TINEKE NUGTEREN

TROOST EN 'TROOSTELOOSHEID' OP NATUURBEGRAAFPLAATSEN

CONSOLATION AND 'DESOLATION' IN NATURAL BURIAL SITES
Many public 'deathscapes' in the Western world used to have neat rows of evergreens and an occasional weeping willow as culture-specific expressions of hope, consolation and proper care for the deceased. But as people change, their symbols change. In the 'green burial' movement we detect a preference for 'naturalness'. Whereas those preferring natural burial sites perceive those places as encouraging therapeutic moods, and feel uplifted by their seasonal dynamics, those in favour of more 'traditional' disposal locations strongly object to the perceived 'anonymity' of unnamed graves and 'lack of proper care'. I argue that such sites may well suit various tendencies in contemporary society and may offer, in degrees, both natural beauty and a sense of solace to the realist.

Don't lay me in some gloomy churchyard shaded by a wall
Where the dust of ancient bones has spread a dryness over all
Lay me in some leafy loam where, sheltered from the cold
Little seeds investigate and tender leaves unfold
There kindly and affectionately, plant a native tree
To grow resplendent before God and hold some part of me (...)[1]

In deze passage van het gedicht 'Woodland Burial' door de Engelse dichteres Pam Ayres zien we enige elementen terug die ook in Nederland herkenbaar zijn als motieven om te kiezen voor een natuurbegrafenis. Wat ze niet wil, is liggen in een ommuurd kerkhof met graven in precies gereguleerde rijen. Wat

[1] Zie http://www.pamayres.com/index.php/2011/08/woodland-burial, geraadpleegd op 21 oktober 2013.

ze niet wil, is omringd te zijn door een sfeer van doodsheid en dorheid. Wat ze zich wel kan voorstellen is een tedere eindbestemming, omringd door groen, een groen waar ze geleidelijk zelf in zal opgaan, en waar ze voeding zal geven aan allerlei nieuw leven. Klein leven zoals dat van zaadjes en zich ontvouwende bladeren, en wellicht, na jaren, staat daar bij haar graf de destijds geplante boom groot te zijn.

Niet ieder die zich een plek in de natuur als laatste bestemming wenst, noemt God zo expliciet als zij hier doet. Maar het centrale thema van dienstbaarheid (het lichaam als humus), symbolische onsterfelijkheid (ik val uiteen, maar leef verder in nieuwe levensvormen) en zelfs blijvende herinnering (de boom die de plek markeert is niet alleen regelrecht door mij gevoed maar ook een object geplant in mijn persoonlijke nagedachtenis, tot troost voor de achterblijvenden, en een bijdrage aan de leefbaarheid en schoonheid van de menselijke leefwereld) is kenmerkend voor de zogenaamde Green Death Movement.[2]

Maar er is meer. In de titel 'Woodland burial' zit tevens een sleutel tot een specifiek fenomeen waarin vaag-romantische of naturalistisch-biologistische noties samengaan met milieu-activistische ideologieën: kale plekken in het landschap, vaak recentelijk onttrokken aan industrie, intensieve landbouw en veeteelt, of boomgaarden waarin de oude bewerkelijke hoogstambomen gerooid moesten worden, krijgen een nieuwe functie als natuurbegraafplaats. Dit vergt visie: een nu nog kale soms zelfs desolate vlakte een toekomst toe te denken als weelderig begroeide laatste rustplaats waar iedere dode heel geleidelijk iets toevoegt aan bodem-, planten- en bomenbestand, en waar langzaam, in de wisseling van de seizoenen, flora en fauna een verademende biotoop zullen vormen, zogenaamde nieuwe natuur waar het ook voor de volgende generaties prettig toeven is.[3]

Terwijl de meesten van ons waarschijnlijk wel de weemoedige schoonheid van een graf onder een karakteristieke boom zullen beamen, is de werkelijkheid vaak anders. Oude begraafplaatsen zijn weliswaar mooi, maar ze zijn vol.[4] Zelf moeten we te zijner tijd genoegen nemen met een nauw bemeten

---

[2] Zie, bijvoorbeeld, Sarah McFarland Taylor, 'Green Death Movement' in Bron Taylor (red.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, deel I, London/New York 2008 (orig. 2005), 722–723.

[3] Dat het daarbij niet alleen gaat om persoonlijke emoties maar ook om beleidsmatige en milieutechnische aspecten is duidelijk in Andrew Clayden, Katie Dixon, 'Memorial Arboretum Versus Native Woodland?', *Mortality* 12/3 (2007), 240–260.

[4] Zie het nieuw uitgekomen boek *Bomen op begraafplaatsen: Informatie en inspiratie voor ontwerpers en beheerders* (Cuyk 2013) waarin de auteurs ir. Ada Wille en ing. Marko Mouwen zowel prachtige oude plekken laten zien als inspiratie en concreet advies geven voor nieuwe.

rechthoek aan een van die pijnlijk netjes aangeharkte rijen in het nieuwe gedeelte. Van zelf bomen planten direct bij het graf is daar al helemaal geen sprake. Hoogstens een paar plantjes van het plaatselijke tuincentrum, of een nog in folie verpakte bos cultuurbloemen in een steekvaas. Maar niet alleen de atopie (niet-plaats) en anomie (niet-thuis) van hedendaagse begraafplaatsen heeft aangezet tot de wereldwijde opkomst van natuurbegraafplaatsen.[5] Ook kan de keuze een bewust verzet zijn tegen de manier waarop de funeraire industrie de dood letterlijk heeft ingepakt, compleet met chemicaliën, gewatteerde voering, lood, en zwaar gevernist hout. Bovendien wordt het lichaam, aldus gewapend tegen verval, neergelaten in een diepe machinaal uitgegraven schacht, of in bovenaardse wanden geschoven, zoals in het befaamde Forest Lawn Memorial in Hollywood Hills, Los Angeles. Deze neiging tot 'inpakken' heeft bovendien door gebruik te maken van muren, hagen van coniferen, hekwerken, en vaste sluitingstijden, geleid tot begraafplaatsen die apart staan van het omringende leven.

Naast de materiële doodscultuur geldt de 'groene' kritiek inderdaad minstens zozeer de immateriële kant van sterven, dood en het omgaan met 'het stoffelijk overschot'. Waarom zo omzichtig, waarom al dat metaforische taalgebruik, waarom die kitsch en retoriek en voorspelbare troost?

