

Het ritueel van de christelijke begrafenis

Een semiotisch-theologisch onderzoek

Gerard Lukken

Doorgaans behandelt men het begrafenisritueel als een appendix van het dodenritueel. Men besteedt er niet al teveel aandacht aan. In dit artikel wil ik uitvoeriger ingaan op dit ritueel en er een semiotisch-theologische beschrijving en analyse van geven. Het doel ervan is zowel methodisch-semiotisch als inhoudelijk: allereerst ga ik vanuit de semiotiek in op de relatie tussen expressie en inhoud van het ritueel. Vervolgens geef ik een semiotisch-theologische analyse van de verschillende onderdelen van het begrafenisritueel. Het geheel wordt afgesloten met enkele conclusies.

1. De relatie tussen expressie en inhoud, benaderd vanuit de semiotiek

De semiotiek wordt vaak getypeerd als de wetenschap van de tekens en teken-systemen. Als algemene typering is die omschrijving wel juist. Maar tegelijk geldt dat zij eigenlijk ongenueanceerd is. Men krijgt de indruk dat alle semiotiek zich bezighoudt met de tekens als zodanig. In de beginperiode van de semiotiek was dit inderdaad het geval. Zo vatte Ferdinand de Saussure (1857-1913) de semiotiek nog op als de studie van tekensystemen. En ongetwijfeld kan men nog altijd in dit perspectief de semiotiek van Charles Sanders Peirce (1839-1914) situeren. Hij geeft een zeer bruikbare en heldere typologie van de tekens. Maar het zou onjuist zijn de semiotiek hiertoe te beperken. Juist met betrekking tot het teken hebben zich, met name sinds de Deen Louis Hjelmslev belangrijke ontwikkelingen voorgedaan.¹ De aandacht ging nu niet meer zozeer uit naar de integrale tekens als zodanig als wel naar de componenten ervan. Hjelmslev kwam in het teken tot het onderscheid tussen de *signifiant* (de betekenaar) en de *signifié* (het betekende): de vorm van de expressie en de vorm van de inhoud. En die twee componenten kunnen apart worden bestudeerd en onderzocht. Het betreft twee afzonderlijke vlakken van de taal die zich op velerlei wijzen tot elkaar kunnen verhouden en die zich niet beperken tot taalkundige uitingen alleen, maar evenzeer gevonden worden bij niet-linguïstische uitingen. Dit afzonderlijk beschouwen van beide vlakken was binnen de semiotiek zeer vernieuwend. Voor menigeen was het een paradigma waaraan hij moest wennen en zelfs op de dag van vandaag zijn velen er nog weinig mee vertrouwd. De inhoud is nu niet meer verbonden met de

¹ J. COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation* (Paris 1991) 25-26; G. LUKKEN, Inleiding, in G. LUKKEN (red.), *Semiotiek en christelijke uitingsvormen. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse school toegepast op bijbel en liturgie* (Hilversum 1987) 21-23.

expressie. De semantiek wordt aldus een eigen epistemologische discipline.² De aandacht ging uit naar de constituerende elementen van de beide vlakken en wel in eerste instantie vooral naar de constituerende elementen van het vlak van de inhoud. Men zocht naar het structurele netwerk van relaties dat onder het vlak van de inhoud verborgen ligt: de narratieve structuren van de discoursen, de wijze waarop ruimte, tijd en acteurs zijn georganiseerd, de figuratieve en thematische trajecten die worden afgelegd, de wijze waarop de act van het uiten zich aftekent in het discours, enzovoort.

Het uiteenleggen van de twee vlakken van het teken, expressie en inhoud, betekende geenszins dat men ze geheel onafhankelijk maakte van elkaar.³ Met name Greimas en zijn Parijse school kwamen er gaandeweg toe - aansluitend bij Hjelmslev - de onderlinge verhouding tussen beide vlakken nader te bepalen en te nuanceren.⁴ En ook dat was zeer vernieuwend. Greimas onderscheidt drie mogelijkheden wat betreft hun onderlinge verhouding.

- In de zogenoemde *symbolische systemen* vindt men 'talen' waarin de twee vlakken volkomen conform aan elkaar zijn. Aan ieder element van de expressie beantwoordt één enkel element van de inhoud. Dit doet zich voor bij de tekens van de formele talen: de algebra, verkeerstekens als de seinpaal, de stoplichten enzovoort, en, maar dan sterk bepaald door de sociaal-culturele praktijk, in de westerse iconografie van de 17e en 18e eeuw van de beer voor de toorn, het boek voor de wijsheid, de dolfijn voor snelheid en in onze cultuur van de weegschaal als symbool voor de gerechtigheid, de roos voor de liefde, de anemoon voor de volharding enzovoort.⁵ Het valt mij altijd weer op hoe liturgisten met name zweren bij duidingen die semiotisch gesproken uitgaan van symbolische systemen, terwijl zij veeleer zouden moeten aansluiten bij de derde categorie: die van de semi-symbolische systemen.

- Een tweede mogelijkheid van de verhouding tussen beide vlakken doet zich voor bij de zogenoemde *semiotische systemen in eigenlijke zin*. Dit zijn de 'talen' waarin geen conformiteit bestaat tussen beide vlakken. Bij deze talen moet men apart het vlak van de expressie en het vlak van de inhoud analyseren en bestuderen. Dit is het geval bij de natuurlijke talen in het algemeen. De vorm van de expressie zegt nog niets over de vorm van de inhoud. De verhouding tussen beide is arbitrair. Om het eenvoudig te formuleren: zowel de expressies vrouw, *Frau*, *femme* als *donna* kunnen duiden op de inhoud 'vrouw'.

- Een derde mogelijkheid van de verhouding tussen het vlak van de expressie en dat van de inhoud vindt men in de *semi-symbolische systemen*. In deze

² COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours* 26.

³ COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours* 26-27.

⁴ G. LUKKEN, Inleiding 21-23.

⁵ COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours* 13, 28, 167-168. E. PANOFSKY, *L'oeuvre d'art et ses significations* (Gallimard 1969).

systemen gaat het om de conformiteit tussen beide vlakken, maar dan niet tussen geïsoleerde elementen, maar tussen categorieën, dat wil zeggen, tussen bepaalde relaties op het vlak van de expressie en relaties op het vlak van de inhoud. Hét voorbeeld dat Greimas geeft, is dat van de gebarentaal: in onze cultuur is het zo dat de oppositie verticaliteit versus horizontaliteit correspondeert met de oppositie bevestiging versus ontkenning. Dit soort semi-symbolische systemen nu vindt men niet alleen in de gebarentaal, maar ook in de poëzie en in de plastische discoursen zoals de architectuur, de beeldhouwkunst, de iconografie, de film en overvloedig ook in het ritueel.

