

# Een goede dood

## Een moslimperspectief op sterven in Nederland

Moslims in Nederland vormen de grootste religieuze minderheid, maar er is nauwelijks inzicht in hun rituele praktijken rond de dood. Dit artikel is een verkenning van de manier waarop moslims in Nederland de naderende dood ritueel vormgeven.

Het lijkt vanzelfsprekend om op eigen wijze te kunnen sterven. Maar voor moslims in Nederland – als (religieuze) minderheid, veelal met een migratieachtergrond – is dat lang niet altijd mogelijk (Pijnburg & Leget 2006). Sterven in een ‘vreemde’ omgeving is een bijzonder intens gebeuren dat de betrokkenen (de stervende, de naasten en de zorgprofessionals) op velerlei gebied uitdaagt. De dood is enerzijds een universeel gegeven dat alle mensen treft, maar we zien tegelijkertijd ook een grote variëteit in de omgang met de dood in verschillende culturen en door de tijd heen. Voor iedereen betrokken bij sterven en de begeleiding van stervenden is het belangrijk inzicht in deze variëteit te verwerven.

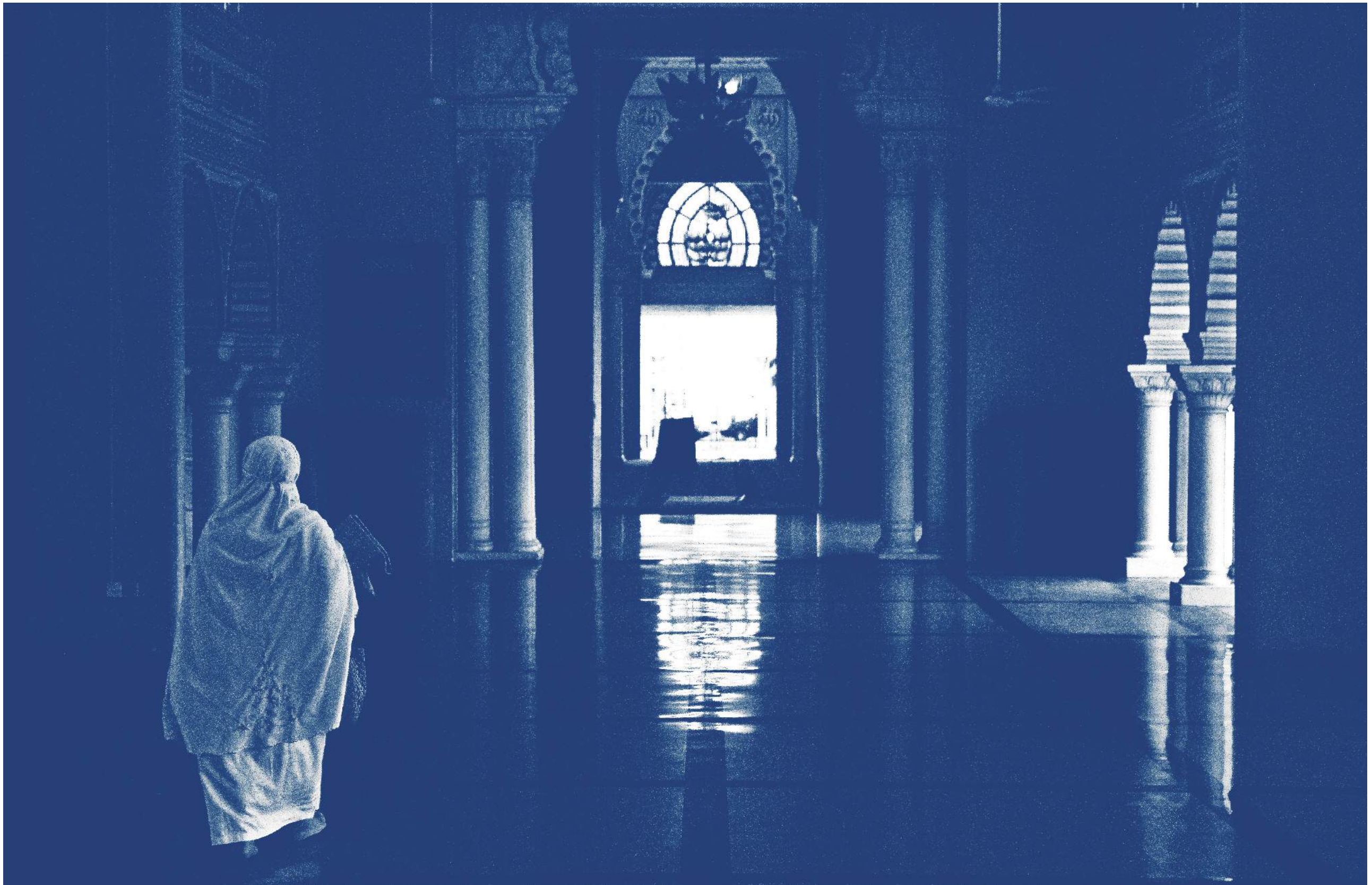
### *Muhuba's verhaal*

*‘Mijn vader stierf vrij onverwachts in een Nederlands ziekenhuis, ruim vijftien jaar nadat wij als gezin uit Somalië zijn gevlucht. We*

*hebben hier verder geen familie en ook de Somalische gemeenschap in deze regio is erg klein. We zijn de afgelopen jaren vaak verhuisd en eigenlijk nergens in Nederland echt gesetteld; zo hadden we hier dan ook nog nooit met een lokale moskee van doen gehad. Wij zijn wel moslim, maar je stapt toch niet zo gemakkelijk een Turkse of Marokkaanse moskee binnen. En er was ook eigenlijk nooit echt aanleiding toe, ik heb gewoon niet zoveel met die mensen van doen gehad. Gek hè, ik voelde me altijd moslim en nu voelde ik me ineens Somalische moslim en vertrouwde ik vooral op mensen die die achtergrond delen. Mijn vader wist niet dat hij dood zou gaan, we hebben er ook helemaal niet over gesproken. We zijn ook niet gewend er over te spreken ... Ineens was hij dood.*