In het nu volgende essay zal ik het fenomeen natuurbegraafplaatsen in Nederland eerst kort inventariseren. Daarna onderscheid ik twee tinten groen: lichtgroene vaag-romantische noties rond 'terug naar de natuur'[6] en donkerder groene milieu-activistische overwegingen[7] aangaande landschap, natuur, habitat, democratie van alle levensvormen, en de toekomst van de planeet.[8] Vervolgens stel ik in het centrale gedeelte enkele prangende vragen over natuur: niet alleen vanuit de voor de hand liggende dichtregel 'en dan, wat is natuur

---

[5] Voor overzichten, zie Douglas Davies, Hannah Rumble, *Natural Burial: Traditional-Secular Spiritualities and Funeral Innovation*, London/New York 2012; Tanja Lena Schade, *The Green Cemetery in America: Plant a Tree on Me*, MA thesis Environmental Study, the Evergreen State College, Olympia, Washington, USA 2011; voor Nederland, zie hoofdstuk 5 in Mirjam Klaassens, *Final Places: Geographies of Death and Remembrance in the Netherlands*, Amsterdam 2011.

[6] Deze term komt ongeveer overeen met wat in het Alterra-rapport (2470) van 2013 omschreven is als 'een natuurlijke sfeer'. Wim de Haas en Barry de Vries, *Natuurbegraafplaatsen in Nederland: Landelijke Inventarisatie 2013*, Wageningen 2013.

[7] Deze term correspondeert ongeveer met de aanduiding 'natuurbeheer' in het bovengenoemde Alterra rapport.

[8] Ik vermijd bewust de term sacraal hier, omdat ik tot nu toe dat adjectief met betrekking tot natuur hier nog niet bereflecteerd ben tegengekomen. Dit vraagt verder onderzoek, zowel empirisch als theoretisch. Mirjam Klaassens heeft overigens in haar hoofdstuk over Bergerbos een paragraaf 'The site's sacredness', waarin ze kort drie aspecten noemt die op (minimale) sacraliteit zouden wijzen: respect, terugkerend bezoek, en het blijvend karakter van de plek. Klaassens, *Final Places*, 95–115.

nog in dit land?', maar ook in hoeverre de notie van natuurlijkheid troost of juist troosteloosheid levert aan de breed gekoesterde idee van het post-zelf. Soms lijken alle cultuurspecifieke verbeeldingen rond voortleven en transcendentie immers lijnrecht tegengesteld aan de aanvaarding van de natuurlijkheid van de dood. Om in dichotomieën te spreken: gaan cultureel bepaalde troostmechanismen juist 'met de dood mee' of 'tegen de dood in'?[9] Ik spits dit toe op de fysieke, intersensorische, persoonlijke, subjectieve ervaring van natuurbegraafplaatsen en de woorden die zowel voor-intekenaars en nabestaanden als toevallige wandelaars gebruiken om zulke plekken te duiden.[10] Uiteindelijk bespeur ik verschillende fasen in dat proces, waarbij ik, Douglas Davies parafraserend, stel dat voor wie een dergelijke 'doodstijl' in lijn ligt met de voorafgaande leefstijl, de natuurbegraafplaats een heilzame plek kan zijn, een therapeutisch landschap, zowel in het denken over de eigen dood als in de beleving van de nabestaanden. Indien men echter niet voorbereid is op de rauwrealistische kantjes van zulke plekken kan het rudimentaire en bewust sobere karakter van natuurgraven bij minder lieflijke weersomstandigheden zeer confronterend zijn. Vooral de manier waarop men de overledene daar 'onverzorgd' en 'onbeschermd' en soms zelfs naamloos heeft achtergelaten, kan gemengde gevoelens oproepen. Daarbij blijkt dat wat men verstaat onder 'de waardigheid van de dode' een sleutel tot zowel mainstream cultuur als subdan wel tegenculturele opvattingen. Ik sluit daarom af met een cultuurtheoretische reflectie op de schoonheid van de troost en de moed tot realisme.

---

9 Ik werd getroffen door de bewering van Douglas Davies dat kunst, cultuur, muziek en literatuur altijd 'words against death' zouden hebben gesproken (*A Brief History of Death.* Malden, MA. 2005), 110. Gelukkig wordt dit in een recensie van dat boek (*Eras Online Journal,* Edition-7, http://www.arts.monash.edu.au/publications/eras/edition-7/mcnicollreview.php (geraadpleegd op 30 oktober 2013) door Judy McNicoll betwist als zijnde te cultuurspecifiek. Zelf ontleen ik mijn termen 'tegen de dood in' en 'met de dood mee' aan de Sanskriet terminologie 'pratiloma' en 'anuloma': het eerste betekent 'tegen de haren instrijkend', het tweede 'met de haren meestrijkend'. Deze karakteriseringen worden breed toegepast op sociale omstandigheden, bijvoorbeeld wanneer huwelijkspartners als passend of niet-passend worden beoordeeld.

10 Ik beroep me hierbij vooral op het uitgebreide veldwerk van Hannah Rumble, te vinden in haar thesis uit 2010, *'Giving Something Back': A Case Study of Woodland Burial and Human Experience at Barton Glebe.* Verkrijgbaar als Durham E-thesis Online: http://etheses.dur.ac.uk/679. Veel van de citaten hebben hun weg gevonden naar het boek dat ze samen met Douglas Davies publiceerde, *Natural Burial*, zie noot 5. Mijn eigen veldwerk bestaat uit notities en foto's die ik maakte tijdens regelmatige wandelingen over de drie natuurbegraafplaatsen bij mij in de buurt (Weverslo, Venlo-Maasbree en St. Odiliënberg), losse gesprekken met betrokkenen (voor-intekenaars, nabestaanden, beheerders, en wandelaars) en enkele diepte-interviews.

Vele gradaties groen[11]

Ik beperk me in dit essay bewust tot begraven, en ga voorbij aan crematiepraktijken, inclusief asbestemming, en ook aan alle vormen van digitale gedenkplekken.[12] De koppeling van functie en emotie op begraafplaatsen heeft naast discussies over milieu-aspecten en de schaarse ruimte ook in Nederland geleid tot allerlei initiatieven en alternatieven. Zo zijn er inmiddels zo'n vijftien natuurbegraafplaatsen waarvan sommige in bestaand bos, andere aan de rand van reguliere begraafplaatsen, en een enkele in zogenaamde nieuwe natuur. Ik onderscheid daarbij meerdere variaties: bestaande reguliere begraafplaatsen waar aan de rand van het terrein, meestal onder volgroeide bomen, ook 'natuurlijk' kan worden begraven; familiebegraafplaatsen op landgoederen die recentelijk zijn opengesteld als natuurbegraafplaats voor buitenstaanders; percelen bosgrond die een herbestemming als natuurbegraafplaats hebben gekregen, en 'nieuwe' vooralsnog 'kale' natuur.[13]

Onder 'natuurbegraven', 'eco-begraven' of (in het) 'groen begraven' wordt in termen van ruimtelijke ordening en milieu verstaan: een manier van begraven waarvan de ecologische voetafdruk zo gering mogelijk is of die zelfs bijdraagt aan ontstaan, behoud en bescherming van speciale plekken in het landschap.[14]

---

[11] Ik ontleen het woordspel over verschillende tinten groen aan Bron Taylor, die in zijn boek *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future* (Berkeley 2010) spreekt over gewoon-groene religie ('which posits that environmentally friendly behaviour is a religious obligation', 10) en donkergroene religie ('religion that considers nature to be sacred, imbued with intrinsic value, and worthy of reverent care', IX). Overigens onderscheidt hij ook in donkergroene religie weer vier typen, 15.