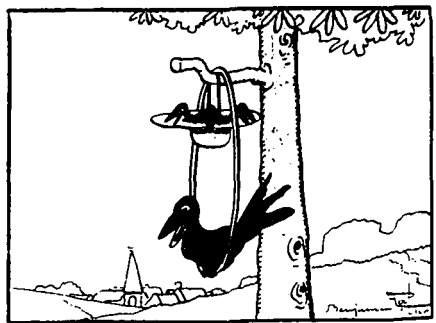
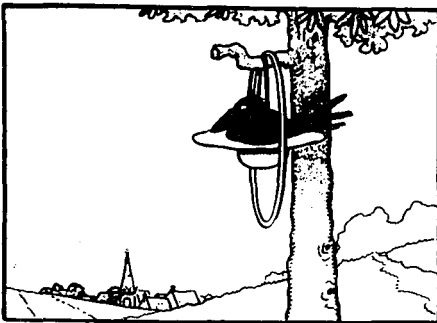
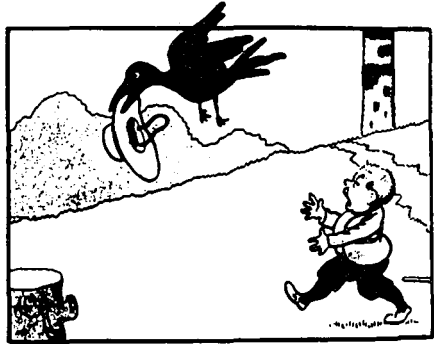
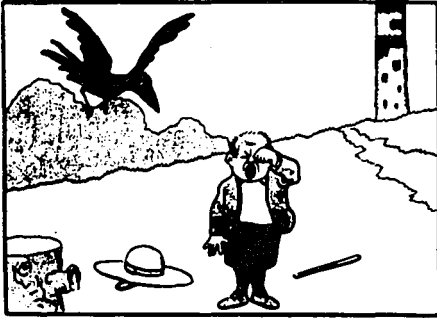
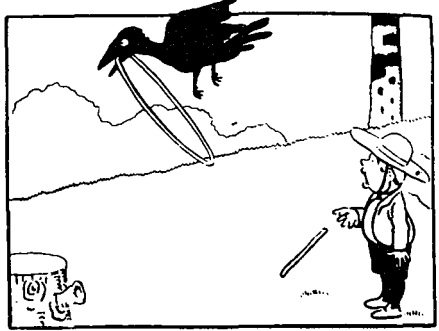
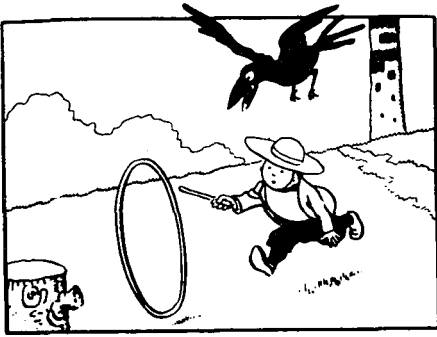
Zolang nu de semiotiek sterk was gericht op teksten, had men weinig aandacht voor de vorm van de expressie, haar structuren en invloed op de vorm van de inhoud. Bij CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux te Lyon) dat zich in hoofdzaak bezighoudt met bijbelteksten, is dit tot op de dag van vandaag nog het geval. Maar naarmate de semiotiek van de Parijse school meer aandacht kreeg voor de 'taal' in de brede zin en ook de niet-linguïstische objecten (schilderkunst, fotografie, film, muziek, dans, enzovoort) in haar aandacht betrok, groeide ook de belangstelling voor de vorm van de expressie. En wat de linguïstische expressie zelf betreft kreeg men aandacht voor de eigen relaties tussen expressie en inhoud in de poëzie. Wat dit laatste betreft, volsta ik met te verwijzen naar mijn artikel in dit *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* en de dissertatie van W.M. Speelman.⁶

Voor de liturgie waren deze laatste ontwikkelingen uitermate belangrijk, omdat juist daar de taal zich doorgaans meer van haar poëtische kant laat zien en er aanzienlijk meer is waar te nemen dan een linguïstische uiting. Er is sprake van een veelomvattend object; bij de waarneming daarvan zijn het oor, het oog, de tastzin, de reuk, kortom alle zintuigen betrokken. En dit heeft tot gevolg dat de aandacht voor de vormen van de inhoud van de liturgie niet losgemaakt kan en mag worden van de zintuiglijke expressie. Het is belangrijk ook de structuren van die expressies op te sporen en hun relatie met de structuren van de inhoud aan te geven. Daarbij spelen de semi-symbolische relaties een grote rol. Zoals al opgemerkt gaat het daarbij om de relaties tussen categorieën. Courtés verduidelijkt dit met een verwijzing naar de analyse van een stripverhaal van B. Rabier door J.M. Floch.⁷ Courtés volstaat met de opmerking dat bij Floch duidelijk wordt dat in het betreffende stripverhaal op het vlak van de expressie sprake is van een constante relatie van de oppositie tussen hoog en laag die op het vlak van de inhoud correspondeert met de constante oppositie tussen natuur (hoog) en cultuur (laag).

⁶ G. LUKKEN, Un chant liturgique néerlandais analysé comme objet synchrétique, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 6 (1990) 135-154. W.M. SPEELMAN, *The generation of meaning in liturgical songs. A semiotic analysis of five liturgical songs as syncretic discourses* (= Liturgia condenda 4) (Kampen 1995).

⁷ COURTÉS, *Analyse sémiotique du discours* 28. Vergelijk J.-M. FLOCH, *Petites mythologies de l'oeuil et de l'esprit* (Paris/Amsterdam 1985) 79-98 ("Un nid confortable" de Benjamin Rabier).

UN NID CONFORTABLE



“Un nid confortable” (Benjamin Rabier).

Uit: J.-M. Floch: *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit* (Paris/Amsterdam 1985) 80.

Om beter in de materie door te dringen lijkt het mij belangrijk kort dit stripverhaal weer te geven (Zie afbeelding). Op het eerste plaatje zie je een jongen met een grote zonnehoed op die achter een hoepel aanloopt en boven hem vliegt een kraai (de *signifiant* 'laag' verhoudt zich tot de *signifiant* 'hoog' zoals de *signifié* 'cultuur' zich verhoudt tot de *signifié* 'natuur'). Op het tweede plaatje heeft de kraai de hoepel te pakken en vliegt ermee weg. Op het derde plaatje staat de jongen te schreien; zijn hoed ligt op de grond en de kraai is weer op weg naar de jongen. Op het vierde plaatje vliegt hij weg met de hoed. Op het vijfde plaatje blijkt de kraai de hoepel aan een boomtak bevestigd te hebben en de hoed omgekeerd te hebben geklemd halverwege de hoepel: de kraai zit heel comfortabel in de hoed als zijn nest. En op het zesde plaatje blijkt dat hij kennelijk in dat nest zat te broeden. Nu zie je in de hoed een jonge kraai en moeder kraai zelf zit daaronder, aan de onderkant van de hoepel. Het geestige van het verhaal is dat de relatie tussen onder en boven die je vanaf het begin homologeert met de relatie tussen cultuur en natuur, door de kraai in verwarring wordt gebracht: ik zou het verhaal kort willen typeren als een comfortabele inculturatie van de kraai in de menselijke cultuur, en dit ten koste van de cultuur van de beteueterde jongen.⁸

Belangrijk is het te noteren dat het gaat om de genoemde oppositie tussen laag en hoog in *dit* verhaal. Wellicht dat in een ander verhaal de relatie omgekeerd is: in die zin dat laag : hoog = natuur : cultuur. Zo zal de relatie tussen hoog en laag in een kerkgebouw gewoonlijk te homologeren zijn als de eigenlijke liturgische ruimte versus die van het schip. En toch kan het ook anders zijn: zo is de studentenkerk Maranatha in Tilburg gebouwd als een half amfitheater waardoor juist laag de eigenlijke liturgische handelingsruimte aanduidt en hoog de ruimte is van het volk. In ieder discours spelen de opposities uit de eigen cultuurpatronen een rol, opposities die samenhangen met wat men in de semiotiek wel de enunciatieve praxis noemt. Maar het verhaal zelf maakt uit welke de opposities tussen de contrairen zijn en hoe zij met de inhoud gehomologeerd moeten worden. Die opposities kunnen tegen de enunciatieve praxis van de cultuur ingaan. In die zin zijn, algemeen gesproken, de betreffende opposities willekeurig en moet men ze steeds weer opnieuw bepalen vanuit het discours zelf.⁹ Het kan dus zijn dat een discours afwijkt van het bestaande cultuurpatroon, hetzij als uitzondering, hetzij als aanvang van een nieuwe enunciatieve praxis. Iedere auteur blijft vrij in het kiezen van de relatie tussen de contrairen van de expressie en die van de inhoud. Wel is het natuurlijk zo, dat afwijking van bestaande patronen aanleiding kan geven tot misverstanden of choquerend kan werken.

⁸ Voor de verdere details van de analyse, zie FLOCH, *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit*.

⁹ COURTÈS, *Analyse sémiotique du discours* 28-29.

