot ‘de onderhandeling’ die zowel de moderne als traditionele boeddhisten moeten voeren bij het organiseren van een boeddhistische uitvaart in Nederland ¹¹⁷. Quotes van de geïnterviewden zullen deze verschillende gedragingen illustreren¹¹⁸.

Tony Walter

195

Table 15.1

	<i>Traditional death</i>	<i>Modern death</i>	<i>Postmodern death</i>
<i>Authority</i>	Tradition	Professional expertise	Personal choice
<i>Authority figure</i>	Priest	Doctor	The self
<i>Dominant discourse</i>	Theology	Medicine	Psychology
<i>Coping through</i>	Prayer	Silence	Expressing feelings
<i>The traveller</i>	Soul	Body	Personality
<i>Bodily context</i>	Living with death	Death controlled	Living with dying
<i>Social context</i>	Community	Hospital	Family

Uit: Walter 1996, 195. Zie voor een uitgebreidere overzichtstabel: Walter 1994, 48.

¹¹⁷ Ik spreek van ‘boeddhistische experts’ omdat deze term inclusief is en recht doet aan de geïnterviewden. Bij de traditionele boeddhisten zijn deze experts monniken of nonnen. Bij de moderne boeddhisten zijn dit leraren (sensei’s) of leken met een speciale status of rol binnen de *sangha*’s. Ik betitel hen allemaal als expert omdat ze in meer of mindere mate ervaring hebben met sterfgevallen binnen hun gemeenschap en zij gedurende het sterfproces een (prominente) rol in spelen of hebben gespeeld.

¹¹⁸ Ik heb geprobeerd zo min mogelijk te schaven aan deze quotes. Grammaticaal en stilistisch zullen ze niet altijd kloppen, maar de inhoud staat voorop. Zinnen die heel krom geformuleerd waren heb ik wel ietwat aangepast, maar ik ben daar voorzichtig mee omgesprongen.

De autoriteit gedurende de uitvaartperiode

Zoals in het vorige hoofdstuk beschreven, is het voor alle boeddhisten van belang dat de laatste fase van het stervensproces in alle rust verloopt. Voor traditionele boeddhisten in Nederland is het één van de belangrijkste, zo niet dé belangrijkste gebeurtenis binnen het hele stervensproces¹¹⁹:

“De laatste momenten voordat iemand overlijdt zijn heel belangrijk. Als iemand een helder bewustzijn heeft bij het sterven dan kan dat positieve gevolgen hebben voor de wedergeboorte.”

Dhammakaya (Thaise tempel)

In Nederland vervult de boeddhistische expert vervult, net als in Azië, een belangrijke rol in het stervensproces. In veel gevallen verschijnt hij aan het bed van de stervende. Daar zijn ze belast met diverse taken:

“Zijn taak is om de stervende het boeddhisme te onderrichten. Belangrijk is dat de persoon niet bang is om te sterven. Daarvoor probeer je de persoon tot rust te laten komen. Je creëert een kalme sfeer.”

Van Hanh Pagode (Vietnamese tempel)

De traditionele boeddhistische experts zijn zich bewust van deze laatste belangrijke momenten in het sterfproces. Vaak wordt een soetra gereciteerd, in enkele gevallen wordt een boeddhistische overdenking gehouden (*dharmatalk*) en wordt meermaals de naam van de Amitahba Boeddha herhaald¹²⁰. Deze (rituele) handelingen hebben diverse functies. Het draagt bij aan het creëren van een serene sfeer en zorgt voor een heldere geest van de stervende. Daarnaast hebben handelingen (rituelen) het doel om *merit* te vergaren zoals in het vorige hoofdstuk uitvoerig is beschreven. Het simpelweg reciteren van Boeddha zijn naam helpt de overledene en de nabestaanden:

“Based on Buddhist traditions, if you recite Boeddha’s name in sincerity the merits are the same if you recite a very big soetra. (...) Of course it is a great comfort for the people if I say that if they recite they receive merit. All the beings love the merit, haha.”

Fo Guang Shan (Chinese tempel)

Zoals de theravada-monnik in Thailand de stervende vertelt over zijn/haar goede begaande daden in het leven, zo doet de Birmese monnik dat ook in Nederland:

¹¹⁹ Met stervensproces bedoel ik voor, tijdens en na de uitvaart. Dus de gehele uitvaartperiode.

¹²⁰ Deze handeling treffen de Chinese en Vietnamese monniken. In het vorige hoofdstuk staat beschreven wie de Amitahba Boeddha is en waarom stervenden geadviseerd wordt om hun gedachten daarop te richten.

“To recognize good deeds that you have done. The donations or properties you donated to the monastery for example.”

Mynamar Buddhist Community Netherlands

Als iemand stervende is, spelen de boeddhistische experts een significante rol in de praktijken die volgen. Volgens de ideaaltypen van Walter past de rol van de experts gedurende het stervensproces bij de *traditionele dood*. Religie, in dit geval de boeddhistische gebruiken, schrijven voor wat er gaat gebeuren en welke rituelen uitgevoerd moeten worden om de ziel voor te bereiden op het naderend sterven (Walter 1996, 195).

Bij de moderne boeddhisten is de aanwezigheid van de boeddhistische expert niet vanzelfsprekend, in tegenstelling tot de traditionele boeddhisten. De meeste moderne boeddhisten zijn (recent) boeddhist geworden waardoor hun familie niet bekend is met de boeddhistische gebruiken. In veel gevallen staan er geen moderne boeddhisten aan het bed:

“We hebben te maken met de familie van de nabestaanden die vaak niet boeddhist zijn. Zij organiseren dit in de privésfeer, dus dat bepaalt de familie. En die gaan vervolgens de uitvaart organiseren met de uitvaartonderneming en dat gaat dan voor, daar zijn we nog niet. We zijn bij wijs van spreken nog bezig eerst de kerken te bouwen, snap je?”

Zen River

“Wij zijn daar heel erg terughoudend in omdat je nooit weet wat de context is waarbinnen diegene overlijdt en wat de familie wil. Je kan je voorstellen dat als iemand een niet-boeddhistische partner heeft dat het misschien vreemd is als is als sensei daar dan langskom. (..) De familie heeft dus de eerste stem van hoe het moet gebeuren, we dringen ons daarin niet op.”

Zencentrum Amsterdam

Bovenstaande passages zijn kenmerkend voor de *postmoderne dood* zoals Walter die definieert. Het is niet meer dat de stervende eenzaam overlijdt in een ziekenhuisbed omringd door medici (*moderne dood*). De ‘goede dood’ binnen de *postmoderne dood* is één waarin de persoon zelf en de naaste familie weer autonomie en zeggenschap hebben over het stervensproces ¹²¹. De autoriteit ligt niet bij de traditie en

¹²¹ De ‘Goede dood’ is een concept die vaker voorkomt in de literatuur. Ik ga daar niet verder op in maar het volgende citaat geeft treffend weer wat hiermee bedoeld wordt. Men sterft in de huidige tijd idealiter thuis in plaats van een ziekenhuisbed. Het liefst in een intieme setting met naaste familieleden eromheen: “When we think of our death, we imagine ourselves surrounded by loving friends, the room filled with a serene quietude that comes from

zijn religieuze leider (zoals bij de *traditionele dood*) of bij medici (zoals bij de *moderne dood*) maar bij de persoon zelf en zijn directe familie (Walter 1994, 41). Dit verklaart waarom moderne boeddhisten in eerste instantie huiverig zijn om in de laatste fase stervensbegeleiding te verlenen. Dat voelt niet helemaal als een positie die ze kunnen opeisen:

“Het is niet zo van ‘hé iemand is ziek’, en wij komen met ons grote gebedenboek aan en gaan mantra’s reciteren (...) Omdat er ook andere mensen zijn die totaal niet begrijpen wat ze met al die religieuze praktijken aan moeten. We hoeven daar niemand mee lastig te vallen.”

Diamantweg Boeddhisme Utrecht

Maar dat betekent niet dat moderne boeddhisten geen ervaring hebben met het begeleiden van een stervend *sangha*-lid. van Sangha Metta heeft meermaals aan het bed gezeten van een stervende mede-boeddhist nadat ze daarvoor gevraagd was door de familie of door de stervende-zelf. Met de stervende voerde ze de vipassana-meditatie uit zoals ze gewend waren in de centra. Dit met het idee om de stervende ‘helder’ te laten overlijden zodat dit de wedergeboorte bespoedigt. Daarnaast is het belangrijk dat rancunes en schuldgevoel, zover die aanwezig zijn, verdwijnen:

“Als er bijvoorbeeld nog onopgeloste ruzies zijn dan ga je op zijn minst proberen of die opgelost kunnen worden in de persoon zelf (...) Je vraagt verder aan de stervende waar hij/zij zelf behoefte aan heeft. Dat heeft tact nodig. Verder help ik mensen te herinneren aan hun goede daden die ze hebben gedaan. Dat gebeurt ook, dat maakt lichter.”

Sangha Metta

..... heeft ook eens het verzoek gekregen om de hele uitvaart op zich te nemen, maar dat legde ze naast zich neer:

“Ik ga niet de hele familie aanschrijven wat er moet gebeuren. Dat doet de begrafenisondernemer. Daar wilde ik niet tussenin staan. Ik ben meer voor het geestelijke stuk.”

Sangha Metta

..... heeft niet bij een mede-boeddhist aan het bed gezeten, maar zou als de stervende dat wil, zeker langskomen. Ze heeft geen vastomlijnd protocol:

nothing more to say, all business finished; our eyes shining with love and with a whisper of profound wisdom as to the transiency of life, we settle back in our pillow, the last breath escaping like a vast ‘Ahh!’ as we depart gently into the light” (Levine 1988, 8).

“Bij een leerling van mijn zou ik zeker op bezoek gaan. Maar dat is niet anders dan bij een familielid. Maar ik kan mij wel voorstellen dat ik in de rol van sensei meer richting stervensbegeleiding ga.. (...) Maar ik zou aftasten wat degene wil. Wil iemand nog wat kwijt? Wat weten op religieus vlak? Zo’n gesprek zal heel intuïtief zijn. (...) Omdat ik degene ken in een boeddhistische context zal ik niet zo snel tegen die persoon zeggen van ‘nu ga ik iets vanuit de traditie zeggen’, omdat het geïnternaliseerd is.”

Zencentrum Amsterdam

Bij de vajrayana-boeddhisten neemt de lama juist een belangrijke plek in tijdens het stervensproces. De momenten voor het overlijden worden als cruciaal gezien voor de volgende wedergeboorte. Een ‘juiste mentale houding’ die ‘positieve indrukken’ van de geest activeren zullen de mensen helpen om ‘verder te kunnen gaan op hun weg’. De lama is in dit proces een grote steun. In het ontwikkelde ‘Wensenformulier’ die enkele boeddhisten binnen het Maitreya Instituut hebben ingevuld, is de meest voorkomende wens dat de leraar wordt ingeseind zodat hij gebeden kan verrichten voor de stervende¹²². Zijn aanwezigheid is daarbij niet vereist en dat heeft zijn voordelen:

“Dat is een voordeel voor de entourage want als een boeddhist sterft terwijl de familie niet boeddhistisch is, dan moet je ook niet teveel poespas doen zodat de familie er niet te negatief over gaat denken.”

Maitreya Instituut Loenen

Zelfs op afstand heeft de lama weleens ingegrepen vertelt

“Het is belangrijk dat de atmosfeer rondom de stervende vreedzaam is. Laatst hadden wij iemand die in een hospice was en die in een periode van verwardheid kwam voordat hij ging sterven. Allerlei boeddhistische vrienden wilden hem nog opzoeken en op de één of andere manier had de leraar in de gaten dat er teveel onrust was rondom deze persoon. Die heeft toen gezegd dat er geen bezoek mocht komen. Alleen een vriend van hem, een boeddhistische monnik, ging bij hem aan het bed zitten. De leraar heeft hem toen advies gegeven waarna de monnik gebeden is gaan reciteren waarvan hij wist dat de stervende daar een relatie mee had. Toen hij zag dat het sterven daar was en zag dat iemand binnen wilde komen heeft hij de kruk van de deur vastgehouden zodat niemand naar binnen kon komen. Dat is heel goed gegaan in dit geval. Waarbij het dus begon met een periode van turbulentie en verwarring, omdat iedereen dacht

¹²² Het ‘Wensenformulier’ wordt in het volgende hoofdstuk nader uitgelicht. Dit Wensenformulier is in het kort een document waarin *sangha*-leden kunnen opschrijven hoe ze vorm willen geven aan hun uitvaart. Welke rituelen ze uitgevoerd willen hebben. Welke personen ze aan hun bed hebben willen staan et cetera. Het document help de nabestaanden om tegemoet te komen aan de wensen van de stervende.

dat ze nog op bezoek moesten komen, terwijl die jongen aan het terugtrekken was en eigenlijk rust nodig had. En toen heeft de leraar ingegrepen en is de rust er op die manier gekomen.”

Maitreya Instituut

Daarnaast komt het voor dat de lama ‘gezegende pillen’ en ‘gezegend zand’ meegeeft aan een boeddhist die de stervende begeleidt. Zo gaf de spiritueel leider gezegende substanties mee aan die ze vervolgens aan een stervende gaf.

“Ik weet niet wat in die gezegende pillen zat. Maar alles wat zij (spirituele leiders) aanraken, dus ook deze pillen die ik van de Dalai Lama krijg, die hebben allemaal een hele krachtige spirituele zegening die ervoor zorgen dat het bewustzijn van de stervende als het ware naar het positieve getrokken worden. Dat is eigenlijk met alles het doel. Of het nou met pilletjes, fluisteren van de naam van de leraar, met de gebeden of de rust die in de kamer gecreëerd wordt; de essentie is om de persoon te helpen om positieve indrukken in de geest te activeren.”

Maitreya Instituut

Vastgesteld kan worden dat over het algemeen genomen de monnik een prominentere plek inneemt gedurende het stervensproces bij de traditionele boeddhisten dan bij de moderne boeddhisten. De rol die de monnik inneemt bij de traditionele boeddhisten past bij de *traditionele dood* naar het opgestelde schema van Walter. Het is namelijk de ‘autoriteit van de traditie’ die voorschrijft wat er gaat gebeuren: “Religion provides an authoritative language and ritual to prepare the soul for its ongoing journey” (Walter 1996, 195). Dat viel van Zen River op toen hij een boeddhistische uitvaart in Japan meemaakte: “De familie was heel erg volgzzaam en de priester was vaderlijk lief voor hen.” Bij de moderne boeddhisten neemt de monnik in eerste instantie een minder prominente plek in. Deze houding past bij de *postmoderne dood* waarin de ‘autoriteit van het zelf’ (Walter 1996, 197) de dominante is. Niet de monnik maar de stervende zelf en zijn naaste familie bepalen wat er gaat gebeuren in de laatste stadia van het leven. Het verklaart waarom moderne boeddhisten in eerste instantie huiverig zijn om een meer prominente plek op te eisen in de fase voorafgaand aan het sterven; het voelt niet als hun plek, behalve als de familie of de stervende zelf het nadrukkelijk vragen. Eenmaal aan het sterfbed vindt er meestal een synthese plaats van de *traditionele* en *postmoderne* dood. Daarmee wordt verondersteld dat moderne boeddhisten in eerste instantie vooral kijken naar de behoefte van de stervende (‘autoriteit van het zelf’); waar willen ze over praten? Hoe kan ik ze het best helpen? Dit combineren ze dan vervolgens met boeddhistische praktijken die de stervende helpt om rustig te worden en om ervoor te zorgen dat een goede wedergeboorte bewerkstelligd kan worden (‘autoriteit van de traditie’). Deze uitgevoerde praktijken zijn vergelijkbaar met wat de traditionele boeddhisten doen. Tot slot kan vastgesteld worden dat bij de boeddhisten van het Maitreya Instituut de spiritueel leider een meer vooraanstaande rol speelt

dan bij de andere moderne boeddhistische groeperingen in dit onderzoek. De lama adviseert in aanloop naar het sterven wat er moet gebeuren, geeft in sommige gevallen ‘gezegende substanties’ mee en grijpt incidenteel in om een rustige setting te creëren.

Omgang met rouw: emoties reguleren versus uiten van emotie

Bij de traditionele boeddhisten zijn alle handelingen van de monnik erop gericht om de stervende te begeleiden naar een ‘goede wedergeboorte’. Zoals in het vorige hoofdstuk staat beschreven, wordt de stervende op diverse manieren tot rust gebracht maar is er ook een taak weggelegd voor de nabestaanden. Van hen wordt verwacht niet te huilen in het bijzijn van de stervende of de overledene. De traditionele boeddhisten in Nederland zijn zich hiervan bewust:

“Heel veel mensen gaan natuurlijk huilen maar dat is eigenlijk niet goed. Alles moet in vrede gebeuren dus houdt de monnik de familieleden rustig.”