[12] Eric Venbrux e.a., *Rituele creativiteit: Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland,* Zoetermeer 2008.

[13] In Nederland zijn er op dit moment vijftien natuurbegraafplaatsen, van diverse typen: als oudste wordt beschouwd (afhankelijk van de criteria) Lochem (Gld.) of Westerwolde (Assel/Hoog Soeren, Gld.), en als bekendste Bergerbos (St.Odiliënberg, L.). De andere, alfabetisch: een gedeelte van Den en Rust (Bilthoven); Heidepol (bij Arnhem); Het Bos (Dieren, Gld.); Hillig Meer (Eext, Dr.); Reiderwolde (Winschoten/Blauwstad, Gr.); Slangenburg (bij Doetinchem); Ten Boer (Ten Boer, Gr.); Tjoenerhof (Diepenveen, Ov.); Venlo-Maasbree (L.); Witteveen (Midden-Drenthe); Weverslo (tussen Venray en Deurne); Zorgvlied/'t Varenveld (Amsterdam). De meeste hiervan zijn in het afgelopen decennium in gebruik genomen.

[14] Er bestaan meerdere omschrijvingen, afhankelijk van het ingenomen perspectief. Voorbeelden zijn te vinden in: het Alterra-rapport (1789) van de Universiteit Wageningen (2009), *Terug naar de natuur: Mogelijke effecten en juridische aspecten t.a.v. natuurbegraven, asverstrooien en urnbijzetting in natuurgebieden*; dit rapport is kritisch besproken door het Platform Natuurbegraven in Nederland (14 april 2009); een ontwerpverkenning door Vollmer & Partners, *Landschap als nalatenschap: Samenvatting van een ontwerpverkenning naar Natuurbegraafplaatsen in het Nederlandse landschap*, Utrecht 2011*;* in november 2012 zijn verschillende betrokkenen in Houten bijeengekomen in het seminar 'Ritual Landscapes, Natural Burials'. In het voorjaar van 2013 is een branche-organisatie opgericht, de BRANA, waar vier van de bovengenoemde plekken bij zijn aangesloten. Zie ook het recente Alterra rapport (2470),

In veel gevallen blijkt de individuele keuze voor natuurbegraven gedragen door meerdere overwegingen. Een ander cluster van motieven is minder sociaal bewogen, milieubewust en activistisch van aard maar eerder lichtromantisch, esthetisch of individualistisch-tegencultureel. Het gemeenschappelijke onbehagen geldt immers een heel skala aan factoren: de gebruikelijke begraafplaatsen die als kille niet-plaatsen worden ervaren; de onnatuurlijke wijze waarop het lichaam wordt afgeschermd tegen vervalsprocessen en de ecologische 'kosten' daarvan in het milieu; de beperkte ruimte in lange rijen waarover geen inspraak mogelijk is, samen met allerlei andere restricties; de burgerlijke dwang tot het netjes houden van graven/grafstenen en het doorbetalen van grafrechten; de bevreemding bij al te nadrukkelijke religieuze uitingen; en de ervaren breuk tussen individuele leefstijl en collectief gereguleerde doodstijl.

Argumenten van personen om al bij leven te kiezen voor een meer landschappelijke manier van begraven betreffen, behalve de keuzevrijheid, de meer natuurlijke omgang met de dood, en zowel het activistische milieuaspect als het individuele 'terug-naar-de-natuur' aspect. Een van de telkens terugkerende verwoordingen verbindt beide argumenten: 'iets terugdoen' voor het leven door in de dood voeding te zijn voor verdergaand leven.[15] Soms is die 'gift' uitsluitend bedoeld als levende troost voor nabestaanden, soms heeft die wat breder betrekking op toekomstige generaties van mensen, en anderen betrekken daarbij alle levensvormen die zich rondom het graf zullen ontwikkelen, dus de gehele habitat. Daarbij is de voorstelling van zichzelf als humus veelal een aangename: door zichzelf verder te denken als voeding voor zaadjes, ontluikend groen en uiteindelijk een grote boom die zich majesteitelijk naar de zon verheft, zoals in de boven geciteerde passage van Pam Ayres, koestert men de eigen dood in een beeld van ecologische dienstbaarheid, natuurlijke lieflijkheid en landschappelijke continuïteit.

Natuur, post-zelf en projectie

De kritische vraag is: wordt het nut van het lichaam hier niet veel te sterk aangezet? Is dit een van de vele manieren waarop zelfs seculiere mensen de dood verfraaien? Staat dergelijke retoriek in dezelfde lange lijn van het omzeilen van al te confronterende feiten? Inderdaad is dit de dood in soft focus. En net

---

Natuurbegraafplaatsen uit 2013. Wellicht ontstaat zo geleidelijk een soort keurmerk voor natuurbegraafplaatsen. Zie ook de website van Joyce Sengers: http://www.joycesengers.nl/natuurbegraven/

[15] Pregnant verwoord in de titel van Hannah Rumble's dissertatie 'Giving Something Back', zie noot 8.

zoals vele cultuurspecifieke wensvoorstellingen rond voortbestaan na dit leven biedt een landschappelijke regie van de dood een vorm van troost, zowel aan diegene die zich bijna teder voorstelt dat hij/zij daar zal komen te liggen – in die curve van het landschap, onder die boom, bij die lichtinval – als aan de nabestaanden, vooropgesteld dat die de voorkeur die de overledene had aangegeven, delen (waarover later meer). Zelfs bij een naturalistische opvatting van de dood bewerkt de menselijke vaardigheid in symboliseren en transcenderen aldus een aangename buffer tegen de angst, een zelfbescherming tegen het zwarte gat van zinloosheid, een retoriek van transformatie en voortbestaan.