*Mijn vader overleed na een kort ziekbed en mijn moeder, zusje en ik waren tamelijk in* ▶

*Moskee Alor Setar, Maleisië >*



paniek in het hele gebeuren rond zijn dood. Je wilt alles goed doen, op de juiste manier. Natuurlijk was het emotioneel, want ik heb nooit eerder een overlijden meegemaakt van iemand die zo dicht bij me staat. Ik realiseerde me ook dat ik nauwelijks een idee had wat we moesten doen, terwijl ik het idee had dat we tamelijk religieus en met regels zijn opgevoed. Wat ik wel wist, en ook heel sterk zo ervaren heb, is dat we een aantal zaken moesten doen, dat het belangrijk was om bepaalde dingen te doen om mijn vader te begeleiden zeg maar. Sterven is zwaar en het lot is onzeker ... Via het ziekenhuis zijn we in contact gekomen met een imam, maar mijn vader kon niet echt met hem communiceren vanwege de taal – dus na een kort gesprek met hem hebben we zelf het initiatief genomen. Aan de ene kant was het heel vreemd omdat we met drie vrouwen zijn en wanneer een man overlijdt daar toch vooral mannen bij betrokken zijn. We zijn er uit gekomen en hebben mijn vader op de juiste manier kunnen helpen ..., maar het was heel moeilijk en heel eenzaam ...'

Interview met Muhuba, 15 juli 2011

Muhuba's verhaal is een van de vele verhalen die ik optekende tijdens mijn onderzoek naar islamitische rituelen rond de dood (Venhorst 2013). Moslims in Nederland vormen de grootste religieuze minderheid, maar er is nauwelijks inzicht in hun rituele praktijken rond de dood. Dit artikel is een verkenning van de manier waarop moslims in Nederland de naderende dood ritueel vormgeven. Daarbij richten we ons op de relatie tussen mythe – geloofsleer en voorschriften, en rite – het handelen.

## Rituele dynamiek

Waar het gaat om islamitische rituelen rond de dood wordt te vaak en te gemakkelijk verwezen naar enkel het voorgeschreven rituele repertoire. Hier dus geen opsomming van een vaststaand ritueel repertoire maar vooral inzichten in de rituele dynamiek die zo bepalend is voor de manier waarop moslims in Nederland vormgeven aan de dood.