Van Hanh Pagode

Nabestaanden die hun emoties openlijk uiten in het bijzijn van de stervende maken het daardoor alleen maar lastiger voor de degene die sterft:

“If their family around them cries loud, that will increase the emotion that he don’t want to leave this world. And therefore they can not pass this transition successfully. That’s why we suggest if you feel very sad, you just keep on reciting Buddha’s name loudly, but not crying.(...) Even though you really miss the deceased I say: ‘keep on reciting Buddha’s name,’ because the decease will get more merits.”

Fo Guang Shan

De monnik geeft daarom instructies aan familieleden om ervoor te zorgen dat de ‘volgende wedergeboorte’ bespoedigd wordt. Door het reciteren van Boeddha’s naam vergaren ze *merit* die ze overdragen aan de overledene die de wedergeboorte ten goede moet komen. Ook na het sterven worden deze handelingen voortgezet omdat de geest nog niet is verdwenen:¹²³.

“Op het moment dat de persoon overlijdt en je niet meer met hem/haar kan communiceren, dan communiceer je met de familieleden en vraag je hen om rust te houden. Gezamenlijk lees je soetra’s op voor de geest van de persoon die nog steeds aanwezig is.”

Van Hanh Pagode

¹²³ Tweede gedeelte van dit hoofdstuk zal dieper ingaan op het aspect dat traditionele boeddhisten i.t.t. moderne boeddhisten meer in contact lijken te staan met de overledenen.

Bij traditionele boeddhisten is het de monnik die voorschrijft aan de stervende en aan de nabestaanden hoe zij zich dienen te gedragen. Het is ‘voorgeschreven rouw’ die voortkomt uit de traditie waarbij het reciteren van soetra’s of het noemen van de Boeddha’s naam, als handvatten worden aangeboden door de monniken om daarmee emoties te reguleren en de stervende tot hulp te zijn. De juiste steun is erg belangrijk volgens de Birmese monnik:

“Support before dying is in Buddhism a really important time of life. Some person they can have done their whole life good deeds, but nearly death they have wrong intention which change their next life because he attach to property or family. Because of that they reborn like a spirit of a animal.”

Mynamar Buddhist Community Netherlands

Traditionele boeddhisten leven in de veronderstelling dat hun gedrag bepalend is voor de ‘volgende wedergeboorte’ van hun gestorven nabestaanden. Houden zij hun emoties niet in bedwang dan kan de geest van de overledene niet overgaan naar het volgende leven en daardoor zelfs een kwade, dolende geest worden. Eenzelfde houding zien we bij een gedeelte van de moderne boeddhisten die ook emoties proberen te reguleren:

“Harmonie is belangrijk. Er moeten geen huilende familieleden aan het bed zitten, dus daar kan je soms een beetje in sturen. Dat je tegen de mensen zegt: ‘we gaan even naar buiten dan kunt u daar huilen.’” (...) We zeggen ook altijd tegen de familie dat ze in de periode na het sterven geen ruzie met elkaar moeten maken. Deze conflicten zijn zowel slecht voor de familie als de gestorvene.”

Maitreya Instituut

“Wat je kan doen met de mensen die erbij komen is zeggen tegen hen dat ze niet met hun volle emotie over de stervende heen vallen.”

Sangha Metta

Deze houding, het reguleren van emoties van zowel de stervende als de nabestaanden, staat haaks op de ruimte die andere moderne boeddhisten hieraan geven:

“Sommige mensen moeten op hun sterfbed nog even door iets heen, een worsteling, ze hebben het leven nog niet losgelaten of ze zitten nog met iets. Dus je probeert een gesprek te voeren dat iemand vredig wordt. Maar dat betekent niet dat je alles gaat zitten afdempen. Als iemand veel woede heeft dan geef je daar ruimte voor zodat het geuit kan worden.”

Zencentrum Amsterdam

.... van Zen River vertelt over de houding die gewenst is als je met een stervende in één ruimte verkeert:

“Wij hebben wel noties opgepikt over het belang van aanwezigheid en support en dat je het leed of de pijn die je eventueel voelt dat die die bij je houdt en dat je dragend bent en niet trekkend bijvoorbeeld.”

Zen River

Deze houding, deze ‘voorgeschreven rouw,’ wordt losgelaten zodra de persoon is overleden en de *sangha*-leden samenkomen in het klooster om stil te staan bij een overlijdensgeval. Naast het overdragen van de *merit* die door de uitgevoerde meditatie en recitatie is vrijgekomen, is er nu wél ruimte voor het uiten van emoties:

“Rouw gaat vanzelf zou je kunnen zeggen. Iemand valt weg en dat komt binnen, de pijn wordt gevoeld. Ons handelen is er dan om ruimte te creëren voor die pijn, voor die ervaring dat die er helemaal mag zijn. Dus in het chanten wordt ook het vloeibare daarvan losgeweekt zeg maar; mensen gaan huilen, maar de vreugde komt ook los. Dus de rol van rouw bestaat eruit om daar ruimte voor te creëren. (...) Daar waar leven is en waar het leven helemaal geleefd mag worden, als de rouw zich daar aandient dan mag het ook daar zijn. Daarin kan je ademen, kan je in zijn.”

Zen River

Binnen het Zencentrum Amsterdam vindt een soortgelijke *service* plaats na een sterfgeval. Er worden dan soetra's gezongen, brengt ieder individu een persoonlijk offer voor de overledene en mag iedereen nog eenmaal het woord nemen:

“Dan geef je mensen de kans en de ruimte om hun gevoel uit te drukken.”

Zencentrum Amsterdam

Het ruimte bieden voor ieders emotie, of zoals Walter het omschrijft als ‘expressing feelings’ (Walter 1996, 195), is een kenmerk van de *postmoderne dood*. Het is een breuk met de *moderne dood* waarin

stilte de boventoon voerde en rouw niet publiekelijk getoond werd. Deze manier van omgaan met rouw kan het best samengevat worden als een ‘regime of silence’ (Wouters 2002, 4). Het groeiende individualisme brak met deze voorgeschreven rouw en legde de verantwoordelijkheid bij het individu (*authority of the self*). Met als resultaat een ‘emancipation of emotions’ (Wouters 2002, 7) zoals je die terugziet bij Zen River en Zencentrum Amsterdam. Bij de traditionele boeddhisten daarentegen is de tendens sterk dat de traditie, de boeddhistische expert, voorschrijft hoe er gerouwd moet worden. Niet het in stilte ondergaan van rouw, maar de uitvoering van rites zijn voor hen de manier om het verdriet te kanaliseren (*traditionele dood*, Walter 1994, 55). Bij de moderne boeddhisten zie je dus enerzijds dat er ruimte gegeven wordt aan ieders verdriet, maar dat zij tegelijkertijd uit hetzelfde rituele repertoire putten als de traditionele boeddhisten. Eens te meer laat wordt daarmee duidelijk dat boeddhistische uitvaart in Nederland niet vast te pinnen is op één van de ideaaltypen van Walters. Uitvaarten kunnen elementen hebben waarin kenmerken uit de drie ideaaltypes vertegenwoordigd zijn (Walter 1996, 194).

Uitvaartperiode als negotiation

“Je moet een beetje schipperen in Nederland want je kan het vaak niet zo hebben als je ideaal gezien zou hebben.”

Maitreya Instituut

Binnen de *postmoderne dood* staat het individu en de autonome keuze centraal. De uitvaart moet het unieke individu representeren en aanwezigen mogen zelf kiezen hoe ze omgaan met hun verdriet. Het is echter niet alleen het individu die alleen vormgeeft aan de gehele uitvaartperiode, maar eerder de *authority of persons* die met elkaar onderhandelen hoe deze eruit komt te zien. Met andere woorden; het stervensproces, de uitvaart en de uitgevoerde rituelen zijn sociale processen waarbij meerdere partijen met elkaar in onderhandeling treden (Walter 1996, 202-204). Dat zie je terugkomen in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk waarin de moderne boeddhisten genoodzaakt worden om te ‘onderhandelen’ met de familie. Zo ook op de dag van de uitvaart:

“Wij vragen aan de familie of we dan een stukje van de uitvaartceremonie kunnen krijgen om een groepje een soetra te reciteren.”

Zencentrum Amsterdam

... van Zen River leidde eenmaal, op nadrukkelijke wens van een overleden mede-boeddhist, de hele uitvaartceremonie. De familie ging hiermee akkoord niettemin werd alles in harmonie met elkaar doorgesproken en ‘onderhandeld’:

“Twee weken lang heb ik met de broer van de overledene gesproken. Ik heb hem alle teksten laten doorlezen en overlegd waar hij zijn speech kon geven. We namen de hele uitvaart door ook in samenspraak met de uitvaartonderneming die het professionele gedeelte in handen had.”

Zen River

Moderne boeddhisten ‘onderhandelen’ dus met de familie, de uitvaartonderneming en mensen die werkzaam zijn in het ziekenhuis. Hen wordt gevraagd de eerste uren na het overlijden het lichaam niet aan te raken.

“De geest moest dus een aantal uur de kans hebben om zich in alle rust los te maken. Maar dat moet je wel overleggen want anders komen ze zo vlug mogelijk en beginnen ze meteen aan het lichaam te trekken, op te ruimen en stoppen ze het dan weg in de koeling. Maar je moet gewoon zeggen wat je wil.”

Sangha Metta

De Diamantweg boeddhisten beginnen idealiter kort na het overlijden, binnen 30 minuten, met de *powa*¹²⁴. Dit gebeurt middels een korte meditatie. deed dit bij een vriend van hem en in overleg met de aanwezigen kreeg hij daarvoor de ruimte:

“Je vraagt dan of er even een halfuurtje is dat je even alleen kan zijn met die persoon voordat ze (uitvaartonderneming) hem ophalen. Dat mag meestal en voor ons is dat het goede moment om die meditatie te doen.”

Diamantweg Boeddhisme

Traditionele boeddhisten bevinden zich net zoals de moderne boeddhisten in de huidige ‘postmoderne tijd’¹²⁵. Zij leven daarnaast op een continent waar ze oorspronkelijk niet vandaan komen en waar weer andere begrafenispraktijken gelden (zie: Walter 2005). Zij maken dus onderdeel uit van de tijd waarin een *postmoderne dood* de norm en meest voorkomende is. Dat neemt niet weg dat zij zo dicht mogelijk proberen te blijven bij de voorschriften van een *traditionele dood*. Maar omdat zij simpelweg leven in de ‘postmoderne tijd’ ontkomen zij niet aan het ‘onderhandelen’ met de diverse partijen zoals een *postmoderne dood* betaamt. Ze onderhandelen met de familie en de uitvaartverzorgers met name over de tijd die ze krijgen tijdens de uitvaartceremonie:

¹²⁴ Zie hoofdstuk 4.4 voor verdere uitleg over *powa*.

¹²⁵ Voor het gemak duid ik de huidige tijd aan met deze term. Ik ben mij bewust dat een term als deze veel ‘bagage’ met zich meebrengt. Maar deze term moet in dit geval vooral een tijdsaanduiding geïnterpreteerd worden.

“Because in the Netherlands the time is pretty short. (...) We have have to negotiate with them when it is our time to recite the soetra and how much time we get to do buddhist rituals.”

Fo Guang Shan

Inherent aan het onderhandelen zijn de aanpassingen die traditionele boeddhisten derhalve moeten doen¹²⁶. constateert dat de boeddhistische uitvaarten in Nederland voor Thai anders zijn:

“Als je gewend bent aan de Thaise manier van doen dan heb je het gevoel dat de uitvaart heel industrieel, effectief en neurotisch is.”

Op de dag van de uitvaart krijgt na overleg met de uitvaartleider, 15-30 minuten waarin monniken enkele teksten uit de *Abhidhamma* reciteren. In Thailand zou vervolgens een *dharmatalk* gegeven worden, maar in Nederland vertelt . . . een naar eigen zeggen ‘algemener verhaal over het boeddhisme en de betekenis van leven en dood.’ Dit is mede ingegeven doordat veel Thai met Nederlanders zijn getrouwd, waardoor uitvaarten een gemengd karakter kennen en ‘onderhandeling’ noodzakelijk is. Bij de traditionele boeddhisten zie je hybride uitvaartpraktijken ontstaan; ze combineren hun uitvaarttradities met de Nederlandse funeraire gebruiken (Klass 2014, 105).

¹²⁶ Dat zijn tal van (kleine) aanpassingen:

Vietnamese boeddhisten van Van Hanh Pagode:

- In Vietnam verblijft het lichaam vaak thuis tot aan de dag van de uitvaart. In Nederland wordt het lichaam overgebracht naar het uitvaartcentrum. Dit is ook het een aanpassing die de Birmese gemeenschap in Nederland doet.
- In Vietnam wordt wierrook gebruikt tijdens de begrafenis. In Nederland gebruiken ze kaarsen omdat de wierrook vaak niet toegestaan wordt in uitvaartcentra.

Chinese boeddhisten van Fo Guang Shan He Hua:

- Zij offeren bloemen op de dag van de uitvaart in plaats van wierrook: “Because if we are in Asian country’s we always offer incents. But here maybe quite a lot of people are Christians, so we then use flowers as a substitute.”

Thaise boeddhisten van de stichting Dhammakaya:

- *Pamsukāla*-kleed wordt ook in Nederland aangeboden. Maar omdat de pijpen niet verkrijgbaar zijn in Nederland leent de tempel de pijpen uit die ze vervolgens terugkrijgen van de familie met een kleine donatie daarbij.

Gemeenschappelijk kenmerk: de uitvaarten vinden allemaal niet plaats vanuit de tempel. Klaarblijkelijk hebben zij daar niet de juiste papieren voor . . . van de Chinese tempel: “We also should have that license. But is is very complicated.”

5.3. Continuing bonds

De term ‘continuing bonds’ werd in 1996 door drie wetenschappers geïntroduceerd om daarmee het rouwproces te omschrijven (Klass, Nickman & Silverman, 1996). Zij braken met de ‘traditionele opvatting’ van rouw die alleen kan geschiedde als je de band met de overledene definitief verbreekt. Sigmund Freud was de vertolker van deze opvatting. Hij beschreef dit in zijn essay *Mourning and Melancholia*¹²⁷ (Freud, 1917). Onthechting in plaats van hechting was dé manier om ‘succesvol’ te kunnen rouwen. Deze opvatting paste in een tijd waarin westerse waarden als individualisme en autonomie belangrijk werden. De levenden waren niet afhankelijk van de doden (Silverman 2002, 185). Het zijn kenmerken van de *moderne dood*, zoals in de vorige paragraaf is beschreven. De dood raakte gemedicaliseerd en de religieuze opvatting dat de dood onderdeel uitmaakt van het leven, verdween naar de achtergrond. Medici zagen de dood als de vijand die middels de wetenschap bestreden kon worden (Howarth 2007, 22).

Volgens Klass, Nickman & Silverman is het niet verwonderlijk dat de nadruk gedurende het rouwproces lag op het verbreken van de band tussen de levenden en de doden. In een tijd waarin het individualisme hoogtij vierde en gezien werd als hét ideaal in het westen, werd afhankelijkheid beoordeeld als iets ‘slechts’ (Klass & Silverman 1996, 14-15). Zij betogen dat, met uitzondering van de 20^e eeuw, dat er altijd sprake is van ‘continuing bonds’: het is normaal dat levenden en doden na het overlijden nog met elkaar in verbinding staan. Dat de levenden bovendien de ‘aanwezigheid’ van de overledene ervaart. Het concept van ‘continuing bonds’ is verhelderend als we die toepassen op de manier waarop zowel moderne als traditionele boeddhisten in dit onderzoek in contact blijven met de overledene. Zij doen dit echter ieder op hun eigen manier.

Traditionele boeddhisten

Zoals in het vorige hoofdstuk beschreven, eindigt de band tussen de levenden en de doden niet na de uitvaart. De 49 dagen na het overlijden zijn ook belangrijk voor de traditionele boeddhisten in Nederland. Nabestaanden begeleiden de geest van de overledene naar een ‘goede wedergeboorte’. De Birmese vat deze gedachte treffend samen:

“But goodbye is different from other religion. Buddhist tradition is not to say goodbye, but to support him.”

Mynamar Buddhist Community Nederland

¹²⁷ Oorspronkelijke titel: "Trauer und Melancholie."

Die ‘continuïng bond’ is bij de traditionele boeddhisten in eerste instantie gericht om de stervende te helpen:

“Die 49 dagen zijn heel belangrijk. We gaan er namelijk vanuit dat de geest van de overledene nog niet is gereïncarneerd dus de familieleden moeten offers brengen en goede daden doen. Om eigenlijk een soort van begeleiding en hulp aan de geest te geven om een goede reïncarnatie te krijgen.”

Van Hanh Pagode

Zowel bij de Vietnamese als Chinese tempel worden zeven weken lang wekelijks ceremonies gehouden met het doel om *merit* te verzamelen voor de overledene:

“Normally we believe that the transition is 49 days (dat de overledene overgaat in een ‘nieuw leven’). So at the turning point of the 7 days, 14 days and 21 days, we will have ceremony to recite soetra and Boeddha’s name. And also to transfer more merits to the decease and to hope can transfer the merits to that person.”