2. Semiotisch-theologische analyse van de christelijke begrafenis

In beschouwingen over de uitvaartliturgie komt gewoonlijk de begrafenis aan de orde als een soort appendix. Er wordt over gesproken, maar men gaat er niet diepgaand op in. Toch gaat het om een uitermate belangrijk en volwaardig onderdeel van het dodenritueel. Ik hoop dat ik door een semiotische analyse dieper in dit ritueel kan doordringen en de lezer van het belang van dit ritueel kan overtuigen. Daarbij kies ik, zoals in de semiotiek gebruikelijk is, voor de feitelijke of soms idealiter gewenste doorsnee gang van zaken met betrekking tot het christelijk begrafenisritueel. Dit ritueel laat ik beginnen vanaf het moment dat men zich metterdaad begeeft naar het graf, hetzij vanaf de kerk, hetzij vanaf de ingang van het kerkhof. Ik ga dus niet in op een eventuele dienst in de aula van het kerkhof. Een dergelijke dienst leidt gemakkelijk tot een doublure van het afscheid in de kerk en lijkt alleen zinvol als er een lange tijd is verstreken tussen het afscheid in de kerk en dat op het kerkhof, doordat men bijvoorbeeld naar een andere stad is moeten gaan of wanneer een dienst in het kerkgebouw niet mogelijk of wenselijk was.

Wat de relatie tussen de dienst in de kerk en op het kerkhof betreft, wil ik nog het volgende opmerken. Het ideaal lijkt mij dat dezelfde voorganger als die van de dienst in de kerk ook voorgaat op het kerkhof. Maar dit zal niet altijd mogelijk zijn. Hoe dan ook, als de voorganger dezelfde is en hij liturgische gewaden draagt, lijkt het niet onbelangrijk zich met dezelfde gewaden te bekleden als in de kerk gebruikt zijn. Dat maakt de verbondenheid tussen beide diensten groter. En die verbondenheid kan nog versterkt worden wanneer zowel bij de uittocht uit het kerkgebouw als op het kerkhof de bloemen voor de kist uit worden gedragen.

2.1. De begrafenisstoet

In onze cultuur is het gebruikelijk dat men per auto naar het kerkhof gaat en pas daar zich tot een begrafenisstoet formeert. Het komt ook nog voor dat men in een begrafenisstoet naar het kerkhof gaat. Zo'n 'klassieke' begrafenisstoet zou men niet moeten afschaffen. Zij accentueert sterk de overgangsrite als een verplaatsingsrite naar de laatste rustplaats die zich bovendien geleidelijk aan in de tijd voltrekt. Het is een zeer natuurlijk en vanzelfsprekend ritueel. Ofschoon de analyse geldt voor beide begrafenisstoeten, neem ik de 'uitgebreide' begrafenisstoet als uitgangspunt van analyse omdat zij op de meest sprekende wijze de betekenisvormgeving van zo'n stoet aan het licht brengt. Courtés geeft een semiotische analyse van een gedeelte van deze begrafenisstoet, namelijk voorzover het degenen betreft die de kist volgen. Ik zal van deze analyse gebruik maken.¹⁰ Maar ik zal haar ook aanzienlijk uitbreiden, voorzover ik heel de begrafenisstoet, inclusief de voorganger en zijn assistenten en de daarbij gebruikte attributen in de analyse betrek.

¹⁰ COURTÉS, *Analyse sémiotique du discours* 25-37.

De klassieke volgorde van de begrafenisstoet is als volgt. Voorop gaat gewoonlijk de begrafenisondernemer. Dan wordt de stoet geopend door een misdienaar of clericus die het kruis draagt en begeleid wordt door twee acolieten met kaarsen. Ook wordt door acolieten wierook en wijwater meegebracht. Na hen volgt eventueel het koor en in elk geval de voorganger met eventuele assistenten. Het is steeds meer gebruikelijk dat vóór de kist uit of aan het begin van de stoet bloemen worden gedragen. Achter deze groep van personen wordt de kist gedragen met de overledene. Daarachter sluiten familie, vrienden en belangstellenden aan.

De integrale begrafenisstoet

De begrafenisstoet vormt een collectieve actant die men als geheel nader kan geleden. Wanneer men de vorm van de expressie nader beziet, dan valt allereerst op dat de stoet in twee delen uiteenvalt: de groep vóór de kist en degenen die de kist volgen. En terwijl de stoet zichzelf voortbeweegt en wordt gekenmerkt door een rechtopgaande houding, wordt de bewegingloze overledene in horizontale houding gedragen en vormt de kist met de overledene het centrale punt van de stoet. Deze vormen van de expressie kan homologeren met inhoudelijke opposities. Aan de oppositie vóór en achter de kist beantwoordt de *signifié* /functioneel/ en /ernst/ (de begrafenisondernemer, de ambtsdragers, hun assistenten, enzovoort)¹¹ versus /relationeel/ en /droefheid/. De vormen van expressie verticaal en in beweging versus horizontaal en bewegingloos kan men homologeren met de inhoudelijke oppositie /leven/ versus /dood/¹² Degenen die bloemen dragen vóór de kist uit kan men ten dele zien als /relationeel/ en ten dele als /functioneel/. In die zin vormen zij een zekere overgang naar degenen die de kist volgen.

Verder valt het op dat degenen die vóór de kist uitgaan geuniformeerde, c.q. liturgische kleding dragen. De liturgische kleur van de ambtsdrager en zijn eventuele assistenten correspondeert met de enunciatieve praktijk die gebruikelijk is in het dodenritueel. Over die kleur zegt het Romeins ritueel dat zij zo gekozen moet worden dat zij met het algemeen gevoelen van het volk overeenstemt en, zonder strijdig te zijn met menselijke droefheid, getuigt van de christelijke hoop in het licht van het paasmysterie.¹³ Vóór Vaticanum II was de liturgische kleur zwart, maar sinds Vaticanum II is men in ons land

¹¹ Dat het eerste deel van de stoet meer functioneel is, zou kunnen blijken uit het volgende voorval. Destijds was ik meerdere malen voorganger bij de uitvaart in een bejaardentehuis. De begrafenisstoet kwam dan, op weg naar het kerkhof rond het huis, langs enkele appelbomen. Altijd weer moest ik de misdienaars waarschuwen dat zij niet stiekem met het kruis appels van de fruitbomen sloegen die zij dan bij terugkeer opraapten.

¹² Het is gebruikelijk om deze onderscheidende kleinere betekenseenheden die onder het gemanifesteerde niveau van het discours schuilgaan, tussen streepjes aan te geven.

¹³ NATIONALE RAAD VOOR LITURGIE, *De uitvaartliturgie* (Zeist 1982), 2e editie, no 22 onder 6.

(in het westen) veelal overgegaan op paars of wit. En bij de begrafenisondernemers vindt men hetzij zwarte, hetzij grijze of donkere kleding. Degenen die achter de kist lopen, zijn min of meer ceremonieel gekleed. Daarbij geldt dat degenen die de dode het meest nabij zijn, ook de meest expliciete ceremoniële kleding dragen: hetzij rouwkleding, hetzij min of meer deftige kleding. Achter in de stoet vindt men meer en meer de dagelijkse kleding, zeker wanneer het een lange stoet betreft. Wat de dragers van de kist betreft, bij hen vindt men ofwel de uniforme kleding van de uitvaartondernemer, of - als de familie en/of vrienden de kist dragen - ceremoniële kleding.

De groep die vóór de kist uitgaat, valt in vergelijking met de groep die volgt, ook op door de 'attributen' die worden meegedragen: de liturgische voorwerpen van het kruis, licht, wierook, wijwater en bloemen. Deze lijken een voorafspiegeling van het komende programma bij het graf. De betreffende voorwerpen geven aan het begin van de stoet een typisch christelijke betekenis: een betekenis die zich pas zal ontvouwen bij de eigenlijke begrafenis. Binnen de beweging van de uitvaartstoet zou men dit geheel kunnen duiden als expressie van de implicatie van een geïntendeerd christelijk programma van begraven. Het betreft een eigenstandig programma dat echter ondergeschikt is aan het hoofdprogramma van het begraven zelf en dat als zodanig in de semiotiek een hulpprogramma wordt genoemd. Dit programma is wat betreft het gedeelte vóór de kist functioneel en wat betreft degenen die de kist volgen duidt het op een programma waaraan zij wensen deel te nemen. Als zodanig geven de betreffende attributen aan heel de uitvaartstoet een eigen christelijke identiteit. Men realiseert zich het belang van de genoemde attributen voor de betekenisgeving van de uitvaartstoet. Wanneer zij worden weggelaten en de begrafenisstoet slechts wordt voorafgegaan door de uitvaartleider, verliest deze stoet als zodanig een belangrijk deel van haar christelijke betekenisvormgeving.