Het is daarbij allereerst belangrijk onderscheid te maken tussen islam en moslims (Campo 2006, 149-153). Zo zien we dat in islamitische bronnen rituelen rond de dood veelal eenduidig en met duidelijke richtlijnen worden gepresenteerd. Interessant is dat de toepassing van dergelijke richtlijnen per definitie leidt tot een zeer diverse praktijk. En het is deze dynamiek tussen islam en moslims, tussen voorschrift en praktijk, die dit onderzoek interessant maar ook complex maakt.

Het doel is zicht te krijgen op de diversiteit aan praktijken, ervaringen en uitdrukkingen van gewone moslims in Nederland. Daarvoor is het van belang om behalve op de rituele structuur, ook zicht te krijgen op het kader van betekenisverlening. Aan de hand van de islamitische eschatologische mythe en sociale narratieven verkennen we de rituele praktijk rond de naderende dood – die, zoals we zullen zien, verder reikt dan rituelen rond het sterven.

## Rituele context

De 'moslimgemeenschap' in Nederland is heel divers en het zou dan ook correcter zijn te spreken van 'moslimgemeenschappen' in meervoud. Moslims in Nederland hebben over het algemeen een migratieachtergrond, ze (hun ouders

of grootouders) zijn afkomstig uit verschillende landen en zijn op verschillende momenten en onder verschillende omstandigheden hier gekomen.

Moslims met een Turkse of Marokkaanse achtergrond vormen de grootste en veelal ook de best toegeruste gemeenschappen. Zij kwamen vanaf het begin van de jaren zestig als gastarbeiders naar Nederland; vanaf 1974 kwamen ook hun vrouwen en kinderen in het kader van gezinshereniging. Hun aantal is aanzienlijk en de gemeenschappen zijn demografisch tamelijk in balans en bestaan uit mannen, vrouwen en kinderen, van verschillende generaties. Ze beschikken over eigen moskeeorganisaties die ondersteuning kunnen bieden op religieus, ritueel en sociaal vlak. Dergelijke organisaties kunnen ook mediëren tussen de oorspronkelijke context (waarmee men zich nog steeds identificeert of geïdentificeerd wordt) en de huidige context. Ook voor rituele begeleiding wordt vaak aanspraak gedaan op de moskee, imams en vrijwilligers. Moslims van Turkse en Marokkaanse afkomst zijn dus over het algemeen goed toegerust en onderdeel van een groter sociaal netwerk van verwanten en bekenden waarop ze kunnen terugvallen in het geval van het overlijden van een dierbare. Velen hebben ook toegang tot uitvaartverzekeringen die speciaal zijn toegesneden op hun (migratie)situatie. Deze bieden een goedkope en probleemloze repatriatie naar en begravenis in het land van herkomst. Het is een van de redenen waarom de eerste generatie vrijwel zonder uitzondering kiest voor begraven aldaar.

De situatie is beduidend anders voor moslims die hun land hebben moeten ontvluchten door politieke instabiliteit en oorlog. De meeste faciliteiten beschikbaar voor de grote Turkse en Marokkaanse moslimgemeenschappen, ontbreken hier in het geheel. Kleine gemeenschappen of individuen kunnen over het algemeen niet terugvallen op eigen instituties of rituele experts wanneer een dierbare overlijdt, en ook begraven in het land van herkomst is vaak geen optie. Dit bemoeilijkt de toch al stressvolle en complexe situatie rond overlijden.

Diversiteit van moslims in Nederland is een gegeven. Behalve verschillende etnische en culturele achtergronden en uiteenlopende migratie-ervaringen (gastarbeiders, gezinshereniging, vluchtelingen) zijn er ook verschillen in religieuze affiliatie en persoonlijke interpretatie. Ook genderspecten en leeftijd dragen bij aan de diversiteit. Inmiddels is er sprake van een tweede en derde generatie van moslims, hier geboren en getogen, die volop onderdeel uitmaken van de Nederlandse samenleving. Daarnaast is er een kleine groep autochtone bekeerlingen en worden er relaties en huwelijken aangegaan die islamitische en niet-islamitische partners en families met elkaar verbinden. Om inzicht te krijgen in de praktijken van moslims rond het sterven in Nederland is het van belang deze diversiteit, die zowel religieuze als sociale dimensies heeft, te onderkennen.