Het post-zelf, de symbolische onsterfelijkheid, wordt hierbij geprojecteerd op een natuurwetenschappelijk verantwoord scherm.[16] Dit is wat Simon Schama noemde: '… one of our most powerful yearnings: the craving to find in nature a consolation for our mortality'.[17] Maar zelfs in een dergelijke biocentrische benadering is het voor de sterfelijke schier onmogelijk natuur voor te stellen zonder een spoor van het menselijke ik, hoeveel dichter zo'n beeld ook komt bij een uitwissen van menselijke subjectiviteit teneinde natuur het recht te gunnen zichzelf te zijn. Natuur, als een culturele constructie, is immers een representatie, een symbolische vorm van een ideale wereld die geheel zichzelf zou zijn. Hoe bevrijdend: die voorstelling van natuur als een laatste of enige categorie die er gewoon maar is, en niet door mensen bedacht is. En hoe verlokkend wellicht: de gedachte aan overgave aan juist die enige echte pure oneindige natuur. Maar tegelijk is het verlangen naar ongerepte en op-zichzelf-staande natuur elitair en contradictoir: zodra we kijken wordt natuur al een landschap. En de constructie van dat anders-zijn, dat zichzelf-zijn, dat zichzelf-genoeg-zijn van de natuur werpt de zoekende en cultuur-fabricerende mens tevens wreed terug op zijn existentiële vervreemding en de pathetiek van zijn onvervulbare hunkering. Het schilderij van Magritte uit 1933 heette niet voor niets 'La condition humaine': het is een doek van een landschap dat binnenshuis, voor het open raam, op een schildersezel gezet is pal voor het uitzicht dat het afbeeldt, zodat de twee in elkaar overlopen en niet meer te onderscheiden zijn. Of toch wel?

---

[16] Over de persistentie van het post-zelf buiten geïnstitutionaliseerde religie in Amerika, zie Michael C. Kearl, 'The Proliferation of Postselves in American Civic and Popular Cultures', in *Mortality* 15/1, (2010), 47–63.

[17] Simon Schama, *Landscape and Memory,* London 1995, 15. Hij vervolgt deze frase met de hier wel heel toepasselijke zin: 'Daarom vinden we groepjes bomen, met hun jaarlijkse belofte van de ontwakende lente, een passend decor voor ons stoffelijk overschot'.

In de introductie bij hun bundel *Performing Nature: Explorations in Ecology and the Arts* tasten Giannachi en Stewart de mogelijkheid af dat natuur noch louter cultuurbepaald noch slechts daarbuiten ('out there') is, 'but rather a *process* of endless exchange and interactivity between the human and the other-than-human that leads to 'co-produced nature-cultures'.[18] In deze tendens om te zoeken naar een interactieve theorie van natuur en cultuur wordt dan ook soms de voorkeur gegeven aan een bescheidener term zoals landschap.[19] Landschap geeft een culturele beeldtaal aan, het beeld dat mensen maken van hun directe natuurlijke omgeving. Zodra ze zichzelf als handelend deel van een landschap kunnen voorstellen is de natuurlijke autonomie immers verloren, en natuurbegraafplaatsen zijn dan ook niet meer dan 'managed landscapes', getemd en gebruikt, 'molded into entities to do our bidding'.[20] In het werk van Timothy Ingold vinden we een vergelijkbaar onderscheid tussen natuur en 'environment': wat de mens natuur noemt in zijn omgeving is veelal niet natuur in de zin van elementaire wetten, maar kleine, getemde natuur: relationeel, processueel.[21] Mede vanwege zulke caveats is het in dit verband raadzaam aan te sluiten bij de noties 'emotional geographies' en 'therapeutic landscapes'.[22] Deze laatste term gaat terug op Wilbert Gesler, een medisch-geograaf die fysiek-genezende of mentaal-therapeutische werking van bepaalde landschappen onderzocht. Hannah Rumble paste dit begrip terecht toe op de beleving van natuurbegraafplaatsen, zowel met betrekking tot diegenen die vooraf een plekje hadden uitgekozen als tot de overblijvende

---

[18] Gabriella Giannachi, Nigel Stewart (red.), *Performing Nature: Explorations in Ecology and the Arts*, Bern 2005, 19. Hun frase 'co-produced nature-cultures' komt uit Szerszynski, Heim, Waterton (red.), *Nature Performed: Environment, Culture and Performance,* Oxford 2004, 4.

[19] Ook Simon Schama, in zijn boek over het door menselijke cultuur bepaalde landschap, brengt meermaals een directe verbinding tot stand tussen het woord landschap zoals in het eertijds bloeiende genre van Nederlandse landschapschilderijen en de manier waarop in de hele wereld over landschap/'landscape' (Middelnederlands: 'landscap') gesproken wordt in die culturele zin: landschap als een uitsnede, een raamwerk, een plek die je uit het geheel neemt en vastlegt met een bepaalde blik en vanuit een bewust gekozen standpunt.

[20] W.B. Willers, *Unmanaged Landscapes: Voices for Untamed Nature*, Washington DC 1999, 3.

[21] Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill,* New York/London 2000.

[22] Gesler omschrijft 'therapeutic landscapes' als 'places reputed to have an enduring reputation for achieving physical, mental, and spiritual healing'. Zie bv. 'Therapeutic Landscapes: Theory and a Case Study of Epidauros, Greece', *Environment and Planning: Society and Space* 11/2 (1993), 171–89, 171 alsook zijn 'Therapeutic Landscapes: Medical Issues in Light of the New Cultural Geography', *Soc.Sci.Med.* 34/7 (1992), 735–746. Voor een gevarieerde toepassing van het concept, zie Allison Williams (red.), *Therapeutic Landscapes: The Dynamic Between Place and Wellness*, Lanham/New York/Oxford 1999.

naasten.[23] Daaruit – evenals uit mijn eigen observaties op natuurbegraafplaatsen in Nederland – blijkt dat juist die kleine natuur rondom het graf als betekenisvol – een emotionele geografie – en als mogelijke bron van troost wordt waargenomen.[24] Mensen refereren bij het ritualiseren van verlies slechts zelden aan het veel grotere tijdsbestek van deze planeet en haar paleontologisch te reconstrueren voorgeschiedenis, of aan het feit dat alles waarvan we leven – van de lucht die we inademen, de grond onder onze voeten, ons voedsel en onze ingenieuze gebruiksvoorwerpen tot de fossiele brandstof in onze voertuigen – te danken is aan de dood van materie die ooit leefde.

Troost: met de dood mee, of tegen de dood in?

Uit de uitgebreide *coping* en *consolation* literatuur rond de dood in diverse culturen komen meerdere stijlen van verwerking naar voren. Een van de centrale begrippen is daarbij 'continuing bonds': of dat nu de banden met betekenisvolle anderen betreft, de innerlijke presentie en representatie van de afwezige, de gedeelde herinneringscultuur, de rituele zorg voor de als voorouder of anderszins nog geïnvolveerd gedachte verwante, of de transformatie van lichaam naar humus en nieuwe groei. Daarbij valt opnieuw op hoe groot het menselijke vermogen is te participeren in culturele, kunstzinnige en religieuze symboliek op de lange weg naar acceptatie van de werkelijkheid. Culturen blijken uiterst inventief en creatief in het scheppen van buffers die het gemis verzachten. Woorden als 'a positive spin', 'positive reappraisal' en 'getting the bigger picture' geven een richting aan die alles te maken heeft met 'relearning the world'.[25] Behalve een ritueel proces is rouwverwerking een cognitief proces. Er is echter een belangrijk verschil in stijl tussen troost die met de dood mee gaat of troost die tegen de dood in gaat, de dood ontkent, ontkracht, verfraait, verhult, transcendeert of sublimeert.