De begrafenisstoet wordt begeleid door het geluid van klokken: een eigen auditieve expressievorm die in tegenstelling staat tot het rumoer van het dagelijkse leven. De expressie van dit geluid is treffend getypeerd door Achterberg:¹⁴

Ze worden hier begraven met een haast
alsof de dood hen op de hielen zit.
En wat een buitenman het meest verbaast
is dat de stoet bijna geen staart bezit;

natuurlijk weer een ver familielid
waarmee men even naar de groeve raast
om gauw terug te wezen van de rit,
want ieder blijft zichzelf het allernaast.

Bij ons luiden ze urenlang de klok.
Een kind beseft wat te gebeuren staat.
Men schaart zich achter 't lijk in diepe
stilte.

En lang daarna hangt in het dorp een kilte,
die iemand door de schouderbladen gaat;
als het herstellen van een zware schok.

¹⁴ G. ACHTERBERG, *Ode aan Den Haag* ('s Gravenhage 1953). Vergelijk G. ACHTERBERG, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam 1985) 827.

De klassieke begrafenisstoet was onderdeel van een geladen ritueel waar alle zintuigen mee gemoeid waren: ook die van het indringende geluid van kerkklokken dat de oren binnendrong. Het is de expressie van de dood als iets wat heel de gemeenschap raakt en verder reikt dan de begrafenisstoet alleen. Het situeert de begrafenisstoet ook spatiaal als gebeuren binnen de grotere ruimte van het leven dat even stilstaat en dat het dorp en de stad blijven beheersen tot de dode begraven is. Pas na de kerkelijke begrafenis, als door allerlei rituele handelingen zowel voor de dode als voor de achterblijvenden de overgang is gemaakt, keert uiteindelijk het gewone leven weer.

In schema

<i>Signifiant</i> Expressie	achter	kist met overledene	voor
	ceremoniële kleding		geuniformeerde c.q. liturgische kleding
	kleur van zwart en donker tot veelkleurig		kleur: zwart, donker, grijs, wit
	verticaal	horizontaal	verticaal
	zichzelf bewegend	bewegingloos	zichzelf bewegend
			liturgische attributen
dagelijks rumoer	doodsklokken	doodsklokken	doodsklokken
<i>Signifié</i> Inhoud	relationeel		functioneel
	droefheid		ernst
	leven	dood	leven
	deelnemend aan geïntendeerd NP chr. begr. ¹⁵		functioneel m.b.t. geïntendeerd NP chr. begr.
dagelijks leven	dood	dood	dood

¹⁵ NP = afkorting voor Narratief Programma.

De stoet achter de kist

Courtés richt al zijn aandacht op het gedeelte van de begrafenisstoet dat volgt na de kist met de overledene. En hij geeft in dit verband een aantal indringende observaties.¹⁶

Allereerst kan men in de vorm van de expressie wijzen op de verschillen tussen degenen die vlak achter de kist lopen en degenen die er verder van verwijderd zijn. Die oppositie van /dichtbij/ versus /verwijderd van/ kan men op het vlak van de inhoud correleren met de sociale relatie die men heeft met de overledene. Achter de kist komen eerst de naaste familieleden en vervolgens de verdere familieleden, de vrienden, de kennissen en tenslotte de vertegenwoordigers uit de bredere kringen van zakenrelaties, van de plaats of het dorp. Het betreft de inhoudelijke oppositie tussen een nauwe of verwijderde sociale band met de overledene. Dit uit zich ook in de wijze van lopen: degenen die vlak achter de kist lopen sluiten nauwer aan dan degenen die er verder van verwijderd zijn. Dit geldt zowel wanneer men de stoet bekijkt in de lengte als wanneer men haar in dwarsdoorsnede beschouwt. Er is sprake van een ruimtelijke verdeling van /aaneengesloten/ en /dicht op elkaar/ versus /met tussenruimten/. Op de dwarswerking kom ik nog terug.

Vervolgens, bij degenen die vlak achter de kist lopen, is sprake van een minimum aan gebaren: deze beperken zich praktisch tot het recht vooruit lopen, zonder hoofdbewegingen; maar naarmate men komt bij degenen die verder verwijderd van de kist lopen, ziet men meer gebaren en meer beweging. Bovendien is er een tegenstelling tussen de stilte die heerst vlak achter de kist en het geroezemoes aan het einde van de stoet. Ook is er een verschil in stemming: terwijl vlak achter de kist vaak sprake is van tranen, wordt aan het einde van de stoet soms zelfs gelachen. Ieder die in een begrafenisstoet heeft gelopen, weet dat aan het eind van de stoet - zeker als die lang is - vaak geconverseerd wordt. En ten slotte is de kleding vlak achter de kist vaak meer aangepast aan de begrafenis (rouwkleding of minstens ceremoniële kleding) dan die in de achterste gelederen. Dit alles raakt relatiepatronen die de vorm van de expressie (de *signifiant*) betreffen. Vraag is dan: wat beantwoordt hieraan op het vlak van de vorm van de inhoud (de *signifié*)? Het lijkt dat men hier stoot op de inhoudelijke oppositie van /dood/ versus /leven/. Het dicht op elkaar lopen, het minimum aan gebaren, de stilte, de tranen, de rouw- of ceremoniële kleding zijn even zovele vormen van expressie die verbonden zijn met de gedachte aan de dood. Op zich genomen zou een van die elementen van expressie kunnen volstaan: denk aan het ritueel van één minuut stilte voor de doden. Maar de overvloed aan verschillende vormen van expressie versterkt ongetwijfeld de beleving en waarneming en zij is typisch voor het ritueel. Bovendien is het zo dat men niet over /dood/ kan spreken zonder te refereren aan /leven/. Dat maakt het gedrag achter in de stoet meer begrijpelijk: er is nu eenmaal een nauwe relatie tussen het vlak van de expressie en dat van de inhoud. Tegenover de nabijheid van de familie en vrienden met be-

¹⁶ COURTÉS, *Sémiotique du discours* 30-33.

trekking tot de dode die weggedragen wordt, is het einde van de stoet verder verwijderd van de dode hetgeen ook in de vormen van de expressie die naar /leven/ refereren, tot uiting komt.

Courtés maakt in dit verband nog een interessante opmerking.¹⁷ Hij maakt ten aanzien van de begrafenisstoet een onderscheid tussen de lengtewerking ervan en de dwarswerking. De lengtewerking verbindt allen met de dode, of zij nu vlak achter de kist lopen of op grotere afstand. Ofschoon de stoet naar het einde toe de neiging heeft meer uitgerekt te raken, blijft het kenmerk ervan dat men zich aansluit bij een stoet die zich achter de dode formeert. Anders is het met de dwarswerking die men vindt aan het einde van de stoet en die aan het begin van de stoet zo gering mogelijk is. Aan het einde van de stoet wordt onderling gesproken, maar daarbij valt het telkens weer op dat het gesprekken zijn van links naar rechts en van rechts naar links, en niet van voor naar achter of van achter naar voor. Hoe dan ook: dat de stoet ook een band met het leven houdt, kan voor sommigen misschien ergerniswekkend zijn, maar het is nu eenmaal zo dat in alle omstandigheden /dood/ en /leven/ met elkaar verbonden blijven. En ofschoon zich in het centrum van de stoet de dode bevindt, blijft het een onomstotelijk gegeven dat de stoet uit levenden bestaat.