Wat de meeste moslims gemeen hebben is dat zij afkomstig zijn uit een context met een sterke moslimmeerderheid en nu in Nederland leven in een minderheidspositie. ▷

In deze nieuwe context worden zij veelal ook voor het eerst geconfronteerd met een diverse praxis binnen hun eigen religie. Het is deze context die het moslim-zijn minder vanzelfsprekend maakt. Het dwingt mensen hun rituele repertoire rond de dood al in een vroeg stadium te heroverwegen en te herzien – bijvoorbeeld omdat expliciete vragen over waar begraven te worden en wie beschikbaar is voor rituelen aan het graf, zich duidelijk opdringen. De ‘nieuwe’ context maakt veelal ook onzeker en brengt angst voor ritueel falen. Het is in deze context en onder deze omstandigheden dat moslims in Nederland hun rituele repertoire rond sterven en de dood vormgeven; zij doen dit in actieve onderhandeling (*‘negotiating ritual’*, Hüsken & Neubert 2011 ) met die context.

### Een eschatologische horizon

Het eerder aangereikte onderscheid tussen islam en moslims betekent niet dat het bestuderen van primaire islamitische bronnen niet relevant is. Zeker waar moslims in hun rituele praktijk zelf duidelijk verwijzen naar die bronnen. Zo vormt de eschatologische mythe, de meta-narratief gedestilleerd uit voornamelijk koran en *hadith* (de traditie rond de profeet Mohammed) een belangrijk kader voor betekenisverlening rond de dood. Moslims in Nederland negotiëren hun rituele praktijk tegen deze eschatologische horizon. Het is een belangrijke factor van betekenisverlening en de uitwerking op de rituele praktijk wordt vaak over het hoofd gezien.

### De eschatologische mythe

Islamitische bronnen als de *fiqh* (jurisprudentie), maar ook lokale imams voorzien moslims van praktische richtlijnen en voorschriften over hoe (ritueel) te handelen wanneer een familielid of medemoslim komt te overlijden. Andere primaire bronnen, zoals de koran en de *hadith*, en daarop gebaseerde narratieven, spreken veelvuldig over de dood en het leven na de dood en bieden daarmee een kader voor omgang met de dood. Uit deze bronnen is een meta-narratief ontstaan, dat we vanuit de religiestudies kunnen benoemen als de islamitische eschatologische mythe. Een mythe die zich over eeuwen ontwikkeld heeft tot een fijnmazig en coherent geheel dat alle aspecten van bestemming van de mens na zijn dood bestrijkt. Deze verloopt in grote lijnen als volgt (Smith & Hadad 2002).

Wanneer iemand sterft, verlaat het leven het lichaam via de neus, en God (of engelen namens hem) vangen de ziel van de overledene op. Het sterven wordt gezien als een zware gebeurtenis, die gepaard gaat met sterke gevoelens van verlatenheid en wanhoop. De stervende lijdt een brandende dorst, die hem gevoelig maakt voor de verleidingen van Shaytan (Satan) die genereus koud water aanbiedt. Dit wordt gezien als een laatste poging de stervende van zijn geloof af te brengen. Hoewel bij het sterven de ziel en het lichaam worden gescheiden, gelooft men sterk dat beiden verbonden blijven en dat in ieder geval een deel van de menselijke persoon zal blijven

voortbestaan tot aan de dag van de wederopstanding. Het leven blijft dus in een of andere vorm voortbestaan, ook in het graf. Hieraan wordt dan ook gerefereerd als ‘het leven in het graf.’

De volgende stap is niet helemaal eenduidig, maar een wijdverbreid verhaal is dat meteen na de begrafenis twee engelen de overledene in zijn graf zullen verhoren. Deze engelen vragen de overledene rechttop te gaan zitten en een aantal cruciale geloofsvragen te beantwoorden. Zij die de juiste antwoorden geven zullen op dat moment al een eerste glimp van het paradijs opvangen. Zij zullen de resterende tijd in het graf, in afwachting van het finale oordeel, op een aangename manier doorbrengen. Wie de juiste antwoorden schuldig blijft, zal geconfronteerd worden met een voorproefje van de hel en het leven in het graf zal zich pijnlijk en tergend langzaam voltrekken.