Fo Guang Shan

De ‘continuïng bond’ bij de traditionele boeddhisten kenmerkt zich in eerste instantie door het feit dat de levenden, door het verzamelen van *merit*, zorgen dat de overledenen een ‘veilige overgang’ hebben naar hun volgende bestemming (Wilson 2003, 1). De uitvoering van de rituelen en ceremonies na het sterven hebben naast het vergaren van *merit* ook een sterk psychologische functie:

“Het is voor veel Thai psychologisch gezien therapeutisch heel krachtig om gewoon te kunnen geven (de merit) aan iemand die je in eerste instantie bij je wil houden.”

Dhammakaya Nederland

“They (de nabestaanden) want to do something more for the deceased and with this they can do something.”

Fo Guang Shan

Die ‘continuïng bond’ kenmerkt zich doordat de doden aanwezig zijn en gevoeld worden door de nabestaanden. Bij de Chinese tempel hebben ze rode en gele naambordjes die ze in de tempel plaatsen. De rode voor de zieken en de gele voor de overledenen. Iedere ochtend en avond worden door de nonnen soetra’s gereciteerd waarmee de opgedane *merit* overgedragen wordt. De nabestaanden kunnen naar de tempel komen om de ceremonie mee uit te voeren en tegelijkertijd ‘samen te zijn’ met de overledene

(zie afbeelding 2). Bij de Vietnamese boeddhisten wordt thuis een altaar gecreëerd met een foto van de overledene:

“Dat is eigenlijk de plek van de overledene zodat de familieleden bij elkaar kunnen komen om te herdenken en om offers te brengen zoals rijst.”

Van Hanh Pagode

Na 49 dagen wordt vervolgens de foto van de overledene, als de familie dat wil, naar de tempel gebracht. Jaarlijks komt de familie op de sterfdag samen, om de overledene te herdenken, maar ook te helpen:

“In de Vietnamese cultuur vinden we de sterfdag veel belangrijker dan een geboortedag. (...) De familie komt dan samen en er wordt een soetra gelezen en wordt er met z'n allen gebeden dat de persoon een goede kamer krijgt voor een beter leven.”

Van Hanh Pagode



Afbeelding 2: Rode naambordjes in de Fo Guang Shan He Hua Tempel geplaatst in Amsterdam. De rode naambordjes worden geplaatst voor de zieken en de gele voor de overledene. Op het moment dat deze foto genomen werd waren geen gele naambordjes aanwezig. Bron: David Knigge



Afbeelding 3: De nabestaanden brengen een foto van de overledene naar de Vietnamese tempel. Jaarlijks worden dan herdenkingsdiensten gehouden en wordt er geofferd aan de Boeddha en aan de overledenen om hen te 'helpen'. Bron: David Knigge

Herdenkingsdagen als deze tref je ook aan bij de Thai. Zij gaan op de 50^e en 100^e dag na het overlijden naar de tempel om te zingen en om de monnikspij aan te bieden aan de monnik. Daarmee vergaren en delen ze de vrijgekomen *merit* ¹²⁸. De Birmese gemeenschap houdt op de vijfde of de zevende dag na het overlijden een ceremonie. Waar mogelijk wordt deze ceremonie een maand, een jaar, tien jaar na dato herhaald. De Chinese tempel heeft ook een jaarlijkse ceremonie waarbij de naambordjes van de overledenen getoond worden. Dit symboliseert de 'continuïng bond' tussen de levenden en de doden. In enkele gevallen wordt bij de Vietnamese en Chinese boeddhisten het naambordje bij het boeddhistische

¹²⁸ Het aanbieden van de pij is het [pamsukūla ritueel](#). Ook in Nederland wordt dit ritueel uitgevoerd in de [Thaise gemeenschap](#).

altaar (*butsudan*) geplaatst, zodat de overledene samen met de voorouders kan zijn¹²⁹. Bij dat altaar kunnen familieleden op bepaalde dagen offers brengen, bidden en de overledene om hulp vragen (Árnason 2012, 63). De scheidslijn tussen leven en dood loopt bij de traditionele boeddhisten meer in elkaar over. De overledenen zijn entiteiten die begeleiding nodig hebben zodat ze niet veranderen in een ‘kwade geest’, ze moeten gevoed worden met *merit* en ze worden daarom jaarlijks herdacht¹³⁰. Er is sprake van een sterke ‘continuïng bonds’ waarin de scheidslijn tussen de levenden en de doden er eigenlijk niet is; de doden maken onderdeel uit van dezelfde werkelijkheid als waarin de levenden zich bevinden.

Moderne boeddhisten

Bij de moderne boeddhisten van het Maitreya Instituut zijn de eerste zeven weken na het sterven een cruciale periode. Nabestaanden kunnen de wedergeboorte in die fase nog beïnvloeden:

“Door te bidden in die zeven weken na het sterven kunnen we de positieve indrukken van die geest nog activeren.”

Maitreya Instituut

Wekelijks zijn er vaste gebedsdiensten voor de overledene en wordt er in sommige gevallen een lichtofferande aangeboden¹³¹. Op de sterfdag wordt in soms nog gebeden voor de overledene¹³². De ‘continuïng bonds’ kenmerkt zich door het ondersteunen van de geest naar het volgende leven. Voor een belangrijke taak:

“Ik zie het als een verantwoordelijkheid.”

Maitreya Instituut

Bij Zen River wordt de overledene in een ochtenddienst herdacht en “als iemand heel nabij is” wordt dat negen dagen lang gedaan:

¹²⁹ In de Chinese en Vietnamese en Japanse cultuur (en waarschijnlijk ook in andere Aziatische delen) speelt de vooroudercultus een prominente rol. Die is min of meer verstrengeld geraakt met het boeddhisme (zie: Klass, 1996).

¹³⁰ Zoals Dennis Klass formuleert: “The problem of the dead returning as harmful spirits is deeply woven into Asian ancestor rituals” (Klass 2014, 106).

¹³¹ Zie op de website van het Maitreya Instituut hoe dat precies in zijn werk gaat: <https://www.maitreya.nl/boeddhisme-beoefening-licht-offeranden-ritueel.htm>. zei in het interview wat precies het doel is van die lichtofferande: “Om het helder licht bewustzijn vast te kunnen houden. Dat is alwetend en vol mededogen. Dat is dus iedere keer de symboliek van de lichtofferande, dat wij dus die heldere natuur van de geest activeren, dat is de gedachte.”

“We wensen die persoon dan een shift passage to the other shore, dat zingen we dan. (...) We doen er alles voor dat die ander goed terechtkomt, dat is de gedachte.”

Zen River

Een jaar na dato wordt op de sterfdag van de overledene eenzelfde ceremonie gehouden waarbij soetra's gezongen worden om de overledene te herdenken. Echter nemen ze niet alle gebruiken over die in Japan normaliter uitgevoerd worden. Dat is met een reden:

“De zenpriester in Japan wordt heel erg geassocieerd met de dood. Funeral buddhism wordt dat ook wel denigrerend genoemd. En we zijn er nog niet aan toe om de zen traditie in Nederland met die associatie behept te laten zijn.”

Het 'funeral buddhism' waar in het vorige hoofdstuk over geschreven is, wordt dus niet als iets positiefs gezien en dient mogelijk als een 'blokkade' om uitgebreide ceremonies na het overlijden uit te voeren. Bij het Zencentrum in Amsterdam hielden ze diverse keren een *service* na een sterfgeval. Een foto van de overledene werd dan op het altaar geplaatst, een soetra werd gezongen en kreeg iedereen de mogelijkheid om te offeren. Ook naaste familieleden werden uitgenodigd voor deze 'speciale gebeurtenis' die in het teken stond van de overledene:

“Het is een vervanging voor de seculiere uitvaart, omdat we daar niet ons ding kunnen doen. (...) Het dient meer als een afscheidsritueel voor de gemeenschap.”

Zencentrum Amsterdam

Deze ceremonie heeft niet als hoofddoel om *merit* over te dragen of om de 'geest' te begeleiden, eerder is het een gelegenheid om op een persoonlijke manier afscheid te kunnen nemen van de overledene. Een *postmoderne manier* van rouw. Ideeën over 'kwade geesten', mythen en het hiernamaals ontbreken in het westen (Grimes 2000, 268). Daarin verschillen de moderne boeddhisten van de traditionele boeddhisten:

“In Japan proberen ze dus te voorkomen dat geesten rond gaan zwerven en daar denken ze anders. Het is niet zoals bij ons van sterven en weg.”

In tegenstelling tot de traditionele boeddhisten waarbij de levenden en de doden voort lijken te leven in dezelfde werkelijkheid, is voor moderne boeddhisten de werkelijkheid eerder dualistisch zoals hierboven schetst: dood of leven, goed of kwaad en hemel of hel (Klass 1996, 286). Bij Sangha Metta en het Diamantweg boeddhisme in Utrecht zijn geen bijeenkomsten of ceremonies na de uitvaartperiode.

Bij het gros van de moderne boeddhisten in dit onderzoek leeft niet het idee dat de levenden zorgdragen voor de overledene vertelt van Sangha Metta

“Bij westerse boeddhisten is het geloof in karma niet sterk. Het idee van goede verdienste doen voor de overledene, dat idee is zo nieuw voor hier. Bij de Thai gaat het bijvoorbeeld alleen maar over merit. Hier weten ze veel minder van karma.”

Sangha Metta

Wellicht heeft dat ook te maken met de positieve opvatting die westerlingen hebben over reïncarnatie. Wetenschappers Kranenburg en Anbeek schrijven over de associaties die westerlingen hebben bij reïncarnatie. Anbeek beschrijft dat wedergeboorte vanuit boeddhistisch perspectief als iets negatiefs beschouwd wordt. Het feit dat als wanneer je sterft je weer terechtkomt in de eindeloze cycli van leven en dood, en dat de kans aanwezig is dat je wedergeboren wordt als dier of zelfs in de hel, wordt als zeer beangstigend en onplezierig beschouwd (Anbeek 1996, 68-70). In het westen daarentegen heerst juist een optimistische visie als het gaat over reïncarnatie. Men neemt aan dat ze te allen tijde wedergeboren worden als mens (Kranenburg 1996, 49). Het is aannemelijk dat een soortgelijke ‘reïncarnatie-opvatting’ is doorgesijpeld naar de moderne boeddhisten. Daarom betoogt Kranenburg dat, wat hij noemt, het ‘westerse reïncarnatiegeloof’ compleet verschilt van het ‘oosters reïncarnatiegeloof’¹³³. De grootste afwijking tussen deze twee is dat in het ‘oosten’ het leven als cyclisch wordt benaderd; je wedergeboortes zijn als een eindeloze cirkel waarin je je begeeft en waarin je wedergeboren kan worden als dier en als je geluk hebt als mens¹³⁴. In het westen wordt het reïncarnatieproces als lineair gezien; als je als mens sterft, dan kom je hoe dan ook terug als mens en zal je in een betere positie terechtkomen. Iedere keer dat je sterft boek je als het ware vooruitgang waardoor het sterven niet per definitie als iets negatiefs wordt gezien, maar eerder optimistisch benaderd wordt (Kranenburg 1996, 48-52).

Dit verklaart waarom moderne boeddhisten in de periode na het overlijden minder gefocust zijn op het overdragen van *merit* aan de overledene; de ‘westerse reïncarnatiegedachte’ gelooft niet dat de overledene afhankelijk is van de nabestaanden om een goede wedergeboorte te bereiken. van het Diamantweg Boeddhisme in Utrecht illustreert deze houding. impliceert dat de gestorvene ‘gewoon’ weer (als mens) geboren wordt:

¹³³ Met ‘oosters’ bedoelt hij de opvattingen die hindoes/boeddhisten in Azië hebben als het gaat om het begrip ‘reïncarnatie’. In dit hoofdstuk betoogt Kranenburg dat de ideeën over reïncarnatie heel ander geïnterpreteerd worden dan in Azië het geval is: “Er is voldoende grond om te zeggen dat het westerse reïncarnatiegeloof een eigen uniek model is, dat geen parallel heeft met andere vormen van reïncarnatiegeloof. Het is typisch westers, niet eerder vertoond” (Kranenburg 1996, 63).

¹³⁴ Anbeek beschrijft dat er zes ‘gebieden van wedergeboorte zijn: dierenrijk, mensenrijk, godenrijk, de hel, als ‘onzichtbaar wezen (*peta's*). In het boeddhisme is de overtuiging dat een wedergeboorte als mens de beste optie is (Anbeek 1996, 68-69).

“We hebben een magazine en dat heet ‘Buddhism Today’ en daar stond als grap op de achterkant van het blad een reclame voor een grafsteen. Daar stond een mediterende Boeddha op met de tekst: ‘I’ll be right back’’. Die vond ik wel leuk. Boeddhisme is natuurlijk gewoon, leven gaat steeds opnieuw en je komt steeds weer terug.”

Diamantweg Boeddhisme Utrecht

De ‘continuïng bond’ bij de Diamantweg boeddhisten kenmerkt zich door een acceptatie van die dualiteit: de overledene vervolgt zijn weg en wij levenden vervolgen de onze. Bovenstaande quote illustreert dat sterven met een zekere ‘lichtheid’ benaderd wordt. Dat staat haaks op de ideeën van de traditionele boeddhisten waar het sterven omgeven is met een zweem van onzekerheid.

Continuïng bonds?

In 1969 publiceerde vier wetenschappers een onderzoek waarin ze het rouwproces van Japanse weduwen vergeleken met die van Engelse weduwen. Zij concludeerden dat de Japanse weduwen beter in staat waren om te rouwen. Zij verklaarden dit doordat de boeddhistische weduwen een sterke ‘continuïng bond’ hadden met de overledene die een voorouder geworden was. Door hun zorg met het brengen van offers stonden ze middels het *butsudan* nog met elkaar in contact: “The family altar would be your ‘hotline’. As such you could immediately ring the bell, light incense, and talk over the current crisis. (...) With al those who share the grief he can be cherished, fed berated and idealized and the relationship would be continuous” (Yamamoto, Okonogi, Iwasaki & Yoshimura 1969, 1663)¹³⁵. De sterke ‘continuïng bond’ maakte het rouwproces voor Japanse weduwen dragelijker. De wetenschappers suggereerden in dit artikel dat culturele verschillen zouden leiden tot verschillende rouwprocessen.

Afgaande op bovenstaande paragrafen over de moderne boeddhisten lijken de moderne en traditionele rouwprocessen sterk van elkaar te verschillen. Is er bij de moderne boeddhisten sprake van ‘continuïng bonds’? Dennis Klass schreef een artikel waarin hij de aanname van de vier wetenschappers, dat Japanse rouw verschillend zou zijn van westerse rouw, betwistte. Hij maakt inzichtelijk dat nabestaanden in het westen niet per definitie de band met de overledene doorknippen, maar dat de ‘continuïng bonds’ wel anders worden vormgegeven (Klass 1996, 280). Het grootste verschil is de wijze waarop de desbetreffende cultuur omgaat met rouw. In het geval van Japan, en alle traditionele boeddhistische groepen in dit onderzoek, ligt de nadruk gedurende het rouwproces op afhankelijkheid: er moet gezorgd

¹³⁵ In het artikel van Klass zet hij uiteen op welke manier en in welke hoedanigheid de levenden en de overledenen nog met elkaar in contact staan. Dat is thuis bij het *butsudan* (Klass 1996, 292-297) op de begraafplaats (Klass 1996, 297) en op een dodenfestival als ‘O Bon’ dat iedere zomer gehouden wordt waarbij de overledenen (als geesten) als het ware weer op bezoek komen bij de levenden (Klass 1996, 298-300).

worden voor de overledenen omdat deze op hun beurt zorgdragen voor de levenden. De onderliggende angst is dat wanneer rituelen niet goed uitgevoerd worden de voorouders zich mogelijk keren tegen de levenden. Dat kan bijvoorbeeld in de hoedanigheid van een ‘kwade geest’. Rituelen worden daarom uitgevoerd met het idee om de sociale gemeenschap te beschermen (Klass 1996, 285, 287). Deze afhankelijkheidsrelatie verklaart waarom Vietnamese boeddhisten soms onzeker worden als een ritueel niet uitgevoerd wordt en ze daarom hun twijfels bij de monnik neerleggen:

“Kijk als je sommige rituelen verbiedt dan vinden de familieleden dat niet fijn. ‘Heb ik wel genoeg gedaan voor mijn familielid?’”