Deze vormen van de expressie kan met niet alleen correleren met /dood/ en /leven/, maar evenzeer met een oppositie die de thymische dimensie, dat wil zeggen de dimensie van het gemoed, betreft. De opposities in de vorm van de expressie zijn verbonden met de thymische categorieën /droefheid/ versus /opgewektheid/, /vreugde/

Tussen de /droefheid/ vlak achter de kist en de /opgewektheid/ aan het einde van de stoet zijn bovendien allerlei nuances mogelijk: er is sprake van graduele overgangen. Dit raakt niet zozeer de discontinuïteit die in de gesignaleerde opposities tot uitdrukking komt alswel de continue lijn die men eveneens kan beschrijven. Die continue lijn raakt de tensiteiten van een discours: de geleidelijke overgangen. In het discours 'begrafenisstoet' kan men wat betreft de *signifiant* wijzen op de geleidelijke overgang tussen voor en achter in de stoet van tranen via ernstige en vreedzame gezichten naar de lach en daaraan lijkt als *signifié* te beantwoorden de overgang van /droefheid/ via /ernst/ en /sereniteit/ naar /vreugde/.

Volgens het officiële Romeinse ritueel kan "tijdens de processie naar het kerkhof gezongen worden": het ritueel voorziet hier in een aantal psalmteksten.¹⁸ Gewoonlijk echter trekt de stoet in stilte, hetzij vanaf de kerk, hetzij vanaf de ingang van het kerkhof naar het graf. Daarom zie ik af van een nadere analyse van de psalmteksten.

¹⁷ COURTÉS, *Sémiotique du discours* 33.

¹⁸ NATIONALE RAAD VOOR LITURGIE, *De uitvaartliturgie* 51-53.

In schema

<i>Signifiant</i> Expressie	achter	voor		
	met tussenruimten	aaneengesloten		
	gebaren	minimum aan gebaren		
	geluid	stilte		
	(glim)lach	tranen		
	kleuren of niet-ceremoniële kleding	zwart of ceremoniële kleding		
	prioriteit voor de dwars-as	prioriteit voor de lengte-as		
<i>Signifié</i> Inhoud	verwijderde sociale band	nauwe sociale band		
	leven	dood		
	vreugde	droefheid		
Tensiteiten				
<i>Signifiant</i> Expressie	lach	vreedzame gezichten	ernstige gezichten	tranen
<i>Signifié</i> Inhoud	vreugde	sereniteit	ernst	droefheid

2.2. Aan het graf

Ook hier ga ik alleen in op de doorsnee gang van zaken. Wanneer ik daarbij verwijs naar het nieuwe romeinse ritueel, gebeurt dit dan ook met het oog daarop. Het gaat mij niet om een volledige analyse van alle teksten die men daar en in rituelen die aan de basis zijn ontstaan, kan vinden.

Horizontale lijn

Wanneer de stoet bij het graf is gekomen en de kist door de dragers op het graf is geplaatst, vormt zich een kring rond de kist als het middelpunt. In de kring blijft het onderscheid tussen /functioneel/ en /relationeel/ gehandhaafd. De voorganger en zijn assistenten nemen een aparte plaats in: voor het graf. En ook het kruis met de lichten, c.q. de dragers van het kruis en de

dragers van de lichten nemen een eigen functionele plaats in: achter het graf. Zij vormen als het ware de binnenste kring. Daaromheen vormt zich doorgaans de bredere relationele kring waarbinnen de directe nabestaanden een speciale positie innemen. Zij staan min of meer apart in de bredere kring achter de voorganger en zijn assistenten, zo dicht mogelijk bij de de kist. De cirkel-opstelling is ruimtelijk gezien de meest contractuele configuratie.¹⁹ Men zou het de meest democratische spatiale rangschikking kunnen noemen: een rangschikking die hoe dan ook de onderlinge solidariteit tot uitdrukking brengt op dit meest kritieke moment van het laatste afscheid, waarin het aankomt op de totale en definitieve scheiding van het dode lichaam.

anderen

v		k
r	kruis en lichten	e
i		n
e	graf/kist	n
n		i
d	voorganger en	s
e	assistenten	s
n		e
		n

familie

De bloemen worden rond het graf, c.q. de kist en op de kist gelegd. Zij zijn de visuele expressie van schoonheid en bloei rond het dode lichaam die men kan homologeren met /leven/ versus /dood/ en /verering/ versus /minachting/.

Wanneer de kist op het graf is geplaatst, zijn meerdere scenario's mogelijk. Ik beperk mij tot het officiële Romeinse ritueel waar men de volgende mogelijkheden vindt:²⁰

1. Voordat het lichaam van de overledene wordt bijgezet, wordt het graf eventueel gezegend. Een gebed wordt uitgesproken en daarna worden het graf en het lichaam gezegend en bewierookt.
2. Men kan de laatste aanbevelingen ten afscheid (de vroegere absoute) aan het graf zelf verrichten en deze bij de uitvaart in de kerk weglaten. Deze wordt dan besloten met het wegdragen van het lichaam uit de kerk en het *In*

¹⁹ Vergelijk G. LUKKEN & M. SEARLE, *Semiotics and church architecture. Applying the semiotics of A.J. Greimas and the Paris School to the analysis of church buildings* (= Liturgia condenda 1) (Kampen 1993) 48-51.

²⁰ NATIONALE RAAD VOOR LITURGIE, *De uitvaartliturgie*, 54-57.

paradisum.

3. Wanneer de stoet bij het graf is gekomen, vindt onmiddellijk de teraardebestelling plaats. "Terwijl het lichaam in het graf wordt gelaten of op een ander geschikt ogenblik kan de priester het lichaam met wijwater besprenkelen... Waar dit mogelijk is, bewierookt de priester het lichaam en het graf. Daarna neemt hij het kruis en tekent de kist met het teken van het kruis. Waar dit gebruikelijk is, strooit de priester ...wat aarde over de kist" (no 55), waarna met gebed besloten wordt.

Op de eerste twee vormen ga ik hier niet in. De tweede vorm wordt-voorzo-
ver mijn ervaring reikt - weinig gepraktiseerd. Ik concentreer mij op de derde vorm die het meest voorkomt. Bij die derde vorm zijn twee mogelijkheden:

- a. De besprenkeling met wijwater, de bewieroking en het tekenen met het kruis hebben plaats, voordat het lichaam in het graf wordt gelaten.
- b. Zij worden verricht nadat de kist in het graf is gelaten.

Bij de keuze voor vorm a) hoort het betreffende ritueel nog tot wat men zou kunnen noemen: de horizontale lijn. Wanneer men kiest voor vorm b), is het ritueel van besprenkeling, bewieroking en bekrusing verbonden met de verticale lijn. Hoe dan ook: in beide gevallen is het van belang oog te hebben voor de betekenisvormgeving van de betreffende expressies.

Bij de besprenkeling met wijwater komt wat de expressie betreft de oppositie tot uiting van een levengevend en gezuiverd (gewijd) oerelement versus het dode lichaam. Qua inhoud lijkt dit te duiden op de tegenstelling /leven/ versus /dood/ en /bederf afwerend/ versus /aan bederf overgeleverd/. De besprenkeling zelf lijkt de transformatie uit te drukken van /dood/ naar /leven/ en van /bederf/ naar /behoud/. In de Romeinse liturgie wordt bij de besprenkeling de volgende tekst gezegd: "Heden zij uw verblijf in de stad van vrede en uw woning in het heilige Sion." Zij lijkt de besprenkeling van het dode lichaam met het levengevend en gezuiverd oerelement van het water te duiden als disjunctie van de aardse stad en woning en de conjunctie met de hemelse stad en woning. Die conjunctie wordt de overledene toegewenst.

Bij de bewieroking van het lichaam en het graf komt wat de expressie betreft de oppositie tot uiting van een aangename geur en een gewijde materie versus de onaangename geur van verderf en ontluisterde lichamelijkeheid. Qua inhoud lijkt dit eveneens te duiden op de tegenstelling tussen /leven/ en /dood/ en tussen /eerbied/ en /minachting/. De handeling zelf van de bewieroking lijkt de transformatie te beogen van /dood/ naar /leven/ en van /seculiere minachting/ naar /sacrale eerbied/ voor het dode lichaam.

Aparte aandacht verdient de rite van het tekenen van de kist met het kruis. Ik ga op deze expressie nader in onder de kop 'verticale lijn, omdat zij nauw daarmee verbonden is, hetzij als zodanig, hetzij als overgang daarheen.