Het leven in het graf komt tot een einde met de voortekenen die het einde der tijden inluiden. Na de totale vernietiging van de wereld zal met trompetgeschal de wederopstanding worden aangekondigd en iedereen zal herrijzen uit zijn graf. Iedereen krijgt het boek van het leven overhandigd, waarin zijn of haar handelen tijdens het leven is opgetekend. Bij het laatste oordeel zullen deze daden worden gewogen en wie het boek in zijn rechterhand zal ontvangen kan door naar het paradijs. Wie het boek in de linkerhand krijgt uitgereikt is veroordeeld tot de hel. En hoewel deze verhalen veelal zeer beeldend en in rijke bewoordingen worden beschreven, wordt deze laatste fase ook gezien als het

grote onbekende, ook wel beschreven als ‘het onzichtbare’.

Hoewel dit overzicht een compact en coherent geheel vormt, zien we dat moslims al naar gelang behoeften en omstandigheden bepaalde delen uit deze eschatologische mythe benadrukken en verder uitwerken. De praktijk toont een meer gefragmenteerde eschatologische mythe. Deze versnippering wordt aangewakkerd door persoonlijke ervaringen, familie en culturele tradities en de specifieke context waarin men zich bevindt.

De eschatologische mythe onderstreept dat God alleen staat aan het begin, aan de loop en aan het einde der dingen. Het leven van een mens heeft een begin en een einde – een levensspanne van een door God bepaalde duur. Het leert moslims ook dat handelen tijdens het leven op aarde bepalend is voor hun bestemming na de dood. Met name de zeer levendige voorstelling van het laatste oordeel en de consequenties ervan wordt door veel moslims sterk ervaren. Het is deze ethische dimensie van de eschatologie (Quartier 2009) die Mo heel expliciet weet te verwoorden:

*Ik leef elke dag met de dood, want daardoor kan ik leven. Ik leef met de zekerheid dat de engel des doods vier keer per dag bij mij aanklopt en kijkt of mijn tijd gekomen is. Op deze manier kan ik optimaal leven, want als ik eenmaal dood ben kan ik niks meer doen. Het leven is mijn kans om een goede moslim te zijn, te leven in de voetsporen van de profeet ...*

Interview met Mo, 26 november 2010 ➤

Waar de meta-narratief tamelijk generiek en statisch is, zijn sociale narratieven duidelijk meer contextgebonden en vloeibaar. Deze aanvullende verhalen – die gedeeld worden in de sociale omgang en door middel van verschillende media – hebben veelal betrekking op actuele en urgente onderwerpen waar mensen tegenaan lopen in een bepaalde context.

*Waar wij vandaan komen is iedereen moslim. Je groeit echt op als moslim en wanneer er iemand dood gaat weet iedereen wat er moet gebeuren. Je kunt gewoon naar de burens gaan en die weten het. Ook diegene die dood gaat weet dat hij in goede handen is ... Het is zo anders hier in Nederland, hier weet niemand iets ...*

Interview met Mo, 26 november 2010

Sterven in een ‘vreemde’ context werpt prangende vragen op en stelt mensen voor praktische uitdagingen. Het is ook een confrontatie met de Nederlandse maatschappij en de manier waarop grote groepen daarin met de dood omgaan. Narratieven tonen en vormen de perspectieven van moslims op deze zaken. Het zijn daarmee zeer sociale en bijzonder interactieve narratieven die een sleutel zijn tot de ervaringen van mensen en voorzien in een collectieve perceptie van hoe dingen (zouden moeten) werken. Deze narratieven weven een web van betekenissen waarin dodenriten worden ingebed.

De verhalen bezitten tevens de unieke gave het verleden en het heden met elkaar te ver-

binden. Herinneringen aan de oorspronkelijke context en aan de lokale praxis rond de dood worden opgehaald en herzien, rituelen rond de dood worden opnieuw overdacht en opnieuw uitgevonden om ze passend te maken voor de nieuwe context. Op deze manier definiëren de narratieven zowel de huidige context alsook de oorspronkelijke context, en tussen deze twee voorstellingen krijgen ideeën en houdingen ten opzichte van dodenriten vorm. Beide contexten worden vaak als tegenstellingen neergezet: een prachtige en ideale context van herkomst tegenover een problematische huidige context. Het is in dit spanningsveld dat moslims op zoek gaan naar richtsnoeren voor de praxis van hun dodenriten.