Van Hanh Pagode

Het typeert de afhankelijkheidsrelatie waarbij de levenden zich afvragen of ze wel genoeg doen voor de overledene (Klass 1996, 291). In het westen daarentegen wordt die afhankelijkheidsrelatie als iets negatiefs gezien en dient de nadruk te liggen op autonomie gedurende het rouwproces. Het individu bepaalt zelf hoe te rouwen en is daarin niet afhankelijk van de overledene (Klass 1996, 284). Daarbovenop heerst in het westen niet het idee dat de doden invloed hebben op de levenden (Howarth 2007, 20). van het Diamantweg Boeddhisme beschrijft deze ‘postmoderne rouwgedachte’:

“Dus op een gegeven moment kan je ook accepteren dat je niets eraan kan doen (het feit dat iemand overlijdt). Hij gaat verder naar zijn volgende leven en wij moeten verder in dit leven, dus laten we dat maar doen. Dus ‘het beste en tot in het volgende leven’.”

Diamantweg Boeddhisme

Geconcludeerd kan worden dat de nadruk bij moderne boeddhisten meer lijkt te liggen op de overlevenden in plaats van de overledenen. Bij de traditionele boeddhisten is echter de focus meer op de overledenen waarvoor de levenden zorg dragen (Klass 2014, 100 ; Klass 1996, 300).

Niettemin geven de moderne boeddhisten in dit onderzoek aan dat zij op diverse manieren vormgeven aan de ‘continuing bonds’. Bij Zen River hebben ze een aparte kamer waar de namen van de overleden *sangha*-leden op gedenkplaatjes (*ihai*) zijn geschreven. Ter nagedachtenis is ook een eikenboompje geplant op het terrein van het klooster en een staan er een aantal andere monumentjes:

“Die waren zo aan ons gelieerd en zo dichtbij dat wij er wat voor voelde om zo’n geste te doen.”

Zen River

Bij het Zencentrum in Amsterdam zijn op een wand foto's van gestorven leden geplaatst:



Afbeelding 4: Muur met foto's van gestorven sangha-leden in het Zencentrum in Amsterdam. Foto door David Knigge

Het Zencentrum en andere moderne boeddhistische groepen in dit onderzoek geven aan dat ze op zoek zijn naar manieren die de 'continuïng bonds' bevestigen. voelt er wat voor om urntjes in de tuin te zetten:

“Je zou best kunnen denken om in tuin van het centrum urntjes neer te zetten, dat kan wel. Maar dat gebeurt pas als iemand overlijdt en die zegt: ‘ik wil dit’. En dan gaat er overlegd worden of dat kan. Maar ik zou daar voorstander van zijn.”

Zencentrum Amsterdam

Bij het Maitreya Instituut zijn plannen op tafel gekomen om een stoepa op het terrein te bouwen en om in de holtes daarvan een urnenplaats te maken:

“Dat hebben we nog niet verwezenlijkt maar het zou wel kunnen. Er is ook een advies uitgebracht om een urnenmuur te plaatsen.”

Een muur zoals bij het Zencentrum in Amsterdam is een ‘interessante idee’ volgens ...

“We hebben dus wel dat we foto’s neerzetten bij bepaalde groepen waar de overledene bijzat. Maar zo’n muur is wel een interessant idee.”

Sangha Metta

Citaten als deze geven weer dat moderne boeddhisten ontvankelijk zijn voor manieren die de ‘continuïng bonds’ representeren. Deze hebben meer de functie om de overledene te herdenken dan dat ze daadwerkelijk de overledene tot hulp zijn zoals bij de traditionele boeddhisten.

5.4. Conclusie

De ideaaltypen van Walter zijn bruikbare concepten om verschillen aan te wijzen in de manier waarop traditionele en moderne boeddhisten omgaan met een sterfgeval en de rouw die daarop volgt. De traditionele boeddhisten hebben bepaalde kenmerken die behoren tot de *traditionele dood*. De autoriteit van de traditie, in dit geval de boeddhistische expert, is een leidend figuur gedurende de uitvaartperiode. Dat begint al op het sterfbed waar de expert handelingen uitvoert die ingegeven zijn door de traditie. Deze dienen om *merit* te vergaren en om de overledene te begeleiden naar een zo goed mogelijke wedergeboorte. De expert instrueert ook de familieleden wat zij moeten doen; het rituele repertoire uitvoeren om de overledene aan een zo ‘goed mogelijke’ overgang te helpen. Maar vooral ook wat ze niet moeten doen, zoals het huilen in het bijzijn van de stervende. Wederom schrijft de traditie voor dat rouw gekanaliseerd kan worden door het uitvoeren van diverse rituelen.

Een houding als deze staat in sommige gevallen haaks op hoe moderne boeddhisten omgaan met rouw. Bij hen is de ‘autoriteit van het zelf’ sterk aanwezig. Walter definieert dat als de ‘I Did It My Way’ manier van omgaan met rouw. Hij noemt dat de *postmoderne dood*. Niet de traditie maar de persoon zelf en zijn naaste familie regisseren de laatste stadia van het leven. Moderne boeddhisten zijn gedurende de hele uitvaartperiode dan ook wat terughoudend. Immers is niet de traditie leidend, maar de persoonlijke keuze van de stervende en de familie. Ook bij het tonen van emoties. Individueel verdriet, in welke vorm dan ook, is niet gebonden aan de gereguleerde emotie die de monnik voorschrijft maar er wordt ruimte geboden aan ieders persoonlijke (ongebredelde) uiting van emotie.

De *traditionele* en *postmoderne dood* zijn echter ideaaltypen waarvan de desbetreffende karakteristieken nooit één op één overeenkomen gedurende een uitvaartperiode. Zo voeren de moderne boeddhisten rituelen uit als ze aan het bed zitten, wat kenmerkend is voor de *traditionele dood*. Terwijl traditionele boeddhisten zich hebben aan te passen aan de wensen van de familie (kenmerk *postmoderne dood*). Zo verschijnen Thaise monniken nog nauwelijks aan het sterfbed: “Ik denk dat de Thai dat gênant vinden als er een monnik in het ziekenhuis ze opzoekt. Misschien willen ze de monnik daarmee niet lastig vallen, terwijl het traditioneel gezien heel belangrijk is”, vertelt van de Thaise tempel. Voorbeelden als deze illustreren dat de uitvaartperiode niet binnen één ideaaltype te plaatsen is, maar dat deze laveert tussen de verschillende typen en daarbij aan ‘picking and choosing’ doen (Walter 1996, 204).

Zowel traditionele als moderne boeddhisten begeven zich in een tijd waarin de *postmoderne dood* de norm is. Zij zijn beide veroordeeld tot een ‘onderhandeling’ met diverse partijen over de uitvaartperiode; hét kenmerk van de *postmoderne dood*. De traditionele en moderne boeddhisten hebben daarbij wel hun eigen doel. Traditionele boeddhisten proberen hun traditionele gebruiken, zo ver als mogelijk, in te passen in de Nederlandse context. Terwijl moderne boeddhisten de wens van de stervende en de naaste

familie zo goed mogelijk proberen te combineren met een ‘boeddhistische uiting’. illustreert deze verschillende belangen (en *negotiations*) als ze nadenkt over de eigen uitvaart:

“Ik wil graag een combinatie maken voor mijn familie die katholiek zijn is en ik wil graag de uitvaartdienst in de kerk hebben. Maar misschien doen die kerken dat niet omdat dat alleen voor katholieken is. En dan is de vraag wie wil erbij hebben? Ik heb goed contact hier met de dominee, maar ik vind het ook leuk als er een boeddhistische monnik bij is. Dat zijn allemaal afwegingen die je moet maken.”

Sangha Metta

Tot slot illustreert dit hoofdstuk dat moderne en traditionele boeddhisten beide een ‘continuïng bond’ onderhouden met de overledene. Zij doen dit ieder op hun eigen manier, waarbij rouw voor de traditionele boeddhisten sterk samenhangt met afhankelijkheid: de levenden en de doden hebben elkaar nodig. Bij moderne boeddhisten kenmerkt het rouwproces zich eerder door autonomie, waarbij de ‘continuïng bond’ eerder gericht is op het herdenken van het unieke individu en zijn ze niet zozeer bezig met het helpen van de overledene. Dit is mogelijk een gevolg van het optimistische ‘westerse reïncarnatiegeloof’ waarin de focus bij een sterfgeval eerder ligt op de situatie van de levenden dan de toestand waarin de overledenen zich bevinden. Bij de traditionele boeddhisten is dit omgekeerd het geval.

Hoofdstuk 6: Veldwerk – gebruik van rituelen tijdens de uitvaartperiode

6.1. Inleiding

“Het doel van de rituelen is om de geest van de overleden persoon een goede reïncarnatie te geven.”

Van Hanh Pagode

Rituelen als het zingen van een soetra, het voorlezen van een aantal *Abhidhamma*-teksten of het uitvoeren van de *jukai*-ceremonie hebben een duidelijke functie. Ze moeten de overledene begeleiden naar een ‘goede’ wedergeboorte. Het laatste hoofdstuk gaat over het gebruik van rituelen tijdens boeddhistische uitvaarten in Nederland. Het begrip rituelen wordt in deze scriptie geïnterpreteerd als gebruiken en handelingen die tijdens de uitvaartperiode plaatsvinden, waarbij de uitgevoerde *rites* (zoals de *jukai*-ceremonie) zich kenmerken door een *performative act*, een handeling waarbij een actie in gang wordt gezet. Deze rituelen hebben bepaalde kenmerken en worden uitgevoerd met een bepaald doel.

De indeling van Tony Walter over het omgaan met de dood is verhelderend als die wordt toegepast op de manier zoals traditionele en moderne boeddhisten omgaan met het ritueel. In dit hoofdstuk wordt eerst uiteengezet hoe de *authority of tradition* leidend is in de manier waarop traditionele boeddhisten rituelen uitvoeren en met welk doel zij dit doen. Terwijl moderne boeddhisten het ritueel eerder aangrijpen en modelleren naar de wens van het ‘unieke individu’. Daarna zal worden beschreven wat de invloed is van de sociale omgeving op de uitvoering, dan wel het ontbreken van rituelen. Uiteengezet zal worden dat zowel traditionele als moderne boeddhisten zich aanpassen aan de sociale context (lees: Nederland) waarbinnen zij zich begeven.

6.2. Authority of tradition vs Authority of the self

In hoofdstuk vier staat beschreven wat de functies en kenmerken zijn van het ritueel zoals uitgevoerd bij de boeddhistische uitvaarten in Azië. Bij de traditionele boeddhisten in Nederland zijn deze functies en kenmerken vergelijkbaar. In het kort zullen deze verschillende functies en kenmerken beschreven worden en zal uiteengezet worden dat de autoriteit van de traditie leidend is bij de uitvoering van deze rituelen. Bij de traditionele boeddhisten zal de toelichting beknopt zijn, omdat er een zekere overlapping is met het vorige hoofdstuk.

Ritueel als begeleiding:

Rituelen vóór het sterven zijn er vooral op gericht dat de overledene voorbereid wordt op het naderende sterven. De boeddhistische expert van de Chinese tempel reciteert daarom altijd een soetra waarbij de naam van de Boeddha herhaald wordt om vervolgens de overledene te begeleiden naar het ‘Zuiver Land’.

“Because they can focus on the name makes their mind peaceful. And we guide them to the pure land. So I will tell them about the environment of the pure land and they have the motivation to let go.”

Fo Guang Shan

“Hoofdzakelijk rust houden en de tweede is het reciteren van de naam van de Boeddha. In de soetra wordt de naam van de Amitahba Boeddha opgenoemd om steeds de geest te herinneren dat die naar die plek moet gaan. Het is een soort van begeleiding.”

Van Hanh Pagode

Op de begraafplaats voert de Vietnamese nog één ritueel uit voordat de kist het graf indaalt. Dit ritueel moet de overledene begeleiden.

“De monnik voert dan een soort van ceremonie uit en dat doet hij eigenlijk om rust te creëren voor de geest.”

Van Hanh Pagode

Ritueel om *merit* te vergaren

Rituele actie is nodig om *merit* te vergaren voor de overledene om daarmee een ‘prettige’ wedergeboorte te bewerkstelligen. Deze functie van het ritueel wordt uitvoerig beschreven in hoofdstuk vier en speelt ook een belangrijke rol bij de traditionele boeddhisten in Nederland. Zo vinden bij de Thai op de dag van de uitvaart diverse rituelen plaats waarbij de levenden *merit* vergaren om dat vervolgens te delen

met de overledene. Dat gebeurt door het luisteren naar enkele gereciteerde *Abhidamma*-teksten, het aanbieden van de *pamsukūla*-pij en het luisteren naar de *dharmataalk*:

“Het luisteren naar die teksten en het openbaar maken van die teksten (door de monniken) wordt gezien als goed karma. En dat goede karma wordt vervolgens gedeeld met de overleden persoon. (...) Het delen van goed karma wordt ook vergeleken met water. Net zoals water van een berg naar een verre rivier kan stromen zo kan ook de goede verdienste gedeeld worden met iemand die heel ver is.”

Dhammakaya Nederland

Bij de Chinese tempel worden gedurende de uitvaartperiode diverse soetra's gereciteerd om *merit* te vergaren. Verder slaan zij een deken om de overledene heen. Het deken verlicht de pijn van de overledene en levert goede verdiensten op (zie afbeelding 5). Bij de Vietnamese tempel is een kleine ceremonie als het lichaam van de overledene overgedragen wordt naar de kist. Ook hier is het doel eenduidig: goede verdienste doen om daarmee de wedergeboorte ten positieve te beïnvloeden.

Ritueel als herinnering aan vergankelijkheid

Rituelen op de dag van de uitvaart hebben bovendien sterk de functie om de levenden eraan te herinneren hoe kostbaar het menselijke leven is. Het ritueel van het aanbieden van een pij bij de Thaise uitvaart is een moment van reflectie:

“We denken dan aan het sterven en proberen onszelf eraan te herinneren dat dit leven vergankelijk is en dat het daarom heel belangrijk is om het menselijke leven zo goed mogelijk te gebruiken. In het boeddhisme wordt het menselijke leven als het belangrijkste gezien.”

Dhammakaya Nederland

Een ander treffend voorbeeld is het moment dat iedereen voor het laatst voor de kist gaat staan om de *wa alai* te doen. Volgens betekent dit 'smart' of 'droefheid' en denk je aan je eigen vergankelijkheid. Rituelen als deze maken eens te meer duidelijk dat dit 'oosters reïncarnatiegeloof' en de omgang met de dood, sterk verschilt met de manier waarop veel westerlingen om lijken te gaan met dit thema.

“Wa alai is het gebruik dat je voor de kist staat en dan vervolgens even een minuutje neemt om je handen op je buik te leggen en je een moment neemt om aan die (overleden) persoon te denken. De bedoeling is dat je vervolgens je goede karma met die persoon deelt.”

Dhammakaya Nederland

Ritueel als psychologische functie:

Het feit ‘iets te kunnen doen’ voor de overledene, zoals in het vorige hoofdstuk al beschreven werd, is een kenmerk van het ritueel¹³⁶.

“Je impulsieve eerste reactie is om die persoon te willen houden. En in plaats daarvan geef je iets mee (door uitvoeren rituelen). Dat is psychologisch gezien heel krachtig en zie je daarom in iedere boeddhistische traditie terug.”

Dhammadakya Nederland

Een ander voorbeeld is de uitvaart vanuit de Chinese tempel waarbij familieleden nog driemaal om de kist lopen om vervolgens een bloem op de kist te leggen. Rituelen als deze hebben verschillende functies:

“To say goodbye. It is also kind of offering. So I think it is the last chance you do something for the decease, so it’s both. Also we recite soetra for the decease but on the other side we comfort all the participants.(...) I think those are the main ideas of all rituals of the service. All those services and rituals are based on human beings needs.”

Fo Guang Shan

De centrale rol van boeddhistische experts bij uitvoering van de rituelen

De boeddhistische experts spelen een belangrijke rol bij de uitvoering en de uiteindelijke effectiviteit van de rituelen (Stone 2005, 62). Zoals in het vorige hoofdstuk beschreven, zijn ze nauw betrokken voor, tijdens en na de uitvaart. Om dit nog eenmaal te illustreren is een voorbeeld van de Birmese theravada-monnik treffend. Hij ontvangt een dag na het overlijden een uitnodiging om langs te komen bij de nabestaanden. Deze bijeenkomst is verplicht en gedurende de ochtend vindt er een kleine ceremonie plaats waarin enkele rituelen worden uitgevoerd. Er worden liederen gezongen, de monnik houdt een *dharmatalk* en er worden offergaven aangeboden (zie afbeelding 6). De familie overhandigt de monnik bijvoorbeeld voedsel, geld en kleding. Donaties als deze zijn belangrijk voor de effectiviteit van de uitgevoerde rituelen. De boeddhistische expert moet ondersteund worden in zijn levensonderhoud en de nabestaanden willen op hun beurt dat de rituelen effectief zijn voor de wedergeboorte van hun geliefde. Het is een sociaal contract en bovendien een teken dat de monnik veel aanzien geniet binnen de gemeenschap:

¹³⁶ Zie hoofdstuk 5.3 over ‘continuing bonds’ bij de paragraaf waar het gaat over de traditionele boeddhisten.