De keus voor een natuurbegraafplaats laat relatief vaak een stijl zien die 'met de dood mee gaat': er is een voorkeur voor een naturalistische opvatting van de dood, een stof-tot-stof en dood-is-dood attitude die zich bewust losmaakt van cultuurbepaalde eufemismen. In die zin is het fenomeen zowel een verzet tegen bestaande praktijken en opvattingen als een congruentie tussen leefstijl en doodstijl.[26]

---

[23] Voorbeelden hiervan zijn te vinden in Davies, Rumble, *Natural Burial*, 45–55.

[24] Rond het congres 'Emotional Geographies' in Groningen (2013) werd deze term als volgt omschreven: de rol van emoties in het beleven van de samenleving en geografische ruimten. Zie ook http://www.rug.nl/science-and-society/university-museum/exhibitions/2013/emogeo/.

[25] Zie bijvoorbeeld T. Attig, *How We Grieve: Relearning the World.* New York 1996.

[26] Davies, Rumble, *Natural Burial*, Hoofdstuk 1, 'Funeral Forms, Lifestyles and Death-styles'.



Natuurbegraafplaats Venlo-Maasbree. *Foto Tineke Nugteren*

Naast het motief dat men het milieu en het nageslacht niet tot last wil zijn, niet teveel gedoe wil en al helemaal geen valse hoop, spreekt uit de toenemende belangstelling voor natuurbegraven toch ook een positieve ontologische retoriek: het lichaam niet alleen als vervuilend en belastend afval, maar het lichaam als een minimalistische bijdrage aan dat wat zowel in leven als dood van ultiem belang wordt geacht: het groene oppervlaktelaagje dat voor mensen zozeer de lieflijkheid en leefbaarheid van deze planeet bepaalt.

Dat dit een stijl 'met de dood mee' is, is duidelijk, maar daarachter zouden we ook een dieperliggend cultureel patroon kunnen herkennen: de drang om er toch weer iets moois van te maken, en zelfs een terugkeer van het aloude en wijdverbreide gebruik van de gift, het offer, de zin die in zelfopoffering en dienstbaarheid gevonden wordt. Ook wie zich verder geen illusies maakt over eigen eindigheid vindt de voorstelling van zichzelf als humus wel plausibel. Daarmee is bio-filie misschien niet zo heel verschillend van theo-filie. Maar natuurlijk wel een stuk lakonieker.

Van atopie naar heterotopie en ecotopie?

Veel religies zien het verschaffen van troost als een van hun belangrijkste functies. Troost voor het raadsel dat het leven is, of troost voor de donkere scheur die de dood is, kan vele vormen aannemen: esthetische expressie, narratieve plausibiliteit, woordeloze ervaring, symbolische transformatie, innerlijke verbondenheid, overgave. De term 'natuur' (vroeger zelfs met een hoofdletter geschreven, iets dat we tegenwoordig als te bombastisch beschouwen) heeft in het Westen vaak – en vooral in de omwentelingen van de negentiende eeuw – als een allesomvattende categorie gefunctioneerd, en heeft aldus troost verleend door te verwijzen naar iets groters dat alle afzonderlijke fenomenen zou omvatten. Net zoals de term 'god' kan de term 'natuur' troostrijk zijn: de vage maar eerbiedige wensvoorstelling dat er uiteindelijk een systeem is, een orde, een waarheid, biedt geborgenheid aan wie daarnaar op zoek is. Bovendien biedt concrete natuur, behalve rampen en wreedheid, ook stof tot verwondering, ontroering en mystieke vervoering. Of mensen nu door natuurwetenschappelijke of poëtische motieven gedreven worden, de natuurlijke wereld is zowel aangenaam concreet (dus onthecht onderzoekbaar en exploiteerbaar) als aangenaam anders: een heterotopie, een plek buiten onszelf, een kracht die op zichzelf staat, of heel pragmatisch: het stukje groen waar we de hond uitlaten of de akker waarop aardappels gepoot zijn om nieuwe aardappels voort te brengen. Wanneer de term in Nederland gebruikt wordt in de praktijk van het fenomeen natuurbegraven ontstaat onmiddellijk de vraag wat 'natuur' dan is, in dat verband: weliswaar omgeven door een groen waas maar niettemin een dodenakker waar lichamen, waaraan op allerlei manieren chemisch gesleuteld is en die in slechte gevallen zelfs vol synthetische hulpstukken zitten die kiezen of gewrichten vervangen, in een antropogene uitsnede van natuur en natuurlijkheid 'aan de aarde toevertrouwd worden'.

Wat Robert Feagan in zijn essay 'Death to Life: Towards my Green Burial' aanduidt als 'een groen einde' wanneer hij zijn verlangen visualiseert om op een natuurlijke wijze 'te gaan en te vergaan', is veel dieper doordacht dan wat ik ooit in dichtbevolkt Nederland ben tegengekomen. Hij spreekt over 'narratives of the human-earth life-cycle', 'more environmentally sensitive burial practices' en vooral 'a more comprehensive and spiritual ethos of connection, continuity, and responsibility'. Zo roept deze Canadese auteur zijn eigen 'gaan en vergaan' aldus op:

> With my life force spent and my body slumped against a gnarled pine-tree on the pre-Cambrian shield near the lake, carrion tear at, and flies lay their eggs in, my decaying flesh, while my fluids slowly drain into the cracks in the ancient rock to enter the roots of that same tree against which I exhaled my last breath.[27]

In plaats van de schok dat iemand dit echt zou willen, kunnen we in dit doodscenario vooral een aspiratie zien om erbij te mogen horen, bij dat grote verhaal van voortgaand leven. Ook in het geval van de natuurbegrafenissen aan de wilde kuststrook in Californië lijkt de term op zijn plaats.[28] In Nederland is natuurbegraven wellicht een goed alternatief voor bestaande praktijken, maar de illusie van natuur doet er niet onder voor andere menselijke illusies: dergelijke bedachte en gereguleerde natuur op postzegelformaat verzacht weliswaar de afstotende kanten van de gebruikelijke begraafplaatsen, maar in veel gevallen zijn nieuwe illusies in plaats gekomen van oude.