Narratieven zijn belangrijke bronnen van kennis en informatie door en voor moslims, ook al is die informatie niet altijd feitelijk en bijna altijd gekleurd. De diversiteit die reflecteert in de narratieven en counter-narratieven is van invloed op de rituele praxis. We zien dat

met name publieke rituelen zoals de begrafenis, steeds meer volgens een vast stramien gaan verlopen en zo een uniform karakter krijgen. Dit wordt beïnvloed door de sociale rol van het narratief en de sociale druk. Deze druk is er niet bij de meer private rituelen, zoals de rituele lijkwassing en grafbezoek, waar de nabestaanden veelal zelf bepalen wie aanwezig is en wat hun rol is. Deze rituele momenten ontwikkelen zich steeds meer tot een toevluchtsoord voor rituele creativiteit.

### *Geleefde eschatologie: de rituele praktijk*

De mythe betreft dus niet enkel passieve ideeën die leven in de hoofden van mensen. Zij heeft een organiserend en ordenend karakter (Bell 2003, 83) dat ten grondslag ligt aan het geheel van rituelen rond de dood. Het zijn de concrete rituelen die deze orde tastbaar maken. In de geleefde eschatologie zien we de verbinding tussen geloofsvoorstellingen en de concrete dodenriten die vorm krijgen in de interactie tussen de overledenen en nabestaanden. De naderende dood wordt omringd met rituelen en ritualiseringen die het sterven faciliteren en overgang van de dood markeren. De dood heeft zowel betrekking op de eindigheid van de mens op aarde alsook op een voortzetting in een leven na dood. Ritueel en rituele narratieven bezitten het vermogen tegenstrijdige emoties en denkbeelden te verenigen en te verwerken: eindigheid en continuïteit, afwezigheid en aanwezigheid, sterfelijkheid en onsterfelijkheid. Door ritueel worden mensen in staat gesteld met ambiguïteit om te gaan en er betekenis aan te verlenen (Rappaport 1999, 31).

De rituele praktijk ontstaat tegen een eschatologische horizon die vorm heeft gekregen door het samenspel van de islamitische eschatologische mythe en de sociale narratieven van moslims in een specifieke context. Het is deze eschatologische horizon die zeer bepalend is voor de perceptie van de (naderende) dood. In relatie tot deze geloofsvoorstellingen, krijgen concrete rituelen en ritualiseringen vorm in de interactie tussen overledenen en nabestaanden. We kunnen in de rituele praktijk dan drie fases onderscheiden (Venhorst 2013, 77-90).

1. *Voor de begrafenis.* In deze fase zien we dat met de dood het persoonlijke, actieve en fysieke leven tot een einde komt. Het is de fase bij uitstek die geassocieerd wordt met de naderende dood en waarin alle aandacht uitgaat naar de stervende of zojuist overledene, die op dat moment bijzonder kwetsbaar is. De overledene is in deze fase nog actief beschikbaar voor ritueel handelen en is zich bewust van zijn of haar omgeving. Het is aan de nabestaanden en de moslimgemeenschap de overledene goed te begeleiden door stervensrituelen, de rituele wassing en het begrafenisgebed – rituelen en ritualiseringen die de dierbare naar een goed einde brengen.
2. *Bij het graf.* De begrafenis markeert de overgang naar de volgende fase, want eenmaal begraven bevindt de overledene zich in *barzakh* (de periode tussen iemands dood en zijn wederopstanding op de Dag des Oordeels). In deze periode is men in principe op zichzelf aangewezen en ondergaat de gestorvene zelfstandig een eerste beoordeling in het graf. De nabestaanden assisteren in de begrafenisrituelen, rouwrituelen en grafbezoek. Ook deze zijn sterk gericht op de overledene of op de positie van nabestaanden als toekomstig overledenen, omdat participatie *credits* voor het hiernamaals oplevert.
3. *Het einde der tijden.* In deze fase is er sprake van de definitieve overgang van de aarde – het graf – naar het hiernamaals. De wederopstanding is een wedergeboorte, het begin van een nieuw en eeuwig leven in hemel of hel. Dit is weliswaar een virtuele fase, ►

zonder een concrete rituele praktijk, maar het is tevens een fase waarop door moslims sterk wordt geanticipeerd. Men zou kunnen spreken van een ‘eschatologische reserve’ die is voorzien en wordt verwacht maar (nog) niet geheel kan worden ervaren – dat is gereserveerd voor de toekomst. Ondanks het virtuele karakter van de gebeurtenissen maken ze zeker onderdeel uit van de geleefde eschatologie, daar ze zeer bepalend zijn voor de ideeën en rituele praktijken die moslims ontwikkelen rond sterven en dood.