“Why should you donate to the monk? Buddha says: monk is like good fertilizer and grows very good seeds. You have seeds to grow if you follow the monk. So if you grow good fertilizer your seeds will be very successful. (...) Please invite monk and offering. Because the monk is well trained and he has a good mind, practices and is other than human.”

Mynamar Buddhist Community Netherlands

Authority of tradition

Kortom, het uitvoeren van rituelen rondom de stervensperiode is voor de nabestaanden dé belangrijkste activiteit. Niet alleen hebben de rituelen een duidelijke functie, het begeleiden van de overledene naar een goede wedergeboorte en overdragen van *merit*, bovendien zorgen zij voor reflectie en bieden ze houvast zodat je iets voor de overledene kunt doen:

“Het zijn eigenlijk twee zijden van dezelfde medaille. Namelijk dat je reflecteert, maar tegelijkertijd ook iets voor de ander doet.”

Dhammakaya Nederland

De uitvoering van de rituelen wordt als noodzakelijk gezien en dit typeert de autoriteit van de traditie zoals bij de *traditionele dood*. De religieuze traditie schrijft voor welke rituelen ten uitvoer gebracht moeten worden zodat de overledene zijn/haar weg harmonieus kan vervolgen (Walter 1996, 195). Het geloof in de werking van de rituelen, die de traditionele boeddhisten in dit onderzoek erop nahouden, is te verklaren door de eeuwenlange traditie waardoor aan de boeddhistische experts het predicaat van ‘uitvaartspecialisten’ werd gegeven. Zij kregen dit predicaat doordat ze de familie voorschreven welke rituelen uitgevoerd dienden te worden om daarmee een zekere controle te krijgen over een precare en onzekere gebeurtenis als een sterfgeval (Stone 2005, 57). Ook in een Europese context waar de traditionele boeddhisten van oudsher niet vandaan komen, bieden de rituelen houvast, een manier om controle uit te oefenen op de dood en bezitten ze kracht. Bij traditionele boeddhisten is de traditie gezaghebbend in de manier waarop en met welk doel de rituelen uitgevoerd worden. Bij de moderne boeddhisten is de autoriteit van het zelf dominant in de manier waarop en de mate waarin rituelen uitgevoerd worden.



Afbeelding 5: Deze deken leggen ze bij de Chinese tempel over de gestorvene heen. Bron: David Knigge



Afbeelding 6: De familie (rechts op de foto) biedt de Birmese monnik voedsel en een monniksmantel aan nadat hun vader/opa is overleden. Dit karakteriseert de belangrijke rol van de monnik tijdens de uitvaartperiode. De foto is in Amsterdam genomen. Bron: Ashin Candavara

Authority of the self

“Maar het is dus heel individueel wat iedereen wil en wij laten iedereen daar ook vrij in. Wij hebben geen protocol.”

Zencentrum Amsterdam

Bij de moderne boeddhisten in dit onderzoek is geen blauwdruk te geven van de rituelen die uitgevoerd worden tijdens de uitvaart. De rituelen die uitgevoerd worden kenmerken zich doordat de overledene daar een ‘band’ mee had en ze daardoor graag uitgevoerd ziet worden. Of zoals het in de bovenstaande quote verwoordt: ieder individu is helemaal vrij om zijn of haar uitvaart vorm te geven. Deze houding is typerend voor de *postmoderne dood*, naar het schema van Walters, waarin persoonlijke keuzes en de ‘op maat gemaakte uitvaart’ voor het ‘unieke’ individu centraal staan. Het is niet de autoriteit van de traditie, in dit geval het boeddhisme, die voorschrijft welke rituelen toegepast gaan worden in de uitvaartperiode, maar is het de autoriteit van het zelf die bepaalt welke en hoe de rituelen worden uitgevoerd. Zoals in het vorige hoofdstuk beschreven, gaat dit altijd in overleg met verschillende betrokkenen.

Ritueel als unieke representatie van het individu

Bij het Zencentrum in Amsterdam hadden ze enkele jaren geleden een ‘unieke’ uitvaart van een mede-boeddhist:

“Zij had bij een begrafenisondernemer gewerkt en had zij van tevoren helemaal bedacht dat ze het best wel traditioneel wilde.”

Zencentrum Amsterdam

Haar lichaam was in doeken gewikkeld en in een lijkwade gelegd en werd de dag voor de uitvaart naar het centrum overgebracht waar de *sangha*-leden een nachtwake hielden. herinnert zich dat ze soetra’s zongen en wierook offerden. De ochtend van de begrafenis was ook niet alledaags:

“Ik herinner mij dat er ook iets was met een bootje (misschien voeren ze met de lijkwade door de Amsterdamse grachten). Zij had dat helemaal geënceneerd. (...) Zoiets blijft je wel bij.”

Zencentrum Amsterdam

Wensen als deze komen niet vaak voor. Deze overledene had echter aangegeven dat ze geen *jukai*-ritueel wilde op haar uitvaart¹³⁷. kan zich één geval herinneren van een mede-boeddhist die juist heel graag deze monnikswijding wilde. Op het sterfbed is die toen uitgevoerd:

“Dat is niet de standaard maar dat wilde zij graag.”

Zencentrum Amsterdam

Verreweg de meeste moderne zen-beoefenaars kiezen niet voor de *jukai*-ceremonie:

“Voor de meesten mensen staat dat (de jukai-ceremonie) gewoon te ver van hen af.”

Zencentrum Amsterdam

Bovenstaande voorbeelden schetsen het beeld van moderne boeddhisten die zich laten leiden door hun persoonlijke voorkeur bij hun uitvaart. De ene boeddhist kiest wél voor de monnikswijding terwijl de ander dit niet passend vindt bij haar ‘unieke uitvaart’. Deze ontwikkeling, het creëren van ‘de persoonlijke uitvaart’, komt voort uit de jaren ‘80 toen de eerste begrafenisondernemingen ontstonden die ageerden tegen de autoriteit van de expertise (Walter 1996, 196). Binnen deze *moderne dood* was niet religie leidend (*traditionele dood*) maar waren dat medici en andere experts die het mandaat hadden. Grofweg betekende dit dat men stierf met artsen om zich heen en de uitvaart die volgde volledig door begrafenisondernemers werd geregeld: “Not only has dying been medicalised, but so too have disposal and grief” (Walters 1996, 196). De eerdergenoemde begrafenisondernemers vanaf de jaren ‘80 wilden meer zeggenschap over de uitvaartrituelen die tot dan als onpersoonlijk, koud en uniform werden gezien. Zij beoogden familieleden te betrekken bij rituelen die meer gepersonaliseerd waren en aansloten bij hun uiteenlopende wensen (Bot 1998).

Vandaag de dag is de ‘unieke en gepersonaliseerde uitvaart’ de norm geworden (Heessels 2012, 127), waarbij rituelen op maat gemaakt zijn, zoals de overleden vrouw binnen het Zencentrum die wilde dat de *sangha*-leden een nachtwake voor haar hielden. Het illustreert dat de persoonlijke keus (autoriteit van het zelf) bepalend is en niet de traditie of de experts. Dit betekent niet dat de autoriteit van de traditie verworpen wordt, daaruit komen de rituelen namelijk voort, maar dat uiteindelijk de autoriteit van het zelf vorm geeft aan de rituelen die rondom de stervensperiode ten uitvoer gebracht worden. Dit begint al voorafgaand aan het sterven:

¹³⁷ Zie hoofdstuk 4.3 voor verdere uitleg over dit desbetreffende ritueel.

“Ik vraag of ze een lievelingstekst of chanting hebben. Dat kan heel opbeurend zijn.”

Sangha Metta

“Waar heb je het meeste houvast aan? Dat kan een heel kort gebedje zijn zoals een toevluchtgebed. Of de gedachten aan mededogen en liefde in je bewustzijn. Kijk, je moet het ware reduceren tot iets waar je houvast aan hebt. want sterven is moeilijk. Waar haal je dan kracht uit?”

Maitreya-Instituut

Om al deze individuele wensen minutieus vast te leggen hebben ze in de loop der jaren bij het Maitreya Instituut het ‘Persoonlijke Wensenformulier’ ontwikkeld. In een 25 pagina’s tellend document kan een lid heel nauwkeurig vastleggen hoe de uitvaart van A tot Z geregeld moet worden. Dat gaat over het regelen van hele praktische zaken (waar wil je sterven? begraven/cremeren?), tot de keuze van welke rituelen uitgevoerd moeten worden. heeft bijvoorbeeld deze zomer vastgelegd welke uitvaartondernemer ze wil. De uitvaartleider is bovendien op de hoogte (door het wensenformulier) dat ze een ‘Tibetaans kleed’ om haar heen wil hebben en dat op de uitvaart een tekst van Shantideva gereciteerd wordt¹³⁸. Dit ‘Persoonlijke Wensenformulier’ staat symbool voor de *postmoderne dood* waarbij de autoriteit van het zelf in alle vrijheid aan ‘picking and choosing’ kan doen en daarbij rituelen uit de boeddhistische traditie kan kiezen, zonder daartoe verplicht te zijn (Walter 1996, 204).

Ook op de dag van de uitvaart zijn er rituelen die, in overleg met de naaste familie, moderne boeddhisten uitvoeren. Deze rituelen zijn veelal gemodelleerd naar de wensen van de overledene:

“We zingen dan soetra’s die de overleden persoon gewend was om heel veel te zingen. (...) We zingen dan met ons vijven die soetra en staan dan rondom de kist. De omstanders vinden dat best bijzonder want die hebben dat soms nog nooit meegemaakt.”

Zencentrum Amsterdam

“Ze had een speciale chanting heel mooi gevonden die ze hoorde op een uitvaart. Die was sterk Tibetaans. Ik wist dat ze die graag wilde dus dat hebben we toen gedaan. (...) Verder heb ik toen de hele metta-meditatie gedaan en toen heb ik haar eigen tekst lievelingstekst voorgelezen.”

Sangha Metta

¹³⁸ Shantideva was een Indiase monnik die leefde in de 7^e en 8^e eeuw na Christus.

Bij het Maitreya Instituut en bij Zen River wordt op de uitvaart veelal een moment ingeruimd om de hartsoetra te reciteren. Bij het Zencentrum wordt de *Kanzeon*-soetra gereciteerd. Bij Zen River hebben ze ook regelmatig de monnikswijding gedaan en zijn er wat *dharmawords* als de familie daar open voor staat. Eenmaal heeft de gehele uitvaartceremonie geleid.¹³⁹ Rituelen kenmerken zich in eerste instantie dus doordat ze sterk gepersonaliseerd zijn. Ze zijn daardoor ook meer eclectisch van aard zoals bovenstaande quote van laat zien; een theravada-boeddhist neemt de vrijheid om een Tibetaanse tekst te kiezen die ze op haar uitvaart ten gehore wil laten brengen¹⁴⁰.

Daarnaast dienen de rituelen voor de nabestaanden als een kennismaking met het boeddhisme:

“En een persoonlijke noot zodat de omgeving een beetje een gevoel krijgt van de boeddhistische kant van de persoon die overleden is.”

Zen River

Werking van rituelen?

Bij de traditionele boeddhisten wordt niet getwijfeld aan de werking van rituelen die een duidelijke functie hebben. Bij de moderne boeddhisten in dit onderzoek tref je twee opvattingen aan. De eerste is dat rituelen niet van vitaal belang zijn bij ‘de overgang’ naar de volgende wedergeboorte, waardoor ze in sommige gevallen ontbreken:

“Het is niet nodig. Waarom? Wij hebben geen speciale rituelen nodig. Je lijf is iets tijdelijks, dat is gereedschap. (...) Begravenissen zijn in die zin afscheid nemen van iemands gereedschap en daarom is het ook goed om daar niet te dramatisch over te doen. Leven en dood overkomt iedereen.”

Diamantweg Boeddhisme

“Ik moet zeggen dat ik van de westerse kant nauwelijks iets weet. Wat is er aan ritueel? Een bepaalde chanting misschien die je overneemt? (...) Ik zie heel weinig in de theravada-traditie, je moet het echt zelf verzinnen op het ogenblik.”

Sangha Metta

¹³⁹ Zie daarvoor de bijlage 2.

¹⁴⁰ Zie: Sumegi 2014, 240. Dit artikel is geschreven door een Canadese religiewetenschapper die boeddhist is. Zij vergelijkt in dit artikel de boeddhistische uitvaarten die zij als boeddhistische expert begeleid heeft met de Tibetaanse 49-dagen rituelen die zij observeerden. Zij maakt diverse verschillen in dit artikel inzichtelijk die ook van toepassing zijn bij de traditionele en moderne boeddhisten in dit onderzoek. Zij zet bijvoorbeeld uiteen dat haar Canadese boeddhistische uitvaart veel meer een samenraapsel was van rituelen, gebeden en soetra's die afkomstig zijn uit verschillende boeddhistische tradities. Terwijl de Tibetanen rituelen uitvoerden die strikt afkomstig waren uit hun traditie.

Een opvatting als deze is wellicht te verklaren door de positieve ‘westerse reïncarnatieopvatting’ zoals die in het vorige hoofdstuk is beschreven.¹⁴¹ Ook de notie van het verzamelen van *merit* ontbreekt grotendeels bij de moderne boeddhisten. Bij het Zencentrum in Amsterdam worden soetra’s gezongen tijdens de uitvaartceremonie. In principe gebeurt dit met een reden, maar twijfelt of dat daadwerkelijk effect heeft:

“Ook om die onthechting hè. Kijk en dat is natuurlijk wel een soort van geloof waarbij de één gelooft dat het écht effect heeft. Ik weet het niet. Of het effect heeft is natuurlijk lastig te zeggen.”

Zencentrum Amsterdam

De tweede opvatting is de overtuiging dat de rituelen op de dag van de uitvaart nodig zijn om de overledene te begeleiden.

“In die priesterlijke rol kun je daar jouw dingen doen om de continuïteit te beïnvloeden in gunstige zin. (...) We doen er alles aan zodat de ander goed terecht komt, dat is de energie.”

Zen River.

¹⁴¹ Zie hoofdstuk 5.3.

6.3. Rituele adapties door sociale omgeving

Tot slot is de sociale omgeving, waarbinnen zowel moderne als traditionele boeddhisten zich begeven, zeer bepalend voor de mate waarin en de wijze waarop rituelen worden uitgevoerd. In de postmoderne tijd, waarbinnen beide groepen zich begeven, zijn zij onderworpen aan het onderhandelen met verschillende partijen. Bij traditionele boeddhisten is dat eerder met de Nederlandse wetgeving en bij de moderne boeddhisten is dat meer met de familie van de overledenen en sociale conventies die leidend zijn op een uitvaart.

Traditionele boeddhisten

Traditionele boeddhisten begeven zich in een context waarin de meerderheid onbekend is met boeddhistische gebruiken. Uitvaarten in Nederland zijn veel korter dan in Azië bijvoorbeeld:

“De seculiere uitvaartverzorger zegt gewoon: ‘je hebt een kwartier of een half uur.’ Soms krijg je niet eens de tijd, maar word je tijdens het afscheid nemen er nog even ingebracht voor een ritueel. Dan is er ook een soort van onderhandeling.”

Dhammadakya Nederland

“In Asian country’s we have plenty of time because Buddhism is very popular in Asian country’s. (...) But here Buddhism is a minority so that’s why we take more time to communicate and we also have to ask if they (het uitvaartcentrum/kerk waar uitvaart plaatsvindt) can provide enough facilities for us. Because most of the churches don’t have the big table where we can put the buddha statue, nameboard, fruits and the candles. So we have to arrange those things for example.”

Fo Guang Shan

Bepaalde funeraire gebruiken hebben ze door de uitvaartcultuur in het westen moeten aanpassen (zie: Walter, 2005). Denk aan het offeren van bloemen in plaats van wierook en het lichaam is vaak niet thuis opgebaard.¹⁴² Op de vraag of het organiseren van een boeddhistische uitvaart in Nederland mogelijk is zijn de traditionele boeddhisten eenduidig; ja, dat kan prima mits je communiceert. Daarnaast eerbiedigen Nederlanders de boeddhistische gebruiken:

“We just have to communicate and explain to get understanding from both sides. (...) Sometimes we receive a call from the hospital because the patient is Buddhist and they want a funeral

¹⁴² Zie voor andere aanpassingen voetnoot nummer 154 in hoofdstuk 5.2 voor aanpassingen die traditionele boeddhisten in Nederland doen.

service. They contact us and they always respect us and invite us to the hospital to recite buddha's name and to give dharmataalk."

Fo Guang Shan

Bovendien verteltdat ze zich bewust is van de andere cultuur en regels die hier gelden. Die respecteert ze:

"All we want is to be the bridge from the east to the west. We don't want to force the people here to accept all of our culture. So actually we don't have the motivation to implement all those things from Asia to here."