In schema

De kring aan het graf

<i>signifiant</i> expressie	plaats voorganger en assistenten	plaats familie en andere aanwezigen	plaats kruis en lichten
	ambtskleding	ceremoniële en andere kleding	
<i>signifié</i> inhoud	functioneel	relationeel	
	horizontaal gericht	horizontaal gericht	verticaal gericht

De handelingen aan het graf

<i>signifiant</i> expressie	bloemen: schoonheid en bloei	het dode lichaam
	wijwater als levengevend en gezuiverd oerelement	het dode lichaam
	wierook als aangename geur en gewijde materie	onaangename geur van verderf en ontluisterde lichamelijkheid
<i>signifié</i> inhoud	leven	dood
	verering/eerbied	minachting
	bederf afwerend	aan bederf overgeleverd
	disjunctie van aardse stad en woning	conjunctie met hemelse stad en woning

Verticale lijn

Al bij de beschrijving van het gedeelte onder de 'horizontale lijn' zou men kunnen opmerken dat binnen de rond het graf gevormde kringen de pool van het kruis, geflankeerd door de lichten, een verticale proxemiek representeert. Als zodanig sluit dit element aan bij de verticale beweging van het 'laten zakken' van het lichaam. In de praktijk blijkt dat dit laatste onderdeel van het ritueel meerdere vormen van expressie kan krijgen:

1. Het geplaatst laten van de dode (de kist) op het graf wetende dat deze na

het vertrek in de aarde zal worden begraven. Men kan deze vorm zien als een virtueel programma van begrafenis.

2. Zand gooien op de kist vooruitlopend op het laten zakken van de kist: ook deze vorm kan men beschouwen als een virtueel programma van begrafenis.

3. De kist laten zakken en vervolgens zand gooien op de kist: dit is de vorm van een actueel programma van begrafenis.

4. De kist laten zakken en de kist volledig begraven: de vorm van een reëel programma van begrafenis.²¹

Het Romeins ritueel lijkt minstens de derde vorm te veronderstellen. Men laat de kist zakken in het graf, waarna men eventueel wat zand (en eventueel bloemen) op de kist gooit. Aan deze vorm zou men naar mijn mening in elk geval de voorkeur moeten geven boven vorm 1 en 2, omdat zij de begrafenis als zodanig beter tot expressie brengt. Bij de begrafenis van mijn collega Herman Wegman maakte ik voor het eerst mee dat de omstanders zelf het graf dichtgooiden. Al in 1975 schreef E. Kübler-Ross over dit aangrijpende gebeuren. Zij vertelt over twee ouders die hun baby van één jaar, een mon-goeltje, plotseling verloren.

Op de dag van de begrafenis, na een zeer toepasselijk en goed gekozen woord van de predikant, sloten Rob en Sue zelf het kistje en hielden het op hun schoot terwijl zij met ongeveer veertig vrienden naar het kerkhof reden. Zij wilden dat alles gebeurde in een sfeer van eerlijkheid en realisme en dus was het graf niet verborgen onder kunstgras en de hoop aarde was zichtbaar. Rob en Sue zonken langzaam op hun knieën bij het graf en spontaan - zonder dat dit van tevoren afgesproken was - zetten ze het kistje met Keith's lichaamje in het graf en begonnen voorzichtig aarde in het graf te gooien. De predikant die de situatie goed aanvoelde, zei alleen: "Ik denk dat ze wat hulp moeten hebben". En de veertig vrienden wierpen handje voor handje, zonder schop, het zand naar beneden, totdat het graf dicht was. Daarna stonden zij met de aarde nog aan hun handen te luisteren naar de predikant die hun uitlegde wat ze hadden gedaan, waarom zij het hadden gedaan en wat dit voor hen betekende. In vier dagen tijd hadden Rob en Sue de plotselinge dood van Keith aanvaard.²²

Zelf het graf dichtgooien is een emotioneel gebeuren waar zeker niet ieder voor zal kiezen. Wanneer je er zelf mee wordt geconfronteerd, blijkt het aangrijpender dan wanneer je erover leest. Eerst hoor je het doffe geluid van het zand dat op de kist valt. Dat is een emotioneel gebeuren zeker als daarbij de naaste familie betrokken is. Er zitten in onze cultuur ook technische aspecten aan. Het kan niet zonder de hulp van de grafdelvers die van tijd tot tijd schotten uit het gegraven graf moeten lichten die daarin zijn geplaatst om inzakken van het graf te voorkomen. En ook moet men ervoor zorgen dat het graf niet tot de rand gevuld wordt: er moet ruimte overblijven voor

²¹ Voor het gebruik van een zogenoemd absoutevloertje, zie onder 3, de tweede conclusie.

²² E. KÜBLER-ROSS, *Dood, het laatste stadium van innerlijke groei* (Baarn 1975) 139.

de beplanting. Maar naarmate gaandeweg vrienden en collega's erbij betrokken worden en het graf dichterbij raakt, lijkt het dat ook de emoties meer beheerst worden. Het is een gebeuren dat tijd in beslag neemt, zeker een kwartier. Het is ook een zeer lichamenlijk en zintuiglijk gebeuren waarin semiotisch gesproken de proprioceptiviteit, de ervaring van de eigen lichamenlijkheid, een grote rol speelt. Zeker waar ieder bij de dood weet dat wat de geliefde overkwam ook jezelf eens zal overkomen. De diepste sensitieve lagen zijn met dit onderdeel van het ritueel gemoeid. Deze vierde vorm van begraven is dan ook de meest indringende expressievorm.

Hoe dan ook, het zo volledige mogelijke afscheid van vorm drie en vier hoort bij het begrafenisritueel. Ook in seculiere rituelen begint men dit weer te erkennen. Er is in deze sprake van een veranderende houding in de samenleving. Het meest sprekend in dit verband zijn de boeken *Zand erover* en *Onder de groene zoden* die respectievelijk in 1989 en 1995 verschenen zijn.²³ Begraven is het lichaam volledig uit handen gegeven, het leggen in het graf en het lichaam op symbolische of reële wijze bedekken met zand.

De expressieve verticale beweging van boven naar beneden, hetzij virtueel, hetzij actueel, hetzij reëel, heeft de inhoudelijke betekenis van de overgang van een nog verbonden zijn met het dode lichaam naar volledige disjunctie ervan dat wil zeggen het volledig aanvaarden van het afscheid van de geliefde, van zijn dood: een disjunctie die procesmatig is voorbereid door het voorgaande. Het is geen 'los' ritueel element. Binnen het totale proces van het ritueel heeft het echter als zodanig wel een terminatief karakter.

Maar tegelijk geldt dat deze disjunctie van de geliefde en deze conjunctie met de dood op velerlei wijzen kan worden gesemantiseerd. Semiotisch gesproken is hier de vraag aan de orde welke semantische waarde in het waardeobject, *in casu* de dood, wordt geïnvesteerd. Er zijn velerlei zingevingen aan de dood. Is het bestaan van de overledene volledig uitgewist? Of gaat zijn bestaan over in de herinnering van de achterblijvenden? Of denkt men aan een voortbestaan in en via zijn nageslacht. Of in de werken die hij heeft voortgebracht. Is er twijfel over zijn toekomst? Of gelooft men in reïncarnatie? Of leeft men in de hoop dat hij voortbestaat en tot een ander leven is overgegaan? Of hoopt men op de verrijzenis van de doden? Het dodenritueel roept alle vragen op die de uiteindelijkheid van ons bestaan betreffen.²⁴ Men kan de vraag stellen welke semantische waarden in het christelijk begrafenisritueel in deze concrete verbondenheid met de dood worden geïnvesteerd. Enkele zijn in het voorgaande al aan de orde gekomen, en dit met name in de christelijke zingeving aan de begrafenisstoot via de attributen die worden meegedragen en die vooruitlopen op het programma dat aan het graf

²³ M. SAX e.a., *Zand erover. Afscheid en uitvaart naar eigen inzicht* (Amsterdam 1989); J. ENKLAAR, *Onder de groene zoden. De persoonlijke uitvaart. Nieuwe rituelen in rouwen, begraven en cremieren* (Zutphen 1995).