Wat in de bovenstaande fases naar voren komt is dat eschatologische denkbeelden en verwachtingen springlevend zijn en door middel van sociale narratieven fungeren als een web van betekenisverlening. Met het overlijden van een persoon, komt er geen einde aan zijn ‘bewustzijn’ en aanwezigheid. Tot het moment van begraven ziet men de overledene als perceptief voor alles wat er om hem heen gebeurt; het is juist in deze fase dat alles gericht is op de ‘naderende dood’, en de nabestaanden staan de ‘overledene’ daarin bij. Aan hen de belangrijke taak hun dierbare te beschermen en te begeleiden in deze kwetsbare fase tussen overlijden en begraven. Deze bescherming en begeleiding is zeer noodzakelijk om een goede overgang voor de overledene te bewerkstelligen. Door een actieve rol in de stervensbegeleiding en uitvaart van een medemoslim verwerven nabestaanden ook zelf belangrijke *credits* voor hun eigen hiernamaals (Van Nieuwkerk 2005).

Elke uitvaart waarbij men betrokken is vormt ook weer een bezinning op de eigen naderende dood.

En hoewel het in deze bijdrage specifiek gaat om de naderende dood, zijn alle drie de fases van de geleefde eschatologie van belang. Ze zijn nauw met elkaar verbonden en van grote invloed op de rituele praktijk rond de naderende dood. Denk bijvoorbeeld aan de noodzaak om zo snel mogelijk te begraven, de eisen die gesteld worden aan een begraafplek, de afkeer van crematie, maar ook de actieve rol van nabestaanden; ze kunnen allemaal in het licht van de levendige eschatologische narratieven worden begrepen.

### Sterven in Nederland

Het is niet altijd te voorzien waar, wanneer en onder welke omstandigheden iemand komt te overlijden. Dat maakt dat de dood van een moslim in Nederland gemakkelijk kan plaatsvinden in een ‘niet-islamitische’ omgeving,

bijvoorbeeld in een ziekenhuis of door een ongeval op straat. Het betekent echter niet dat betrokkenen niet op ge-

paste (rituele) wijze hiermee om kunnen gaan (Venhorst 2012).

Wanneer het wel duidelijk is dat iemand gaat sterven – in een meer gecontroleerde omgeving – kunnen de gepaste omstandigheden worden gecreëerd; de juiste rituele actoren kunnen worden ingeschakeld om een ‘goede dood’ mogelijk te maken. Zo wordt sterven met het gezicht in de richting van Mekka als positief ervaren. Dit kan eenvoudig door de stervende op de zij te

draaien of door, liggend op de rug, het hoofd iets omhoog te brengen en het bed in de juiste richting te draaien.

Veelal wordt moeite gedaan de stervende met de woorden van de geloofsbelijdenis (*La ilaah illal lah* – ‘Er is geen God dan God’) op de lippen of in het hart, wanneer spreken niet meer mogelijk is, heen te laten gaan. Het wordt gezien als een verlichting van de pijn van het sterven en zou zelfs de deuren van het paradijs op een kier kunnen zetten.

De aanwezigen kunnen de stervende steunen door uit de koran te reciteren en gebeden te verrichten.

Meteen na het overlijden worden de ogen en de mond gesloten en de armen gestrekt naast het lichaam. Vrijwel meteen daarna wordt de overledene klaargemaakt voor de zeer belangrijke rituele wassing die wordt afgesloten met het wikkelen van het lichaam in de lijkwade. Er wordt veelal gestreefd naar een snelle begrafenis om de overleden dierbare te beschermen tegen alle heftige invloeden waaraan deze in deze kwetsbare periode wordt blootgesteld.

Tot en met het moment van begraven wordt de overledene benaderd alsof hij of zij nog in leven is. De eschatologische geloofsvoorstellingen zijn zo sterk, dat met name het sterven en de periode tot de fysieke begrafenis wordt ervaren als de cruciale fase waar het de ‘naderende dood’ betreft. Het is een delicate en relatief korte periode (idealiter een aantal uren tot een dag), waarin riten en ritualisering een belangrijke rol vervullen en het meeste effect sorteren. De overledene is hierbij sterk op zijn

nabestaanden aangewezen en de angst voor ritueel falen, lijkt – met name in een migratiecontext – erg groot.