Fo Guang Shan

Dit geldt ook voor de Vietnamese die prefereert de uitvaarten wat te 'versimpelen' omdat het meer aansluit bij de funeraire cultuur in Nederland. Veel Vietnamese (boeddhistische en folkloristische) rituelen worden daarom geschrapt¹⁴³:

"Maar in Nederland is een begrafenis veel simpeler. De monnik geeft meestal advies om een simpele begrafenis te doen. Daardoor zijn er veel minder rituelen."

Van Hanh Pagode

Moderne boeddhisten:

Moderne boeddhisten zijn, zoals eerder beschreven, sterk gebonden aan de wensen van de naaste familieleden. In onderhandeling met hen is er vaak de mogelijkheid om een ritueel uit te voeren op de dag van de uitvaart. Moderne boeddhisten schikken zich daarnaast (on)bewust naar de conventies van 'de Nederlandse uitvaart', waarbij de focus ligt op het herinneren van de overleden persoon door te vertellen wat hij of zij in het leven bereikt heeft (Venbrux 2015, 69).

"En Nico (oprichter Zencentrum) die geeft dan gewoon een praatje net als alle andere. Wat iemand betekent heeft in de sangha en wat anekdotes worden opgehaald."

Zencentrum Amsterdam

"Ik vertel iets over de beoefening en wat die persoon belangrijk vond."

Sangha Metta

¹⁴³ vertelde mij bijvoorbeeld dat de Vietnamezen heel erg kijken naar de datum en tijd waarop iemand gestorven is. Dat heeft consequenties voor de uitvaart die op een speciale tijdstip plaats moet vinden. Ook de kleding die gedragen moet worden en welke personen wel/niet uitgenodigd kunnen worden. Dat zit sterk in de Vietnamese cultuur vertelde de monnik, maar dat is niet perse boeddhistisch.

“Dus dan geef ik een paar anekdotes hoe mooi het was om die persoon bij ons te hebben. Dat doet de mensen goed.”

Zen River

De moderne boeddhisten in dit onderzoek geven aan doorgaans zo'n 'herinneringspraatje' te houden over de overledene. Het past bij een funeraire cultuur die meer *past-oriented* is, terwijl de uitvaart bij de traditionele boeddhisten meer *future-oriented* is; wat kunnen we tijdens de uitvaart doen om de overledene te helpen bij 'de overgang' (Sumegi 2014, 240). Hierin zie je de invloed van de sociale omgeving op hoe de uitvaart eruitziet. Moderne boeddhisten gaan daarin mee wat overigens ook het geval is bij enkele traditionele boeddhisten. Zij passen hun boodschap aan, aan het publiek dat ze voor zich hebben:

“Er staat een microfoon voor je en dan zeg je wat over de betekenis van leven en dood in het boeddhisme. Dat is veel algemener en gaat minder diep dan in Thailand. (...) Als je het in Nederland hebt over hoe kostbaar het is dat je ze naar de dharma luisteren, dan begrijpen mensen dat niet. Je hebt toch vaak een divers publiek dus moet je wel een algemeen verhaal vertellen.”

Dhammadakya Nederland

Moderne boeddhisten zijn zich tot slot bewust dat ze het boeddhisme praktiseren in een westerse context die verschillend is dan de Aziatische:

“Je kan daarvan (de Japanse context) bepaalde elementen uitpakken en voorleggen en soms doen we dat ook wel. Maar je kunt niet zomaar dingen overplanten wat dat betreft. (...) Je kan niet op een Scheveningse pier een lijkverbranding gaan doen.”

Zen River

“Als je het gaat doen zoals Japanners dat doen dan krijg je een hele andere sfeer. Het is wel mooi, maar heel strak. (...) Onze leraar Nico (oprichter Zencentrum) is redelijk relaxt en die wilde niet te strak vasthouden aan de traditie. Hij heeft het zo gedaan dan het passend is hier. (...) Wij zijn behoorlijk gemoderniseerd zou je kunnen zeggen.”

Zencentrum Amsterdam

6.4. Conclusie

Rituelen spelen een (significante) rol binnen de boeddhistische uitvaarten in Nederland. Echter zijn er wel verschillen waar te nemen tussen de moderne en de traditionele boeddhisten in de omgang en de waarde die rituelen voor hen hebben. Voor traditionele boeddhisten zijn de rituelen essentiële handelingen; ze moeten de overledene begeleiden naar een ‘fijne wedergeboorte’ en dragen bij aan verzamelen van goed *merit*. De autoriteit van de traditie, die deze (eeuwenoude) ritualistische gedragingen heeft voorgebracht, is daarin dominant en leidend. De rituelen bezitten kracht, hebben een werking en zijn manieren om controle uit te oefenen op de dood. Bij de moderne boeddhisten is de frequentie van het aantal rituelen lager dan bij traditionele boeddhisten. Daarnaast worden deze in eerste instantie niet uitgevoerd met het doel om een ‘goede wedergeboorte’ te bewerkstelligen, maar worden ze uitgevoerd vanuit het idee dat de overledene daar een connectie mee heeft. Idealiter representeren de uitgevoerde rituelen het ‘unieke’ karakter van de overledene en worden ze sterk gepersonaliseerd. De personificatie van dit ideaal vindt men terug in het *Persoonlijke Wensenformulier* van het Maitreya Instituut. De ‘autoriteit van het zelf’ kan op een formulier als deze precies aangeven welke rituelen hij of zij wil. Uitvaarten als deze (*postmoderne dood*) zijn daardoor het best te omschrijven als een bricolage (Venbrux, Peelen & Altena 2009, 98). Dat betekent niet dat de rituelen, die voortkomen uit de *traditionele dood*, verworpen worden. Ze vormen immers een inspiratiebron waaruit geput kan worden. Daarbij kenmerken moderne boeddhisten zich door hun eclecticisme; een vipassana-boeddhist kiest net zo gemakkelijk een soetra die voortkomt uit de Tibetaanse traditie. Het eerdergenoemde gezegde van Frank Sinatra ‘I Did It My Way’ (Walter 1994, 2), maakt eens te meer duidelijk dat de beslissende stem de autoriteit van het zelf is en niet die de traditie.

In eerste instantie moeten de rituelen dus aansluiten bij de wensen van de overledene en de naaste familie. Secundair is of de rituelen een werking hebben, zoals wél sterk het geval is bij de traditionele boeddhisten. Die desbetreffende werking van rituelen, of ze de overledene begeleiden naar een ‘goede wedergeboorte’, staat niet onomstotelijk vast bij de moderne boeddhisten in dit onderzoek. Dit hangt wellicht samen met het ‘westerse reïncarnatiegeloof’ waarbij de gedachte is dat overledene toch wel als mens wedergeboren worden.

Tot slot is de sociale omgeving zeer bepalend voor de wijze en de manier waarop rituelen gepraktiseerd worden in deze postmoderne Nederlandse context. Zowel traditionele als moderne boeddhisten zijn in ‘onderhandeling’ met diverse partijen, waarbij traditionele boeddhisten zich vooral aanpassen aan de Nederlandse funeraire cultuur. Uitvaarten zijn daardoor van kortere duur en andere praktische zaken kunnen daardoor geen doorgang vinden (zoals gebruik van wierrook). Niettemin zijn traditionele tevreden met de manier waarop zij vorm kunnen geven aan hun ‘geleefde religie’ zoals uitgevoerd tijdens de uitvaartperiode. Veel is mogelijk mits je communiceert met de verschillende partijen. Voor

moderne boeddhisten is dat hetzelfde. Zij zijn zich daarnaast bewust van het feit dat de andere aanwezigen tijdens de uitvaartdienst veelal niet bekend zijn met het boeddhisme. De moderne boeddhisten gaan daarom mee in het ‘stramien van de Nederlandse uitvaart’. Naast het uitvoeren van een ritueel houden ze een praatje waarin vooral het vertellen van anekdotes centraal staan. Zodat de andere aanwezigen zich beter tot elkaar kunnen verhouden omdat ze hetzelfde referentiepunt hebben; de overledene. Tot slot geven de moderne boeddhisten aan zich bewust te zijn van de westerse context waarbinnen zij zich begeven. Omdat die volgens hen anders is dan de Aziatische, kijken zij welke rituelen wel of niet passend zijn binnen de Nederlandse context.

Hoofdstuk 7: Conclusie

7.1. Conclusie

Naar schatting is het boeddhisme vandaag de dag de derde grootste religie in Nederland. Waar in 1971 slechts 900 mensen aangaven boeddhist te zijn, is dit aantal gegroeid naar ongeveer 60.000 in 2020. De aanhangers van het boeddhisme vormen dus een substantiële groep binnen het pluralistische religieuze en geseclariseerde landschap. Waar de moslim- en hindoebevolking in Nederland grotendeels bestaat uit mensen met een immigratie-achtergrond is het dat bij de boeddhisten anders. Aan de ene kant zijn er de Aziatische immigranten die in de 20^e eeuw naar Nederland kwamen en aan de andere kant zijn het de ‘autochtone’ Nederlandse boeddhisten die een interesse ontwikkelde voor de *dharma*.

Verder is er in het westen een bepaald beeld ontstaan van het boeddhisme. Woorden als ‘yoga’, ‘zen’, ‘intellectueel’, ‘psychologisch’, ‘stressreductie’, ‘geluk’, ‘meditatie’ en ‘spiritualiteit’ worden gelinkt aan het boeddhisme. Bovendien leggen steeds meer mensen zich toe op meditatie en mindfulness en hoef je niet meer naar Azië af te reizen voor een retraite, maar kan je die ‘gewoon’ bijwonen in eigen land. Boeddhisten in Nederland leggen zich met name toe op de beoefening van meditatie, terwijl (leken) boeddhisten in Azië zich eerder richten op de uitvoering van de rituelen. Beide groepen zijn boeddhist maar ze lijken beide op een andere manier vorm te geven aan hun geleefde religie.

Denkbeelden en assumpties over het boeddhisme zijn er genoeg. Het ontbreekt echter aan (wetenschappelijk) onderzoek naar de ‘geleefde’ religie van boeddhisten in Nederland. Om deze (grote) lacune op te vullen werd gekozen om onderzoek te doen binnen het veld van de *death studies*. Op basis van dit thema werd een verkennend onderzoek gestart naar boeddhistische uitvaartpraktijken in Nederland met de volgende hoofdvraag: *hoe geven ‘traditionele’ en ‘moderne’ boeddhisten vorm aan hun uitvaart- en rouwpraktijken in Nederland?* Geconcludeerd kan worden dat beide groepen dat op een manier doen die min of meer *matcht* met de manier waarop ze hun religie praktiseren en de denkbeelden die voor hen leidend zijn. Bij ‘traditionele’ boeddhisten zijn alle praktijken sterk verstrengeld met de traditie die voorschrijft dat het doen van goede verdienste (rituelen uitvoeren, offers brengen en overlijdensceremonies bijwonen) essentieel zijn om een ‘fijne’ wedergeboorte te bewerkstelligen. Moderne boeddhisten daarentegen laten zich leiden door persoonlijke voorkeuren in de manier waarop de uitvaart eruit ziet. Kenmerkend voor beide groepen is dat zich aan hebben te passen aan de Nederlandse context en ze moeten onderhandelen met diverse partijen gedurende de uitvaartperiode.

In hoofdstuk twee is eerst uiteengezet wat de kenmerken zijn van de manier waarop het boeddhisme in het westen zich gepresenteerd heeft. Met name de ‘discourses of modernity’ (protestantisme, wetenschappelijk rationalisme en de Romantiek) hebben geleid tot een bepaalde vorm van het boeddhisme in het westen. Deze discoursen maakten inzichtelijk hoe het boeddhisme zich wist aan te passen aan de maatstaven van de westerse maatschappij waardoor het een aantrekkelijk alternatief werd voor verschillende uiteenlopende groepen. Zo vergeleken boeddhistische Aziatische leraren het boeddhisme met het christendom, legden ze parallellen tussen Jezus en de Boeddha en werden belangrijke concepten in een protestants vocabulaire uitgedrukt. Diezelfde Aziatische leraren beargumenteerden dat de *dharma* geen God kende en uitgebreide rituelen; het was daardoor in overeenstemming te brengen met de rede en het wetenschappelijke rationalisme. Romantici daarentegen wilde juist loskomen van die ‘starre gerationaliseerde’ westerse samenleving en legden de nadruk op ervaringen waarbij het oosten, en dus het boeddhisme, als referentiepunt diende.

Deze discoursen leidden tot een vorm van het boeddhisme die in veel opzichten anders is dan het boeddhisme zoals in Azië geïmplementeerd wordt. Dit heeft doorgewerkt in verschillende opvattingen, maar ook in andere praktijken waarin zij hun religie uitoefenen. Op basis daarvan is geconcludeerd dat een onderscheid tussen ‘traditionele’ boeddhisten en ‘moderne’ boeddhisten te billijken is. In hoofdstuk drie is beargumenteerd dat diezelfde twee groepen boeddhisten van elkaar te onderscheiden zijn in Nederland. ‘Moderne’ boeddhisten kenmerken zich door een geïndividualiseerde religiestijl; keuzevrijheid staat voorop. Dat zie je terug in de (selectieve) uitvoering van de rituelen die vaak eclectisch van aard zijn. Verder staat de beoefening van meditatie centraal. De ‘traditionele’ boeddhisten laten het mediteren over aan de monniken en richten zich meer op de uitvoering van de rituelen; die leveren hen immers *merit* op. Keuzevrijheid is daarnaast minder aan de orde; de monnik is de dominante figuur binnen de *sangha* en schrijft de gemeenschap voor hoe de rituelen uitgevoerd moeten worden.

Voordat de uitvaartpraktijken van beide boeddhistische groepen onder de loep genomen kon worden, is eerst uiteengezet hoe de ‘traditionele’ boeddhistische uitvaartpraktijken er uitzien. Geconcludeerd kan worden dat de uitvaartperiode een cruciale periode is waar erg veel vanaf hangt. Ten eerste omdat nabestaanden (en de stervende zelf), door het uitvoeren van talloze rituelen, nog invloed kunnen hebben op de volgende wedergeboorte. Bovendien kan als dit niet goed gebeurt de overledene een ‘kwade geest’ worden waardoor hij of zij zich keert tegen de gemeenschap. Boeddhistische monniken staan dan ook niet voor niets bekend als dé uitvaartspecialisten bij uitstek. Zij schrijven rituelen voor aan de familie, voeren tal van rituelen uit en begeleiden op deze manier de gestorvene naar het ‘volgende leven’. De band tussen de levenden en de overledene is dan ook hecht en eindigt niet na de uitvaart maar blijft een relatie die onderhouden moet worden door rituelen.

Aan de hand van de ideaaltypes van Walter is inzichtelijk gemaakt dat veel van de beschreven praktijken in hoofdstuk vier, ook uitgevoerd worden door de traditionele boeddhisten in Nederland. De ‘autoriteit van de traditie’, zoals bij de *traditionele dood*, is in veel gevallen bepalend voor de wijze waarop deze groep vorm geeft aan de uitvaartperiode. De monnik is een centrale figuur die de nabestaanden veelal voorschrijft welke rituelen uitgevoerd moeten worden. Hetzelfde geldt voor de uiting van emoties. De boeddhistische experts schrijven voor hoe men het best om kan gaan met verdriet. Moderne boeddhisten zijn in eerste instantie afhoudend in hun betrokkenheid bij het stervensproces en de daaropvolgende uitvaart. Het zijn kenmerken van de *postmoderne dood* waarin de ‘autoriteit van het zelf’ bepalend is. Niet de monnik en de religieuze traditie sturen de familie aan, maar de stervende en de naaste familie zelf hebben het heft in handen. Dit principe zie je terugkomen in verschillende facetten tijdens de uitvaartperiode. Met betrekking tot het uiten van rouw zijn er geen strikte conventies, maar zie je dat bij de moderne boeddhisten uiteindelijk het individu bepaalt hoe te willen rouwen.

De uitgevoerde rituelen worden nooit lukraak gekozen; de overledene had een band met het desbetreffende ritueel. Bovendien representeert deze het ‘unieke’ karakter en is het sterk gepersonaliseerd. De rituelen kunnen daardoor ook eclectisch van aard zijn; op een theravada-uitvaart kan het voorkomen dat een Tibetaanse tekst gelezen wordt. De boeddhistische traditie dient dan ook als een inspiratiebron waaruit de moderne boeddhisten selectief en vrijelijk kunnen putten. De hoofdfunctie die het ritueel voor de traditionele boeddhisten heeft, vergaren van goed *merit* om de wedergeboorte positief te beïnvloeden, is een motief dat grotendeels ontbreekt bij de moderne boeddhisten in dit onderzoek. Dat komt doordat de notie van *merit* grotendeels ontbreekt in het westen: “Bij westerse boeddhisten is het geloof in karma niet sterk. Het idee van goede verdienste doen voor de overledene, dat idee is zo nieuw voor hier. Bij de Thai gaat het bijvoorbeeld alleen maar over merit. Hier weten ze veel minder van karma’, aldus van Sangha Metta. Bovendien hangt dit wellicht ook samen met het ‘westerse reïncarnatiegeloof’ waarbij men ervan uitgaat ‘gewoon’ weer als mens wedergeboren te worden.