²⁴ SCHEER, *Van gedachtenis tot verwachting* 162-163.

voltrokken wordt. Gewezen is op de riten met het wijwater en de wierook. Maar er is meer. Ik heb al opgemerkt dat in de horizontale lijn van de kring bij het graf een belangrijk verticaal element aanwezig is: het kruis dat in de stoet is megedragen en dat omgeven is met licht. Het kruis dat een eigen pool is binnen de kring aan het graf, heeft een verticale omhooggerichte oriëntatie. Vanuit de enunciatieve christelijke praktijk wordt het beleefd als de paradox in zich bergend van een opgaande beweging vanuit de dood die tegengesteld is aan de neergaande beweging van het afdalen in het graf. De priester nu neemt dit kruis en tekent de kist met het teken van het kruis. Deze handeling kan voltrokken worden zonder woorden. Dan is het gebaar al sprekend genoeg. De neerdalende beweging wordt verbonden met en geïdentificeerd als een opgaande beweging en de duisternis van het graf (de dood) wordt omgeven met licht (leven). Dit duidt op de transformatie van dood naar geloof en hoop op verrijzenis, zoals dit ook in de begeleidende tekst tot uiting komt die in het Romeins ritueel wordt uitgesproken: "Ik teken uw lichaam met het teken van het heilig kruis, opdat het op de dag van het oordeel zal verrijzen en het eeuwig leven bezitten. Door Christus onze Heer", waarop allen antwoorden met "Amen" (no 55). De semantische waarde die hier op paradoxale wijze in het object wordt geïnvesteerd, is uiteindelijk die van het verbonden worden met het paasmysterie, c.q. met Jezus van Nazareth in zijn paasmysterie.

Een andere vorm van expressie is de aarde zelf waarin het lichaam wordt gelegd en waarmee de dode wordt bedekt. Op zich genomen kan men het leggen van het lichaam in de aarde zien als een expressie van de dood versus die van het levend lichaam. Maar de begeleidende tekst van het Romeinse ritueel kent een andere expressie: die van de tegenstelling tussen de aarde als de grond waaruit de mens geboren is en de aarde als een nieuwe geboortegrond. In het Romeinse ritueel strooit de priester wat aarde over de kist en zegt: "Uit aarde, Heer, hebt gij de mens gemaakt en hem een lichaam bereid: doe hem verrijzen op de jongste dag. Door Christus onze Heer" waarop allen antwoorden met "Amen" (no 55). Ook in deze expressievorm wordt de neerdalende expressie verbonden met een opgaande lijn die te homologeren is als het paradoxale spanningsveld van het paasmysterie.

Wie de beelden zou nagaan die in feite in allerlei nieuwe christelijke dodenrituelen worden gebruikt als semantische christelijke investeringen in deze concrete verbinding met het object dood, zou ongetwijfeld stoten op een grote rijkdom. Ik wil volstaan met te wijzen op twee beelden die veelvuldig gebruikt worden. Het eerste ontleen ik aan het slot van de veelgebruikte 'absoute' van Huub Oosterhuis.²⁵

Laat ons nu gaan in vrede
om hem, die wij dit uur

²⁵ H. OOSTERHUIS, Een dodenliturgie, in *In het voorbijgaan* (Utrecht 1968) 135. Zie ook *Werkmap voor Liturgie 5* (1971) 26.

voor het laatst in ons midden mochten hebben,
 weg te dragen naar zijn graf.
 Wij geven hem uit handen,
 wij leggen hem neer in de aarde,
 in de handen van de levende God,
 in de naam van de Vader en de Zoon
 en de heilige Geest.

De definitieve verbinding van de dode met de aarde wordt gezien als een neerleggen van hem in de aarde, als een afdalen van het lichaam in de aarde, als een val in de diepte die geen val is, maar een leggen in de handen van de levende God, hetgeen inhoudelijk de relatie uitdrukt van een hem volledig uit handen geven en een hem volledig toevertrouwen en overlaten aan de levende God. Hier is geen sprake van de oppositie van een neerdalende en een opgaande lijn, maar het negatieve van de neergaande lijn wordt positief omgebogen: het graf is geen afgrond maar een plaats waar de dode door de levende God wordt opgevangen.

Een ander veelgebruikt beeld is dat van de graankorrel die in de aarde valt en sterft en zo leven voortbrengt (1 Kor 15 en Joh 12). De relatie in de expressie tussen het sterven van de graankorrel in afwachting van het tot leven komen ervan wordt inhoudelijk gehomologeerd met de relatie tussen dood en het geloof in en de hoop op de verrijzenis: een neergaande en opgaande lijn.

Bij beide beelden speelt de tensiteit mee van inchoativiteit: de positieve pool is er en is er nog niet. Dat is het spanningsveld van de *realized eschatology*.

Inhoudelijk zou men het relatiepatroon van de expressie kunnen samenvatten als het spanningsveld van het paasmysterie dat men met Irmgard Pahl zou kunnen typeren als de innerlijke vorm van de christelijke liturgie en het archetype van haar structuur.²⁶ In de dodenliturgie komt dit paasmysterie op geheel eigen wijze tot expressie.

²⁶ I. PAHL, Le mystère pascal essentiel pour la forme de la liturgie, in *La Maison-Dieu* 204 (1995) no 4, 62; vergelijk ook W. RORDORF, Remarques sur le mystère pascal, in *La Maison-Dieu* 204 (1995) no 4, 71-82.

In schema

<i>signifiant</i> expressie	zakken van de kist	het kruis in de kring en het tekenen met kruis
	duisternis	licht
	neerleggen in het graf	handen van de levende God
	zand op of over de kist	graankorrel handen van de levende
	aarde als oude geboortegrond	aarde als nieuwe geboortegrond
	omlaaggerichte verticaliteit	omhooggerichte verticaliteit
<i>signifié</i> inhoud	dood	leven
	dood	verrijzenis
	terminativiteit	inchoativiteit
		p - a - r - a - d - o x v - a - n h - e - t p - a - a - s - m - y - s - t - e - r - i - e

2.3. Het verlaten van het kerkhof

Aan het einde van het ritueel ontbindt zich de kring rond het graf. Ieder gaat langs het graf en neemt individueel afscheid van de dode, eerst de voorganger en zijn assistenten, vervolgens de familie en tenslotte vrienden en andere aanwezigen. Wanneer het graf niet is dichtgegooid, werpen sommigen wellicht nog wat zand of een bloem op de kist. Dan volgt het programma van het weggaan van het graf. De collectieve actant ontbindt zich tot een ongeordende stoet. Men kan die enigszins vergelijken met het einde van de begrafenisstoet. Alleen is de stoet nu nog losser en zijn er meer tussenruimten. Er vormen zich kleine groepjes die aanvankelijk min of meer zwijgen, maar gaandeweg meer met elkaar spreken. Het op deze wijze verlaten van het graf en de terugkeer naar de ruimte buiten het kerkhof kan men homologeren met de relatie van het zich losmaken van de dood en de terugkeer naar het leven.

2.4. Condolérance en maaltijd

Binnen het geheel van het ritueel kan men niet alleen spreken van een ruimtelijke, maar evenzeer van een temporele as die gaat van het /begin/ naar het

/einde/. Beide assen ontwikkelen zich gaandeweg. De ruimtelijke as gaat van het betreden van het kerkhof naar het bereiken van het graf en het verlaten van graf en kerkhof. De as van de tijd ontwikkelt zich via de traag lopende stoet waarin zich op virtuele wijze het ritueel aan het graf aankondigt naar het ritueel aan het graf en het langzaam verlaten van het kerkhof. Maar op beide assen blijft al tijdens het ritueel de band met het dagelijkse leven zelf bewaard. Dat begint al bij het verlaten van de kerk en het betreden van het kerkhof met betrekking tot het einde van de begrafenisstoet zelf en het neemt toe in het programma van het verlaten van het kerkhof. Die stijgende lijn naar het leven komt ook tot uitdrukking in de condoléance en de daaropvolgende maaltijd met familie en vrienden.