Concluderend zien we dat moslims, in hun omgang met de dood, kunnen putten uit een omvangrijk (voorgeschreven) islamitisch repertoire. Tegelijkertijd zien we een transformatie van

dit repertoire, omdat zij herzien en opnieuw uitgevonden moet worden om te passen in de nieuwe context. Dit aanpassen

gaat gepaard met een duidelijke selectie, waarbij bepaalde elementen de prioriteit krijgen boven andere. In de Nederlandse context zien we dat moslims veelal de geleefde religie (eschatologie) als uitgangspunt nemen; het is de dagelijkse praxis in al zijn variaties en aanpassingen die eenvoudigweg als de gangbare praxis wordt gezien. Dit gaat, interessant genoeg, vaak samen met een levendig debat over het ‘correcte rituele handelen’ en ‘echte islam’. Het is bijzonder zinvol voor professionals in de zorg, zich van deze schijnbare tegenstelling bewust te zijn: een debat over dé correcte islamitische rituelen staat een creatieve en flexibele omgang met regels in de moslimpraktijk van sterven en dood, veelal niet in de weg.

### Ten slotte

Hoewel de dood iedereen treft en ook iedereen (ritueel) vorm geeft aan de naderende dood, gebeurt dat op uiteenlopende manieren. In verschillende culturen en ook in de loop der tijd kunnen we grote variaties onderscheiden. Hetzelfde lijkt te gelden voor de perceptie van

***Wat wordt gezien als een goede dood of goed sterven is geen statisch gegeven***

‘een goede dood’; wat wordt gezien als een goede dood of goed sterven is geen statisch gegeven. Voor moslims in Nederland zien we hoe hun context die getekend wordt door onder andere migratie, diversiteit binnen de eigen gemeenschap en hun minderheidspositie, maar ook door maatschappelijke veranderingen als individualisering, secularisering, medicalisering van de dood en veranderende familiestructuren, interacteert met eschatologische geloofsvoorstellingen. Wanneer vanzelfsprekende kaders wegvallen, moeten mensen actief in onderhandeling met de context om zo hun perceptie van en rituele omgang met de naderende dood te kunnen vormgeven. Dit onderhandelingsproces krijgt uiting in sociale narratieven, die tegelijkertijd ook weer sterk de (rituele) praktijk beïnvloeden. Deze narratieven bieden dus belangrijke inzichten in actuele geloofsvoorstellingen rondom sterven en dood van moslims in de Nederlandse context en bieden tevens aanknopingspunten voor ‘goed sterven’ en meer op maat gesneden zorg.

#### Literatuur

- Bell, C. (2003). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Campo, J.E. (2006). Muslim ways of death: Between the prescribed and the performed. In: K. Garces-Foley (red.). *Death and religion in a changing world* (141-177). Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Hüsken, U. & Neubert, F. (red.) (2011). *Negotiating Rites*. New York: Oxford University Press.
- Nieuwkerk, K. van (2005). Credits for the hereafter. Changing ways to collect religious merit, ajr, among Moroccan immigrant women in the Netherlands. In: Erik Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods*, Vol. 3.
- Pijnenburg, M., & Leget, C. (red.) (2006).

- Multicultureel sterven in het ziekenhuis*. Budel: Damon.
- Quartier, T. (2009). Eschatology. In: C.D. Bryant & D.L. Peck (red.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (416-420). Los Angeles: Sage.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ReLiC (104-124). Hilversum: Verloren.
- Smith, J. & Haddad, Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. New York: Oxford University Press.
- Venhorst, C. (2012). Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands: Explorations of a Common Praxis for Professionals. *Omega-Journal of Death and Dying*, 65 (1), 1-10.
- Venhorst, C. (2013). *Muslims ritualising death in the Netherlands. Death rites in a small town context*. Zürich: LIT.
- Claudia (drs. C.) Venhorst is als onderzoeker verbonden aan het Centrum voor Thanatologie, faculteit Filosofie, Theologie en Religiestudies aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In 2013 promoveerde zij op onderzoek naar moslimrituelen rond de dood in Nederland.*  
c.venhorst@ftr.ru.nl