Deze optimistische ‘reïncarnatieopvatting’ verklaart bovendien de verschillen in de manier waarop moderne en traditionele boeddhisten vorm geven aan de ‘continuïng bonds’ met de overledenen. Bij de moderne boeddhisten is de uitvaart eerder een sluitstuk waarin de levenden en overledene nog eenmaal afscheid van elkaar nemen om vervolgens hun weg te vervolgen. De notie ontbreekt dat zij zorg moeten dragen voor de overledene. De nadruk ligt op autonomie waarbij de aandacht eerder uitgaat naar de overlevenden (hoe gaan zij om met het sterfgeval?), dan de overledene. Traditionele boeddhisten daarentegen kenmerken zich door een sterke afhankelijkheidsrelatie; de levenden en de doden zijn afhankelijk van elkaars welbevinden. Traditionele boeddhisten willen niet dat de gestorvene bijvoorbeeld als een dier reïncarneert en proberen in de periode na de uitvaart de wedergeboorte, door

middel van rituelen, te beïnvloeden. Verder hebben de rituelen als doel om de sociale gemeenschap te beschermen tegen ‘kwade geesten’.

Ideeën als deze zijn minder wijdverspreid onder de moderne boeddhisten door de *discourses of modernity* waarbij het boeddhisme, onder invloed van het wetenschappelijke rationalisme en protestantisme, deze opvattingen filterde omdat ze niet aansloten bij het denkkader in het westen. Bovendien hebben deze rituelen ook een soort van *coping*-mechanisme: het gevoel iets te kunnen doen voor de overledene heeft een psychologische functie.

Dit betekent overigens niet dat traditionele en moderne boeddhisten zich altijd verhouden tot het gedrag dat geplaast kan worden bij een *traditionele* of een *postmoderne* dood. Gedragingen van beide groepen laveren tussen deze ideaaltypen. Een uitvaart van een traditionele boeddhist kan daardoor ook hele *postmoderne* kenmerken bevatten. Lang niet alle beslissingen laten de naaste familieleden over aan de monnik; zij nemen zelf meer de regie in handen vandaag de dag. Bovendien begeven de traditionele en moderne boeddhisten zich beiden in de huidige postmoderne tijd en zijn zij dus ook beiden genoodzaakt tot onderhandeling: de *postmoderne dood* kenmerkt zich uiteindelijk door de ‘autoriteit van de personen’ die in overleg met elkaar de uitvaartperiode regelen. Traditionele boeddhisten passen daardoor rituelen en andere gebruiken aan, zodat ze passen in de Nederlandse funeraire cultuur. Moderne boeddhisten ‘onderhandelen’ met name met de directe familieleden om bijvoorbeeld een ritueel op de dag van de uitvaart te kunnen uitvoeren.

Samenlevingen, en dat geldt ook voor uitvaarten, zijn niet statisch maar altijd in beweging en schikken zich naar de huidige tijdsgeest. Uitvaarten in het westen zijn onder invloed van het individualisme veel meer gepersonaliseerde ‘evenementen’ geworden. Maar ook de uitvaartpraxis in Azië is aan verandering onderhevig door maatschappelijke ontwikkelingen. Zoals in Japan waar steeds meer mensen kiezen voor een meer op het individu gerichte uitvaart. Uitvaarten zijn daardoor een soort van spiegel van de samenleving. Wetenschapper Rowe drukt dit treffend uit: ‘*Perhaps ironically, one of the best ways to study how people live is to study how they die*’ (Rowe 2009, 27). Vrij vertaald zegt hij dat wil je een samenleving kunnen begrijpen je eigenlijk de uitvaartperiode moet bestuderen. De sociale context is dus heel bepalend in de manier waarop een uitvaart eruit komt te zien. Traditionele boeddhisten zijn zich hiervan bewust en met de nodige communicatie geven zij aan dat het organiseren van een boeddhistische uitvaart in Nederland prima te regelen is. Met betrekking tot de moderne boeddhisten kan geconcludeerd worden dat het organiseren van een boeddhistische uitvaart in Nederland nog in de kinderschoenen staat. Dat er gezocht wordt naar manieren en praktijken die aansluiten bij de Nederlandse samenleving en bij het idee van een boeddhistische uitvaart. Dat is ook niet verwonderlijk voor een religieuze traditie die

nog maar zo kort in Nederland aanwezig is en die naar verwachting de komende jaren meer vorm zal krijgen.

7.2. Aanbevelingen

Dit onderzoek is hopelijk een katalysator voor meer onderzoek naar de geleefde religie van het boeddhisme in Nederland. Het is inmiddels de derde grootste religie van het land, maar het is pover gesteld met onderzoek naar de manier waarop boeddhisten hun religie praktiseren in een context die anders is dan Azië. Meer onderzoek naar geleefde religie kan bovendien enkele van de stereotypingen, die in grote mate aanwezig zijn, doen wegnemen. Ik heb gezien dat moderne boeddhisten zich met veel meer bezighouden dan alleen meditatie, maar dat ze ook rituelen en andere boeddhistische praktijken uitoefenen. De wetenschap dient deze praktijken en vormen van geleefde religie ook in beeld te brengen om die diversiteit te tonen maar ook onderlinge verschillen tussen alle verschillende stromingen meer te kunnen duiden.

Hetzelfde geldt voor de traditionele boeddhisten in Nederland. In alle anonimiteit oefenen zij, soms al decennialang, hun religie uit. Om deze religieuze diversiteit in kaart te brengen is het bevorderlijk als de wetenschap meer ruchtbaarheid en zichtbaarheid geeft aan deze groep. Deze substantiële groep maakt en blijft onderdeel uitmaken van onze samenleving. Om hun gedragingen beter te kunnen begrijpen is meer studie nodig naar hun 'geleefde religie'.

Tot slot is het interessant om te zien dat Tibetaanse boeddhisten (dan doel ik op het Maitreya Instituut) in Nederland zich veel 'traditioneler' op lijken te stellen dan de andere boeddhisten in dit onderzoek. Wat zijn mogelijke verklaringen hiervoor? Bovendien is het interessant om in een vervolgstudie 'traditionele' en 'moderne' boeddhisten in Nederland wederom met elkaar te vergelijken in de manier waarop zij denken over reïncarnatie bijvoorbeeld.

7.3. Beperkingen

Met betrekking tot COVID-19 heeft mijn onderzoek een ander karakter gekregen de afgelopen maanden. In plaats van face-to-face interviews moest ik overschakelen naar digitale interviews. Dat verliep op zich prima, maar is mijn inziens altijd net iets minder verrijkend met betrekking tot de data die je genereert. Daarmee bedoel ik dat als je in elkaar fysieke nabijheid bent, je beter in staat bent om (non-) verbale communicatie waar te nemen. In de *sangha*'s en tempels die ik bezocht voor mijn interviews kon ik bijvoorbeeld foto's maken, hetgeen niet mogelijk was via de video-verbinding. Ik heb daarom altijd de voorkeur voor een (fysiek) face-to-face interview omdat deze vaak 'rijkere' data opleveren.

In totaal heb ik negen interviews afgenomen waarbij ik rekening heb gehouden met de diversiteit binnen de boeddhistische stromingen. Bij de moderne boeddhisten heb ik met zen, vajrayana, en theravada-boeddhisten gesproken. Bij de traditionele boeddhisten was er een 50/50 verdeling tussen mahayana en theravada-boeddhisten. Dit onderzoek dient dan ook gelezen te worden als een verkennend onderzoek naar boeddhistische uitvaarten in Nederland. Middels literatuurstudie en kwalitatief onderzoek heb ik verklaringen kunnen geven voor bepaalde gedragingen. De literatuurstudie dient als essentiële voorkennis om de laatste twee hoofdstukken in dit onderzoek beter te kunnen begrijpen. Maar uiteindelijk zijn het de interviews, de kwalitatieve data, die het meest belangrijk zijn voor dit onderzoek. Daarmee wordt namelijk voor het eerst in kaart gebracht hoe boeddhistische uitvaarten in Nederland worden georganiseerd. Ik heb dan ook niet de illusie dat die 9 interviews voldoende zijn om te kunnen claimen hoe dé boeddhistische uitvaart eruitziet, eerder is het een 'hele goede opzet' die enkele karakteristieken van dit nieuwe fenomeen verklaart.

Daarnaast had ik dieper in willen gaan op de rol en de functie van het ritueel. Echter heb ik besloten dit summier te houden vanwege de tijd en het aantal woorden. Ik kan mij voorstellen dat voor vervolgonderzoek dit een interessant onderwerp is.

Referenties

- Anbeek, Chista W. "Dood en wedergeboorte in het boeddhisme." In *Opstanding of reïncarnatie: Variaties op één thema?* Geredigeerd door Christa W. Anbeek, Karel Douven, Reender Kranenborg en Bert Montsma, 68-74. Zoetermeer: Meinema, 1996.
- Anbeek, Christa W. *Zin in zen – De aantrekkingskracht van zen in Nederland en België*. Rotterdam: Asoka, 2003.
- Anusarannasasanakiarti, Phra Khru & Keyes, Charles F. "Funerary Rites and the Buddhist Meaning of Death: An Interpretative Text From Northern Thailand." In *The Journal of the Siam Society* 68, issue 1. (1980): 1-28.
- Ariès, Philippe. *Western Attitudes Toward Death: From the middle ages to the present*, vertaald door Patricia M. Ranum. Baltimore: John Hopkins University Press, 1974.
- Árnason, Arnar. "Individuals and Relationships: On the possibilities and Impossibilities of Presence." In *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines*, geredigeerd door Chang-Won Park, 59-70. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2012.
- Asai, Senryo & Williams, Duncan Ryuken. "Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and Economics." In *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, geredigeerd door Christopher Queen & Duncan Ryuken William, 20-35. Londen: Routledge, 1999.
<https://doi.org/10.4324/9781315028019>
- Batchelor, Stephen. *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley: Parallax Press, 1994.
- Batchelor, Stephen. *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. New York: Riverhead Books, 1997.
- Baumann, Martin. "Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects." In *Westward Dharma*, geredigeerd door Charles S. Prebish & Martin Baumann, 85-105. Berkeley: University of California Press, 2002.

- Baumann, Martin. "Modernist Interpretations of Buddhism in Europe." In *Buddhism in the Modern World*, geredigeerd door David L. McMahan, 113-135. Abingdon: Routledge, 2012.
- Baumann, Martin & Prebish, Charles S. "Introduction: Paying Homage to the Buddha in the West." In *Westward Dharma*, geredigeerd door Charles S. Prebish & Martin Baumann, 1-14. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Baumann, Martin. "Protective Amulets and Awareness Techniques, on How to Make Sense of Buddhism in the West." In *Westward Dharma*, geredigeerd door Charles S. Prebish & Martin Baumann, 51-65. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Bekhuis, Stef. "Koop is rond: komst islamitische begraafplaats definitief." *Dagblad van het Noorden*, Maart, 24, 2020. <https://www.dvhn.nl/drenthe/Koop-is-rond-komst-islamitische-begraafplaats-definitief-25496783.html>
- Bernts, Ton. Dekker, Gerard & De Hart, Joep, *God in Nederland, 1996-2006*. Kampen: Ten Have, 2007.
- Bernts, Ton. Van der Velde, Paul & Kregting, Joris. "Evaluatie Boeddhistische Unie Nederland." *Kaski*, 1-63, Oktober 2012.
https://www.ru.nl/publish/pages/645632/rapport_nr_626_evaluatie_boeddhistische_unie_nederland.pdf
- Blum, Mark L. "Death." In *Encyclopedia of Buddhism*, geredigeerd door Robert E. Buswell, 203-210. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Borup, Jørn. *Japanese Rinzai Zen Buddhism. Myōshinji, a living religion*. Leiden: Brill, 2008.
- Bot, Marrie. *Een laatste groet. Uitvaart- en rouwrituelen in multicultureel Nederland*. Rotterdam: Marrie Bot (eigen beheer uigebracht), 1998
- Buswell, Robert E., Jr & Lopez, Donald S., JR. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS). "Meer dan de helft Nederlanders niet religieus." Oktober, 22, 2018.
<https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2018/43/meer-dan-de-helft-nederlanders-niet-religieus>

- Chirapavati, M.L. Pattaratorn. "Corpses and cloth: illustrations of the pamsukūla ceremony in Thai manuscripts." In *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, geredigeerd door Patrice Ladwig & Paul Williams, 79-98. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Coleman, James William. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Covell, Stephen G. "Temple Buddhism Today. Scholarly and Popular Images of Corruption." In *Japanese Temple Buddhism : Worldliness in a Religion of Renunciation*, 11-22. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Covell, Stephen G. "The Price of Naming the Dead: Posthumous Precept Names and Critiques of Contemporary Japanese Buddhism." In *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, geredigeerd door Jacqueline I. Stone & Mariko Namba Walter, 293-324. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Cox, Laurence. "European Buddhist Traditions." In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, geredigeerd door Michael Jerryson, 332-345. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cuevas, Bryan J. *The Hidden History Of The Tibetan Book Of The Dead*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Davidsson Bremborg, Anna. "Interviewing." In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, geredigeerd door Michael Stausberg & Steven Engler, 310-322. New York: Routledge, 2011.
- Den Boer, Jacques. "Nieuw Nederlands Boeddhisme." *Boeddhistisch Dagblad*, Augustus 4, 2013. <https://boeddhistischdagblad.nl/achtergronden/19626-nieuw-nederlands-boeddhisme/>
- Den Boer, Jacques. "Tulpenboeddhisme – hoe het boeddhisme in Nederland wortel schoot." *Boeddhistisch Dagblad*, Mei 12, 2018. <https://boeddhistischdagblad.nl/achtergronden/109615-109615/>
- Dessing, Nathal Maria. *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death among Muslims in the Netherlands*. PhD. Diss., Universiteit Leiden, 2002.
- Elian, Norbert. *The Loneliness of the Dying*. Oxford: Blackwell, 1985.

- Freud, Sigmund. "Mourning and melancholia." In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, samengesteld en vertaald door J. Strachey, 252-268. London: Hogarth Press.
- Gielen, Uwe P. "A death on the roof of the World. The perspective of Tibetan Buddhism." In *Death and Bereavement Across Cultures*, geredigeerd door Pittu Laungani & William Young, 73-97. Abingdon: Taylor & Francis Group, 1997
- Gilday, Edmund T. & Kenney, Elizabeth. "Mortuary Rites in Japan: Editors' Introduction." In *Japanese Journal of Religious Studies* 27, issue 3/4. (2000): 163-178.
- Gorer, Geoffrey. "The Pornography of Death." In *Encounter*, 49-52, Oktober 1955. Geraadpleegd via <https://www.romolocapitano.com/wp-content/uploads/2013/08/Gorer.pdf>
- Gouin, Margaret E. *Tibetan rituals of death : Buddhist funerary practices*. London: Routledge, 2010.
- Grimes, Ronald L. *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Heessels, Meike. "Every Funeral Unique in (Y)our Way! Professionals Propagating Cremation Rituals." In *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines*, geredigeerd door Chang-Won Park, 125-143. Londen: Taylor & Francis Group, 2012.
- Hek, Paul. "Resultaten enquête Boeddhisme in Nederland." *MediaOnderzoek &-Advies*, 1-74, April 1, 2010. https://boeddhistischarchief.nl/wp-content/documents/Onderzoek/Onderzoek-NPO_Enquete_Boeddhisme_in_Nederland_2010.pdf
- Hoek, Joop Ha. "BUN schat aantal boeddhisten in Nederland op 57.500." *Boeddhistisch Dagblad*, November 26, 2014. <https://boeddhistischdagblad.nl/nieuws/37354-bun-schat-aantal-boeddhisten-nederland-op-57-500/>
- Holt, John Clifford. "Gone but Not Departed. The Dead among the Living in Contemporary Buddhist Sri Lanka." In *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, geredigeerd door Bryan J. Cuevas & Jacqueline I. Stone, 326-344. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.