Van atopie naar ecotopie: slechts in zeer bescheiden mate kunnen natuurbegraafplaatsen bijdragen aan natuurbehoud, aan groene heterotopieën die dan wel niet zo'n doodse of kitschige indruk wekken als de nu standaard gebruikte begraafplaatsen, maar toch niet meer zijn dan een poging te ontsnappen aan een schuldgevoel over onze ecologische voetafdruk. Ik zie dat als een uiting van de tijdgeest, en datzelfde geldt voor de retoriek rond de troost die gezocht en gevonden wordt in de kleine natuur om het graf heen. De voorstelling van zichzelf opgeborgen in een rijtje graven op een als pijnlijk netjes en pijnlijk onpersoonlijk ervaren plek staat dan tegenover een bijna tedere voorstelling van zichzelf onder een boom of onder wuivende grassen. De plek die een nabestaande bezoekt in een stukje bos moge dan verontrusten door de openheid, de minimale 'bescherming' en de minimale naamaanduiding, en wellicht ook door de ogenschijnlijke verwaarlozing en verwildering, maar biedt troost door de poëzie van licht, groen en wisselende jaargetijden.

Tegelijk heeft natuurbegraven een prijs. Er is blijkbaar iets troostends in de gebruikelijke grafverzorging, in het redderen rond het eigen minimale perceel op de standaardbegraafplaatsen, in het plichtsgetrouw vermelden van data en namen. Teksten op grafstenen zijn expressies van een leven dat geleefd is temidden van mensen die nu treuren en herdenken, en bevatten vaak ook

---

[27] Robert Feagan (2007) 'Death to Life: Towards My Green Burial' in *Ethics, Place, and Environment* 10/2 (2007), 157–175, 157.

[28] Het betreft hier Fernwood Burial Ground, een gebied van 130.000 m2, grenzend aan de Golden Gate National Recreation Area in Mill Valley, Californië, waar zonder kist en zonder naammarkering begraven wordt.

boodschappen voor latere generaties: ze getuigen van geloof, van hoop, van troost, en gebruiken daarbij een taal die verhaalt van een cultuur en een tijd over het moment en het individu heen. Herdenkingscultuur kan helpen continuïteit te scheppen in de gefragmenteerdheid en onoverzichtelijkheid van het heden. Grafstenen zetten dingen in perspectief. De dood van anderen toont door grafopschriften tevens iets van hun leven, en zo kan het bezoeken van oude kerkhoven iets laten zien van de gangbare frasen waarmee onze voorouders leefden en stierven. Oude begraafplaatsen zijn soms als een stenen boek dat je nu als bezoeker nog kunt lezen, en daarbij gebeurt iets merkwaardigs: je weet dat er botten liggen ('the dust of ancient bones' waarover Pam Ayres schreef), maar door de woorden op hun grafstenen kijk je als bezoeker door een kier naar hun leven, en naar de karige gegevens die destijds lakoniek de realiteit aanduidden of naar cultuurbepaalde woorden van verwachting die de gelovigen troost verschaften.

Dat alles ontbreekt in de haast waarmee tegenwoordig graven geruimd worden, en zeker in de bewust minimale grafcultuur op natuurbegraafplaatsen. Dat ontbreekt ook bij crematie, ondanks digitalisering van gegevens. Dood is geen open boek meer, geen archeologisch en epigrafisch te verkennen reis door het verleden. Dood is onttoverd, en verbleekt waar je bij staat, zoals op de houten bordjes in het bos, of gaat letterlijk in lucht op, zoals bij crematie. De bewust naamloze dode spreekt echter een andere taal, niet die van de talloze anonieme graven van vroeger – onbekende doden, paupers, 'onwaardigen' – maar van een andere kijk op het leven. Een van de hoofdmotieven die Hannah Rumble in Engeland vond bij mensen die tevoren een plek op een natuurbegraafplaats hadden gekocht was: 'no fuss'. Niet iedereen stelt prijs op drama en hoogdravende woorden: laat mij maar gewoon verdwijnen, zonder gedoe.[29] Dit lijkt haaks te staan op de overal geconstateerde individualisering en personalisering van de dood, de expressiviteit van de grafcultuur, en de op de persoon afgestemde ritualisering van de herdenkingscultuur. Zijn we hier een tegenbeweging op het spoor, een tegenculturele impuls die met zichzelf in tegenspraak lijkt, immers een persoonlijke en hoogst-individuele expressie van het verlangen spoorloos uitgewist te worden?

[29] Dergelijke uitspraken (met vele letterlijke citaten in Rumble 2010 en Davies, Rumble 2012) zijn gerubriceerd onder 'authentic', 'anti-consumer', 'simplicity' en 'tasteful, modest' in de vergelijkingstabel die Rumble maakte in Davies, Rumble, *Natural Burial*, 94. In Nederland vind je deze argumenten vaak terug. Ook hierin zou een tegenculturele tendens zichtbaar kunnen zijn, een verzet tegen de breed uitgemeten en uitbundig vorm gegeven herinneringscultuur van dit moment.

Troost, troostelоosheid en 'degrees of reality'[30]

In mijn studie van traditionele hindoe verbrandingsrituelen in India en Nepal viel me op hoe sterk cultureel bepaald de notie van troost is. Anders gezegd: wat als de waardigheid van de dode geldt in de ene cultuur kan een klap in het gezicht van een andere cultuur zijn. De directe visuele confrontatie met lijken in een of andere vorm van open transport, en meer nog, met een lijk op een open verbrandingsvuur, wordt in bijna iedere toeristische gids over Zuid-Azië genoemd. Er wordt gegriezeld en gewalgd en heimelijk met camera's geknipt. Tegelijk is de toerist gefascineerd door het onverhulde omgaan met de dode, in een sterk contrast met de doodsesthetiek en nauwkeurig geregisseerde piëteit in Westerse landen. Troost vinden hindoes echter op een andere manier: in het zorgvuldig en intensief ritueel begeleiden van de dode naar de toestand van voorouder.[31] Troost vinden ze in het correct afsluiten van dit veertiendaagse proces van 'overgang', en eventueel in het ritueel uitstrooien van de as in een van de heilige rivieren, hoe dichter aan de bron hoe beter. Hoewel ook in het hindoeïsme soms herdenkingstenen (bijvoorbeeld op de muur van een tempel) herinneren aan een gestorvene, en hindoes in diaspora een neiging vertonen aspecten van de hier geldende individuele herdenkingscultuur aangepast over te nemen, staat nog steeds centraal de cultuurspecifieke verplichting tegenover de gestorvene, namelijk hem of haar een ritueel correcte overgang te bezorgen. Daarbij staat traditioneel niet emotionele rouwverwerking voorop, of het zoeken naar goede herinneringen, of troost door esthetische ontroering en zacht-verfraaide gestroomlijnde regie: nee, primair is de rituele plicht. Een grote troost vervult dan ook de naaste verwanten vanaf het moment dat die volbracht is, een troost die de overledene betreft maar uiteindelijk ook de achterblijvers: rust treedt in, de gestorvene is waar hij of zij moet zijn, en die zekerheid verschaft een enorme opluchting.