Wat de condoléance betreft: de familieleden stellen zich naast elkaar op en zij worden één voor één gecondoleerd. Het latijnse *condolere* betekent letterlijk samen bedroefd zijn, samen treuren. Het is de individuele expressie van deelname aan andermans droefheid. Het dodenritueel is zowel een rite de passage met betrekking tot de dode als de nabestaanden. En zoals men aan het einde van het dodenritueel individueel afscheid neemt van de dode zelf, zo volgt op de individuele disjunctie van de dode de individuele conjunctie uit medeleven met degenen die nu zonder de overledene verder moeten. Normaliter volgt de condoléance op de begrafenis zelf. Archetypisch hoort ze daar ook thuis. In dit verband zou men zich ook kunnen afvragen of het schriftelijk condoleren vóór de dienst wel zo'n voor de hand liggende ontwikkeling is.

Na de condoléance volgt doorgaans een (koffie)maaltijd met familie. Courtés vergelijkt de gang van zaken aan deze maaltijd met die van de begrafenisstoet. Zoals daar sprake is van een spatiaal relatiepatroon tussen voor en achter, zo is hier sprake van een relatiepatroon tussen begin en einde van de maaltijd.²⁷ Aan het begin van de maaltijd heerst, zoals aan het begin van de stoet, nog een zekere stilte, maar gaandeweg komen de tongen los en worden de gesprekken luidruchtiger. In Brabant is de Brabantse koffietafel gebruikelijk die van oorsprong ook een begrafenismaal was.²⁸ Na de lange plechtigheid in de kerk en op het kerkhof werden de naaste familieleden, de buurtgenoten en de beste vrienden op een broodmaaltijd uitgenodigd. Dit maal was mede bedoeld om de gasten die van verre kwamen, te sterken voor de tocht naar huis. En op deze wijze werden ook de nabestaanden zelf weer opgevangen in de kring van degenen met wie zij ten nauwste verbonden waren. Aan die koffietafel ontbreekt ook de verwarmende borrel (een brandewijntje met suiker) niet. Hoe archetypisch dit laatste is, ook in onze geseculariseerde samenleving, bleek onlangs bij een TV-uitzending waarin gevolg werd gegeven aan de laatste wens van de zanger René Klijn die als AIDS-patiënt in het programma van Paul de Leeuw was opgetreden. Paul de Leeuw en de

²⁷ COURTÉS, *Analyse sémiotique du discours* 34-35.

²⁸ N. DE LAAT EN C. SWANENBERG, *De Brabantse Koffietafel* (Maasbree 1987).

vriend van René Klijn strooiden vanaf een boot Klijns as uit over de Hudsonbaai In New York, tegen de achtergrond van de skyline van deze stad. Ik citeer een krantenrecensie:

Zoals De Leeuw het deed, werd het geen moment gênant: hij verstopte zijn zenuwen niet. Stuntelig en als gewoonlijk onzorgvuldig formulerend maar ernstig en recht in de camera kijkend, vertelde hij de kijker wat de bedoeling was. Daarna een enkele flauwe poging tot een grapje, een regelrechte botte vraag ("Ben je er al overheen?" of iets van die strekking), aandacht voor de urn, verbazing over het nummertje dat in de as bleek te liggen en het legen van de plastic zak door Klijns vriend, hangend over de reling. Een champagnetoast en een troostend gebaar sloten het filmpje af.²⁹

Ook in en door dit soort expressievormen die men nauwkeurig semiotisch kan beschrijven, heeft de geleidelijke overgang plaats van de dood naar het leven.

3. Conclusies.

1. Via de greimassiaanse semiotiek is het mogelijk op zeer nauwkeurige en primaire wijze een ritueel te verhelderen. Ik kan mij voorstellen dat sommigen in het ritueel andere of verdere relaties in de expressievormen ontdekken en ook dat zij deze soms op andere wijzen met de vorm van de inhoud kunnen homologeren. Maar dan blijft wel gelden dat het gaat om 'interpretaties' die niet in eerste instantie ontleend worden aan de verwijderde context, maar aan de onmiddellijke eigen context van het ritueel zelf, dat deze met behulp van de semiotiek op controleerbare wijze kunnen worden beschreven en dat men met verwijzing naar het ritueel zelf erover kan discussiëren.

2. Uit de analyse wordt duidelijk dat het begrafenisritueel geenszins een appendix is van het dodenritueel, maar juist een hoogtepunt daarvan. Het lijkt mij belangrijk in die context kritische kanttekeningen te maken bij het opgekomen gebruik van het 'absoutevloertje'. Sinds de jaren zeventig is men op meerdere plaatsen ertoe overgegaan aan de ingang van het kerkhof een stenen vloer te maken waarop de afsluitende riten van het dodenritueel voltrokken worden. Op dat absoutevloertje laat men ook de kist achter. Die absoutevloertjes hebben ook het ritueel beïnvloed waar zij niet aanwezig zijn: zo worden de laatste riten op sommige plaatsen voltrokken bij de Calvarieberg van het kerkhof en wordt ook daar de kist achtergelaten. Als argument voor de absoutevloertjes geldt dan dat alles zo netter kan worden afgewerkt, dat het gras minder wordt vertrapt, dat het comfortabeler is en dat je de mensen niet moet confronteren met het graf. Maar hier is sprake van een efficiëntie die het eigenlijke van het begrafenisritueel verbergt en ontkracht.

²⁹ P. KOTTMAN, Paul de Leeuw maakte gedenkwaardige televisie, in *NRC Handelsblad* van 29 november 1993, 15.

Begraven is in een stoet met de kist naar het graf gaan. Waar men van de kerk naar het kerkhof gaat, is nog het meeste van de stoet bewaard. Maar minstens kan men op het kerkhof zelf een stoet vormen en de kist naar het graf dragen en daar het begrafenisritueel afronden. Uit het voorgaande moet duidelijk zijn dat daar waar dit alles achterwege blijft en men zelfs niet meer bij het graf komt, het meest wezenlijke van de begrafenis is verdwenen.

3. In het voorgaande is duidelijk geworden dat het niet alleen gaat om verbale expressievormen, maar met name ook om tal van niet-verbale expressievormen. En dat begint al bij het gebruik van het kruis, de lichten en andere voorwerpen die in de begrafenisstoet worden meegedragen. Juist die voorwerpen maken die stoet vanaf het begin tot de stoet van een christelijke begrafenis. Bovendien realiseren men zich dat op het kerkhof woorden zo gauw verwaaien en dat juist daarom de visuele expressievormen van de begrafenis veel indringender zijn dan de verbale. Het paasmysterie komt aldus vooral op visuele wijze tot uitdrukking.

4. Bij de begrafenis worden de expressievormen in eerste instantie ontleend aan datgene wat natuurlijkerwijs moet gebeuren. Zoals A. Scheer terecht heeft opgemerkt, is het begrafenisritueel in eerste instantie een verplaatsingsritueel.³⁰ Spatiale categorieën spelen een grote rol. En daarmee samenhangend zijn er de categorieën van het tijdsverloop en van de handelingen van de betrokken acteurs.

Zusammenfassung

In der Regel behandelt man das Ritual der Beerdigung als einen Appendix des Totenrituals. Man schenkt der Beerdigung nicht viel Aufmerksamkeit. In diesem Artikel will ich gründlich auf dieses Ritual eingehen und von ihm eine semiotisch-theologische Beschreibung und Analyse machen. Das Ziel ist sowohl methodisch-semiotischer als auch inhaltlicher Art. Allererst gehe ich ein auf die Semiotik der Relation zwischen Ausdruck und Inhalt des Rituals. Anschließend mache ich eine semiotisch-theologische Analyse der verschiedenen Teile des Rituals der Beerdigung. Das Ganze wird abgeschlossen mit einigen Schlußfolgerungen.

Prof. dr. G.M. Lukken (1933) studeerde theologie en filosofie aan het groot seminarie te Haaren (Noord Brabant), de Gregoriaanse universiteit te Rome en het Liturgisch Instituut te Parijs. Tot 1994 was hij hoogleraar liturgie en sacramentheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en tevens wetenschappelijk directeur van het Liturgisch Instituut in deze plaats.

Correspondentie-adres: Arthur van Schendelpark 37, 5044 LG Tilburg.

³⁰ SCHEER, *Van gedachtenis tot verwachting* 160-161; zie ook W. DE MAHIEU, Begrafenisrituelen toegelicht vanuit de antropologie, in *Tijdschrift voor Liturgie* 75 (1991) 231-233.