- Howarth, Glennys. "The Rebirth of Death. Continuing Relationships With the Dead." In *Remember Me: Constructing Immortality - Beliefs on Immortality, Life, and Death*, geredigeerd door Margaret Mitchell, 19-34. Londen: Routledge, 2007.
- Hur, Nam-lin. "Funerary Rituals in Japanese Buddhism." In *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, geredigeerd door Mario Poceski, 239-258. Hoboken (New Jersey): John Wiley & Sons, 2014. <https://doi.org/10.1002/9781118610398.ch12>
- Inoue, Haruyo. "Contemporary transformation of Japanese death ceremonies." In *Death and dying in contemporary Japan*, geredigeerd door Hikaru Suzuki, 123-137. Abingdon: Taylor & Francis Group, 2012.
- Janssen, Rob & Meijers, Anneriet. "Rondom de dood." *Boeddhistische Unie Nederland*. 1-40, 2002.
- Kadrouch Outmany, Khadija. "Religion at the cemetery Islamic Burials in the Netherlands and Belgium." In *Contemporary Islam* 10. (2016): 87-105. <https://doi-org.proxy.library.uuu.nl/10.1007/s11562-015-0341-3>
- Kalab, Milada. "Cambodian Buddhist Monasteries in Paris: Continuing Tradition and Changing Patterns." In *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, geredigeerd door May M. Ebihara, Carol A. Mortland & Judy Ledgerwood, 57-71. London: Cornwell University Press, 1994.
- Keyes, Charles F. "Monastic Funerals (Thailand)." In *The Life of Buddhism*, geredigeerd door Frank E. Reynolds & Jason A. Carbine, 123-135. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Klass, Dennis. "Ancestor Worship in Japan: Dependence and the Resolution of Grief." In *OMEGA* 33, issue 4. (1996):279-302. Doi:10.2190/F19D-TAXL-M8DY-KPBQ
- Klass, Dennis. "Contuining bonds, society and human experience: family dead, hostile dead, political dead." In *OMEGA* 70, issue 1. (2014):99-117. doi:10.2190/OM.70.1.i
- Klass, Dennis. Silverman, Phyllis R. & Nickman, Steven. "*Continuing Bonds: New understandings of grief.*" Washington: DC: Taylor & Francis, 1996.

- Knippenberg, Hans. "The changing religious landscape of the Netherlands, 1971-2016." In *Building Bridges. Scholars, History and Historical Demography. A Festschrift in Honor of Professor Theo Engelen*, geredigeerd door Paul Puschmann & Tim Riswick, 385-420. Nijmegen: Valkhof Pers, 2018.
- Kranenborg, Reender. "Het westers reïncarnatiegeloof." In *Opstanding of reïncarnatie: Variaties op één thema?* Geredigeerd door Christa W. Anbeek, Karel Douven, Reender Kranenborg en Bert Montsma, 46-67. Zoetermeer: Meinema 1996.
- Kuyper, Abraham. "Calvinism a Life-system." In *Calvinism. Six Stone Lectures*, 1-45. Edinburgh, 1898.
Geraadpleegd via <https://ccel.org/ccel/k/kuyper/lecture/cache/lecture.pdf>
- Ladwig, Patrice. "Feeding the dead: ghosts, materiality and merit in a Lao Buddhist festival for the deceased." In *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, geredigeerd door Patrice Ladwig & Paul Williams, 119-141. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Ladwig, Patrice & Williams, Paul. "Introduction: Buddhist funeral cultures." In *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, geredigeerd door Patrice Ladwig & Paul Williams, 1-20. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Langer, Rita. "Chanting as 'bricolage technique': a comparison of South and Southeast Asian funeral recitation." In *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, geredigeerd door Patrice Ladwig & Paul Williams, 21-58. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Laungani, Pittu. Parkes, Colin Murray & Bill, William. "Introduction." In *Death and Bereavement Across Cultures*, geredigeerd door Pittu Laungani & William Young, 3-9. Abingdon: Taylor & Francis Group, 1997
- Levine, Stephen. *Who dies? An Investigation of Conscious Living and Conscious Dying*. Bath: Gateway, 1988.
- Lopez, Donald S., Jr. *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press, 2002.
- Maas, Michel. "De business van de dood begeeft zich in Amsterdam-Zuidoost op multicultureel terrein." In *De Volkskrant*, Februari 2, 2020. <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/de-business-van-de-dood-begeeft-zich-in-amsterdam-zuidoost-op-multicultureel-terrein~bfc5ff51/>

- Magry, Peter Jan. "Politiek Rouwen in het publieke domein. Rouwmonumenten en stille tochten." In *Rituele creativiteit: Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, geredigeerd door Eric Venbrux, Meike Heessels & Sophie Bolt, 101-119. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008.
- Martin, Dan. "On the Cultural Ecology of Sky Burial on the Himalayan Plateau. In *East and West* 46, issue 3/4. (1996): 353-370.
- Mathijssen, Brenda & Venhorst, Claudia. *Funerary practices in the Netherlands*. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2019.
- McGuire, Meredith. *Lived Religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Poorthuis, Marcel & Salemink, Theo. *Lotus in de Lage Landen*. Almere: Uitgeverij Parthenon, 2009.
- Post, Paul. "The pilgrimage to the 'Cancer Forest' on the 'Trees for Life Day' in Flevoland." In *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*, geredigeerd door P.J. Magry, 281-297. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. <https://doi.org/10.1080/13576270500321712>
- Prebish, Charles S. *American Buddhism*. North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press, 1979.
- Prebish, Charles S. "Two Buddhisms Reconsidered." In *Buddhist Studies Review* 10, issue 2. (1993): 187-206. <https://doi.org/10.1558/bsrv.v10i2.15201>
- Quartier, Thomas. "Mourning rituals – Between faith and personalisation: changing ritual repertoires on All Souls Day in the Netherlands." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, issue 4. (2010): 334-350. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2010.507735>
- Rando, Therese A. "Mourning." In *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*, geredigeerd door Robert Kastenbaum, 592-597. New York: Macmillan Reference USA, 2002.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Rees, Matt Owens. "Rituals and traditions at a funeral in #Thailand. The #culture explained with over 60 photos." *Matt.Owens.Rees; Thailand WriterTravelogues, Thai culture, Anthropology and everyday Thai life*, Januari 31, 2015. Geraadpleegd van, <https://mattowensrees.wordpress.com/2015/01/31/rituals-and-traditions-at-a-funeral-in-thailand-the-culture-explained-with-over-60-photos/>
- Rowe, Mark. "Contemporary Buddhism and Death." In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, geredigeerd door Michael Jerryson, 619-630. Oxford: Oxford University Press, 2017. DOI:10.1093/oxfordhb/9780199362387.013.33
- Rowe, Mark. "Death, Burial, and the Study of Contemporary Japanese Buddhism." *Religion Compass* 3, issue 1. (2009): 18-30. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00118.x>
- Ryad, Umar. "Among the Believers in the Land of the Colonizer: Mohammed Ali van Beetem's Role Among the Indonesian Community in the Netherlands in the Interwar Period*." In *Journal of Religion in Europe* 5, issue 2. (2012): 273-310. DOI 10.1163/187489212X634780
- Schmeets, Hans. "De religieuze kaart van Nederland, 2010-2015." *Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS)*, 1-13, December, 2016. https://www.cbs.nl/-/media/_pdf/2016/51/religie-regionaal-2010-2015.pdf
- Silverman, Phyllis R. "Continuing bonds." In *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*, geredigeerd door Robert Kastenbaum, 184-188. New York: Macmillan Reference USA, 2002.
- Stephenson, Barry. "Ritual." In *Vocabulary for the Study of Religion*, geredigeerd door Robert Segal and Kocku von Stuckrad, 243-249. Leiden: Brill, 2015. http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000097>
- Stone, Jacqueline I. "Death." In *Critical Terms for the Study of Buddhism*, geredigeerd door Donald S. Lopez Jr., 56-76. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Stone, Jacqueline I. "By the Power of One's Last Nenbutsu: Deathbed Practices in Early Medieval Japan." In *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, geredigeerd door Richard K. Payne & Kenneth K. Tanaka, 77-119. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

- Strong, John S. "The Buddha's Funeral." In *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, geredigeerd door Bryan J. Cuevas & Jacqueline I. Stone, 32-59. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
- Sumegi, Angela. "Reflections on a Canadian Buddhist Death Ritual." In *Flowers on the Rock: Global and Local Buddhisms in Canada*, geredigeerd door John S Harding, Victor Sōgen Hori & Alexander Duncan Soucy, 225-244. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2014.
- Swahjor, Anne. Heessels, Meike. Van der Velde, Paul & Venbrux, Eric. "Aan de Ganges in Twente. Onderhandelen over vormgeven van hindoe-dodenrituelen in Nederland." In *Quotidian. Dutch Journal for the Study of Everyday Life* 2, issue 1. (2010): 83-102.
- Terwiel, Barend Jan. *Monks and Magic : Revisiting a Classic Study of Religious Ceremonies in Thailand*, 4e editie. Kopenhagen: NIAS Press, 2012.
- Tweed, Thomas A. "Who Is a Buddhist?" In *Westward Dharma*, geredigeerd door Charles S. Prebish & Martin Baumann, 17-33. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Van de Donk, W.B.H.J. Jonkers, A.P. Kronjee, G.J. & Plum, R.J.J.M. "Geloven in het publieke Domein. Verkenningen van een dubbele transformatie." *Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Van der Pijl, Yvon. "The birth of a multicultural funeral home." In *Death Studies* 41, issue 1. (2017): 42-50. <https://doi.org/10.1080/07481187.2016.1257884>
- Van der Velde, Paul. *De oude Boeddha in een nieuwe wereld – verkenningen in de westerse dharma*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2015.
- Van der Velde, Paul. "Het boeddhisme en de ideale staat." *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 10, issue 1. (2019): 37-59. doi: 10.5553/TvRRB/187977842019010001004
- Van Dijk, S. & Mennen, M.G. "Lijkbezorging in Nederland." *Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM)*, 1-73, Februari, 2002. <https://www.rivm.nl/bibliotheek/rapporten/609021020.pdf>
- Van Gemert, Victor J. "Boeddhisme in Nederland." Nijmegen: Zen-uitgeverij Theresiahoeve, 1990.

- Van Rhee, Annemart. "Het succes van Action: 'Boeddha 'n hit, schildpad flopt'." *Algemeen Dagblad*, Mei 1, 2015. <https://www.ad.nl/economie/het-succes-van-action-boeddha-n-hit-schildpad-flopt~a6ef391b/>
- Venbrux, Eric. "Funeral." In *Vocabulary for the Study of Religion*, geredigeerd door Robert Segal and Kocku von Stuckrad, 66-70. Leiden: Brill, 2015.
http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000097>
- Venbrux, Eric. Heesels, Meike & Bolt, Sophie. (eds) "*Rituele creativiteit: Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland.*" Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2008.
- Venbrux, Eric. Peelen, Janneke & Altena, Marga "Going Dutch: individualisation, secularisation and changes in death rites." *Mortality* 14, issue 2. (April 2009): 97-101. DOI:10.1080/13576270902807508
- Venhorst, Claudia. *Muslims ritualising death in the Netherlands Death rites in a small town context* PhD diss., Radboud Universiteit Nijmegen, 2013.
- Wallace, B. Alan. "The Spectrum of Buddhist Practice in the West." In *Westward Dharma*, geredigeerd door Charles S. Prebish & Martin Baumann, 34-50. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Walter, Mariko Namba. "The Structure of Japanese Buddhist Funerals." In *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, geredigeerd door Jacqueline I. Stone & Mariko Namba Walter, 247-292. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Walter, Tony. "Facing Death without Tradition." In *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal*, geredigeerd door G. Howarth en P.C. Jupp, 193-204. Londen: Macmillan Press Ltd, 1996.
- Walter, Tony. *The Revival of Death*. London: Routledge, 1994.
- Walter, Tony. "Three ways to arrange a funeral: Mortuary variations in the modern West." In *Mortality* 10, issue 3. (2005): 173-192. <https://doi.org/10.1080/13576270500178369>
- Weseman, Pauline. "Boeddhisten rekenen zich rijk met te hoge cijfers." *Trouw*, Oktober 1, 2008.
<https://www.trouw.nl/nieuws/boeddhisten-rekenen-zich-rijk-met-te-hoge-cijfers~b7a48d2a/>
- Wijayaratna, Mohan. "Funerary Rites in Japanese and other Asian Buddhist Societies." In *Japan Review* 8. (1997): 105-125.

- Williams, Duncan Ryūken. “Registering the Family, Memorializing the Ancestors: The Zen Temple and the Parishioner Household.” In *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Wilson, Jeff. *Mindful America: meditation and the mutual transformation of Buddhism and American culture*. Oxford: Oxford University Press, 2014. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199827817.001.0001
- Wilson, Liz. “Introduction: Passing On: The Social Life of Death in South Asian Religions.” In *The Living and the Dead: Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, geredigeerd door Liz Wilson. New York: State University Of New York Press, 2003.
- Wiering, Jelle. “Others Think I am Airy-fairy”: Practicing Navayana Buddhism in a Dutch Secular Climate.” In *Contemporary Buddhism* 17, issue 2, (2016): 369-389.
<https://doi.org/10.1080/14639947.2016.1234751>
- Woodthorpe, Kate. “Public Dying: Death in the Media and Jade Goody.” *Sociology Compass* 4, issue 5. (2010): 283-294. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00279.x>
- Wouters, Cas. “The quest for new rituals in dying and mourning: changes in the we-I balance.” *Body & Society* 8, issue 1. (2002): 1-27. <https://doi.org/10.1177/1357034X02008001001>
- Yamamoto, Joe. Okonogi, Keigo. Iwasaki, Tetsuya & Yoshimura, Sabuyo. “Mourning in Japan.” In *The American Journal of Psychiatry* 125, issue 12, (1969): 1660-1665. doi:10.1176/ajp.125.12.1660
- Yashobodhi. *Boeddha in de polder*. Kampen: Ten Have, 2006.

Bijlagen

Bijlage 1: Opzet van de vragenlijst

Vooraf:

- Wat verstaat u precies onder Boeddhisme?

Voor de uitvaart:

- De persoon in kwestie is nog niet overleden. Hoe moeten nabestaanden op dat moment omgaan met deze persoon?
- Moeten zij bepaalde handelingen/rituelen uitvoeren?
- Wat wordt er van de persoon-zelf verwacht als hij/zij bijna ter overlijden komt?
- Wat is de rol van de geestelijk leider/monnik in de dagen dat een persoon ter overlijden komt?
- De persoon is overleden. Wat gebeurt er als eerst?
- Wat gebeurt er met het lichaam? (gewassen, aangekleed?)
- Wat voor kleding krijgt de overledene aan? En waarom deze kleding?
- Worden in dit stadium al bepaalde rituelen/praktijken uitgevoerd? Zo ja, welke?
- Waar verblijft het lichaam tot aan de begrafenis?
- Hoeveel dagen blijft het lichaam thuis/crematorium voordat de dag van de uitvaart plaatsvindt?
- Wat is de rol van de geestelijk leider/monnik in de dagen naar de uitvaart toe?
- Wat is de rol van de nabestaanden in de dagen naar de uitvaart toe?

Tijdens de uitvaart?

- Hoe ziet de dag van de uitvaart eruit?
- Welke praktijken/rituelen worden uitgevoerd?
- Wat is het idee achter die praktijken en rituelen?
- Wat is de rol van de geestelijk leider/monnik op deze dag?
- Wat is de rol van de nabestaanden deze dag?
- Welke kleding wordt gedragen en waarom?
- Heeft muziek een rol?
- Laatste moment dat men het lichaam ziet/afscheid neemt. Hoe ziet dat er precies uit?
- Worden er op de begraafplaats/crematorium nog specifieke rituelen/praktijken uitgevoerd?
- Begraven of cremeren?
- Cremeren: wat te doen met de as?
- Begraven: nog specifieke boeddhistische elementen die men kan terugvinden op de grafsteen? Of voorwerpen die bij het graf geplaatst worden?

- Nemen bepaalde objecten een bijzondere plek in tijdens de uitvaartpraktijken?
- Hoe wordt de dag van de uitvaart beleefd door de nabestaanden? (acceptatie, verdriet of iets anders?)

Na de uitvaart?

- Gaan de nabestaanden na de uitvaart naar huis of vindt er nog ergens een samenkomst plaats?
- Vinden er in de dagen/maanden/jaren na de dood van de overledenen nog specifieke praktijken/rituelen plaats?
- Zo ja, wat is daar het idee achter?
- Wat is de rol van de monniken/geestelijke leiders in de dagen/maanden/jaren na de uitvaart?
- Rol van vrouwen/mannen/kinderen gedurende deze periode? Zijn er verschillen?

Specifieke vragen voor de *Ethnic buddhists*:

- Zijn boeddhistische begrafenissen uitvoerbaar in Nederland?
- Zijn er zaken verschillend in de manier waarop boeddhisten in Nederland vormgeven aan hun boeddhistische uitvaartpraktijken?
- Wat gebeurt er in Nederland niet bij een boeddhistische uitvaart wat wel in jullie land van herkomst gebeurt?
- Is het binnen jullie gemeenschap gebruikelijk dat als iemand overlijdt er een boeddhistische uitvaart in Nederland plaatsvindt?
- Zo nee, waarom willen boeddhisten niet in Nederland begraven worden?

Varia:

- Wat is de betekenis van de dood voor jullie (de nabestaanden)?
- Is dat iets positiefs of iets negatiefs?
- Oefenen de gemeenschap/geestelijke leiders invloed uit op de karma van de overleden persoon?
- Hoe ziet het financieel? Is dat iets wat de gemeenschap gezamenlijk betaalt of komt dat op het conto van de nabestaanden?
- Heeft het dode lichaam een betekenis voor de nabestaanden?

Bijlage 2: Transcripten

Anoniem gelaten in deze weergave.