De troost die in Nederland tegenwoordig vaak gezocht wordt in een vierend herdenken van het leven van de overledene, soms in zeer persoonlijke details, ontbeert steeds vaker expliciet-religieuze zekerheden over wat daarna komt. Tegenover de spraakzaamheid en expressiviteit over het geleefde leven

---

[30] Dit begrip is ontleend aan D.W. Winnicott, *Playing and Reality* (New York 1971), waarin hij spreekt over het doseren van de werkelijkheid in rouwverwerking, en wellicht in het gehele leven: 'the task of reality-acceptance is never completed', 13.

[31] Hierover schreef ik eerder: Tineke Nugteren,'Vuur, as en water: Grenzen aan de hindoestaanse crematierituelen in Nederland' in *Religie en Samenleving* 7/1 (2012), 40–55 (Themanummer 'Godsdienst onder druk? Vrijheid, angst en conflict'). Veel aandacht voor de veertiendaagse ritualiteit direct na het overlijden is er in Niels Gutschow, Axel Michaels, *Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden 2005.

staat een terughoudendheid of zelfs ronduit vermijden van verwijzingen naar lichamelijke processen van ontbinding of van cultureel-religieuze beelden van 'daarna' of een 'beter elders', de utopie van een troostrijk en zelfs benijdenswaardig vervolgbestaan. Een stamelende sluier van troostwoorden in de geest van 'we zullen je nooit vergeten' bedekt het gat maar nauwelijks. 'Continuing bonds' blijken vooral uitgedrukt te worden in gedeelde herinneringen, tastbare materiële memento-cultuur, casco-symbolen zoals vlinders, vogels en ballonnen, en door regelmatig de voortgaande sociale werkelijkheid 'dialogisch' met de afwezige te delen.

Daarbij speelt het graf zelf niet altijd een grote rol: de aanwezigheid van de afwezige verloopt in situationele en contextuele patronen, is vooral associatief van aard, en is veeleer iets van het privédomein dan van de openbare begraafplaats, hoewel ook daar nabijheid gezocht kan worden. Een van de centrale elementen op graven is nog steeds de naam, en ook bij collectieve herdenkingsdiensten en collectieve monumenten speelt het vermelden van de namen een kathartische rol. Het noemen van de namen van de overledenen van het afgelopen jaar bij de jaarlijkse herdenking van de doden in kerken of op allerlei alternatieve plekken daarbuiten is al evenzeer een moment van intense emotie voor de betrokkenen.[32] Namen werken bevestigend, namen vormen een anker in alle vluchtigheid en weerbarstigheid, namen zijn meer nog dan de plaats waar het lichaam ligt, of waar de as is begraven dan wel uitgestrooid, verbonden met erkenning en herinnering. Iemands naam terugzien, noemen, of horen noemen, daarvan gaat blijkbaar grote troost uit.[33]

Daarom is het des te opvallender dat in natuurgraven de naam geminimaliseerd wordt: onopvallend gegraveerd in een kei of platte steen, in een houten bordje. Soms is er slechts een nummer op een paaltje dat verwijst naar het topografisch archief, en eventueel zelfs dat niet, dan wordt de plek vindbaar gehouden door een nanochip mee te begraven. Keien en vlakliggende stenen raken bemodderd, overwoekerd, verzakt en onleesbaar; houten naambordjes vervallen. Na een poosje is de precieze plek moeilijk terug te vinden, en blijkbaar is dit juist wat men wil, spoorloos verbonden raken met de ondergrond en de woekerende begroeiing, naamloos opgaan in een omringend geheel van levensvormen. Dit vraagt een speciale visie, vooral van de naasten. We zijn hiermee in Nederland weliswaar vertrouwd geraakt door asverstrooiing op niet nader gemarkeerde plekken in het landschap en op zee, maar bij graven is

[32] Ida van der Lee, *Allerzielen Alom: Kunst tot herdenken*, Zoetermeer 2008.
[33] Marijke Serné, *Rituelen Helen: Troost rondom het levenseinde*, 's Hertogenbosch 2007.

dit voor sommigen nogal verontrustend, vooral in het begin. Dan is er duidelijk zichtbaar een kale plek waar grond en begroeiing zijn verstoord. In de eerste dagen of weken markeren de grafbloemen de duidelijk zichtbare omtrek, en daarna? Wordt graszaad gestrooid, zaad van inheemse planten?[34] Wordt een afgewaaide tak neergelegd, in de lengte? Een afgeplatte boomstam stevig in de grond gezet om op te zitten?[35] Of toch plantjes van het tuincentrum geplant, oogluikend toegestaan door de beheerder maar eigenlijk tegen de regels? Wachten op varens en uitlopers van bramenstruiken? Een hartje van eikeltjes, nootjes of besjes op de kale grond? Stukken mos en polletjes gras om een handje te helpen, een struik misschien? Een vogelhuisje om de vogels te lokken?[36] Stel je voor dat honden de grond gaan omwoelen, of wilde zwijnen. Iets doen, maar wat?

Rouwen gebeurt niet lineair, maar de behoefte die betekenisvolle plek te markeren is vrij universeel. Een tweede aandrang is om de plek te ritualiseren, er iets achter te laten, te redderen, te verfraaien, bezig te zijn. Een derde is om ter plekke betekenis te vinden, een spoor van aanwezigheid, een teken van verbondenheid. De rauw-realistische kantjes van een graf in die beginfase zijn voor sommigen geruststellend authentiek indien ze overeenkomen met de leefstijl van de overledene, maar niet altijd congrueert diens voorkeur met de stijl van de naasten: die willen tuttelen, mooier maken, de troosteloosheid overbruggen met meegebrachte spullen, of die nu passen of niet. Woorden vragen er soms om gezegd, geschreven, achtergelaten te worden, hoe dan, in een plastic hoesje? En wanneer het alsmaar regent, waar is dan de troostdeken van keurige en kleurige grafbeplanting zoals die op de openbare begraafplaats gangbaar is, de lantaarn met een lichtje, de steekvaas met bloemen, het comfort van rechte paden? Het onbehagen kan vooral in het begin versterkt

[34] Op sommige websites van natuurbegraafplaatsen bevindt zich een lijst met namen en foto's van toegestane inheemse planten. Zie de 'plantenlijst' op de gezamenlijke website van Bergerbos en Venlo-Maasbree, http://www.natuurbegraafplaats.nl/.

[35] Vooral in Weverslo valt op hoe stukken boomstam als kruk in een halve kring om het individuele graf zijn neergezet, terwijl houten banken zo zijn geplaatst dat ze uitnodigen tot algemeen gebruik. Op deze manier ontstaat een positieve spanning tussen concrete nabijheid en reflexieve afstand. Het is dan ook op zulke iets meer gedistantieerde plekken dat 'de muzen spreken': de muzen van Weverslo die hier en daar op het terrein woorden hebben achtergelaten. Zie voor de teksten en ook voor foto's, http://weverslo.nl/begrafenissen/activiteiten/muzenprogramma.aspx.

[36] Ook als zulke vogelhuisjes geheel van natuurlijke materialen gemaakt zijn, worden ze door sommigen als storend, ongepast en onnatuurlijk ervaren. Hier doet zich blijkbaar, in de perceptie van enkelen, een stijlbreuk voor, een al te zeer aan burgerlijke achtertuintjes herinnerende kneuterigheid.

worden door de soms desolate aanblik: is dit nou alles, moet ik je in deze troosteloosheid achterlaten?[37]

Sommigen zijn teleurgesteld: een natuurbegraafplaats kan een magische plek van stilte, rust en natuurlijke schoonheid zijn, maar heeft ook z'n andere momenten. Dat wat op ideale ogenblikken de kracht van de plek uitmaakt kan extra confronterend werken op momenten dat de natuur er maar troosteloos bijligt, liefdeloos, onverzorgd, ongeïnspireerd. Mede daarom is zo'n oord niet geschikt voor iedereen.

Wie daarentegen in staat is het grotere verhaal te blijven zien – dat fascinerende aardse verhaal waar iedere levende en iedere dode een deel van is – zoekt niet dwangmatig troost in klein gedoe, en durft realistisch te zijn, de dingen te laten zijn zoals ze zijn, juist in zo'n dodenlandschap. Maar de reflex om troost en bevestiging te zoeken in bijkomstige handelingen is ook rond natuurgraven voortdurend aanwezig. Pas als de kleine natuur rond het graf krachtig aan het terugkomen is, vaak een handje geholpen door ritualiserende nabestaanden, kan het therapeutische landschap vol in werking treden, en wordt het een plek waar dood en leven esthetisch vervlochten raken.

De schoonheid van de troost en de moed tot realisme

Het is in academische kringen vaak een vergeten aspect van religie: de schoonheid van de troost. Met de hermeneutiek van de achterdocht betrappen we uitgesleten paden, kromme redeneringen, conventionele frasen, performatieve gespletenheid en goedbedoelde onhandigheid. Wellicht daarom dat we eerder geneigd zijn het omgekeerde te erkennen: de troost van de schoonheid. Vooral bepaalde muziek kan troosten door haar schoonheid, zoals ook natuur dat kan. Soms zijn religies te expliciet en te stellig, soms juist niet expliciet genoeg, maar vaak bedekken ze de dood met een troostmantel die verstikkend werkt.

Toch is zowel troost als schoonheid – vaak vloeien ze onmerkbaar in elkaar over – een belangrijk reservoir waaruit culturen putten in confrontatie met de dood. Daarmee gaan ze tegen de dood in, en wordt de dood zelf eigenlijk ontkend door de aandacht af te leiden, en die te richten op de zijkanten daarvan: de viering van het geleefde leven aan de ene kant en de verbeelding van het hiernamaals of enige vorm van 'continuing bonds' aan de andere kant.

---

[37] Het Engels is hier handiger: het woord desolaat/'desolate' geeft ook etymologisch de schrille tegenstelling met troost/'consolation' aan. Ik heb in de titel van dit essay troosteloosheid bewust tussen problematiserende aanhalingstekens gezet: het onverzorgde en naamloze van een natuurgraf moge door sommigen als troosteloos worden ervaren, voor bewuste kiezers geldt het tegendeel.

Tegelijk gaan ze met de dood mee, maar verhuld, uitgesteld, vaak stilzwijgend. Dat het ook anders kan, tonen religies of wijsheidtradities die een houding van realisme verkiezen, zowel in het leven als in de dood. Realisme vergt moed. Door te kiezen voor een natuurbegraafplaats kan realisme zich vermengen met schoonheid en troost. Dat lijkt me niet de slechtste optie.

Dr. Albertina (Tineke) Nugteren is Indologe, en als religiewetenschapper/cultuurwetenschapper verbonden aan de Faculteit Geesteswetenschappen van Tilburg University, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, a.nugteren@tilburguniversity.edu

TINEKE NUGTEREN

TROOST EN 'TROOSTELOOSHEID' OP NATUURBEGRAAFPLAATSEN

CONSOLATION AND 'DESOLATION' IN NATURAL BURIAL SITES
Many public 'deathscapes' in the Western world used to have neat rows of evergreens and an occasional weeping willow as culture-specific expressions of hope, consolation and proper care for the deceased. But as people change, their symbols change. In the 'green burial' movement we detect a preference for 'naturalness'. Whereas those preferring natural burial sites perceive those places as encouraging therapeutic moods, and feel uplifted by their seasonal dynamics, those in favour of more 'traditional' disposal locations strongly object to the perceived 'anonymity' of unnamed graves and 'lack of proper care'. I argue that such sites may well suit various tendencies in contemporary society and may offer, in degrees, both natural beauty and a sense of solace to the realist.

Don't lay me in some gloomy churchyard shaded by a wall
Where the dust of ancient bones has spread a dryness over all
Lay me in some leafy loam where, sheltered from the cold
Little seeds investigate and tender leaves unfold
There kindly and affectionately, plant a native tree
To grow resplendent before God and hold some part of me (...)[1]

In deze passage van het gedicht 'Woodland Burial' door de Engelse dichteres Pam Ayres zien we enige elementen terug die ook in Nederland herkenbaar zijn als motieven om te kiezen voor een natuurbegrafenis. Wat ze niet wil, is liggen in een ommuurd kerkhof met graven in precies gereguleerde rijen. Wat

[1] Zie http://www.pamayres.com/index.php/2011/08/woodland-burial, geraadpleegd op 21 oktober 2013.

ze niet wil, is omringd te zijn door een sfeer van doodsheid en dorheid. Wat ze zich wel kan voorstellen is een tedere eindbestemming, omringd door groen, een groen waar ze geleidelijk zelf in zal opgaan, en waar ze voeding zal geven aan allerlei nieuw leven. Klein leven zoals dat van zaadjes en zich ontvouwende bladeren, en wellicht, na jaren, staat daar bij haar graf de destijds geplante boom groot te zijn.

Niet ieder die zich een plek in de natuur als laatste bestemming wenst, noemt God zo expliciet als zij hier doet. Maar het centrale thema van dienstbaarheid (het lichaam als humus), symbolische onsterfelijkheid (ik val uiteen, maar leef verder in nieuwe levensvormen) en zelfs blijvende herinnering (de boom die de plek markeert is niet alleen regelrecht door mij gevoed maar ook een object geplant in mijn persoonlijke nagedachtenis, tot troost voor de achterblijvenden, en een bijdrage aan de leefbaarheid en schoonheid van de menselijke leefwereld) is kenmerkend voor de zogenaamde Green Death Movement.[2]

Maar er is meer. In de titel 'Woodland burial' zit tevens een sleutel tot een specifiek fenomeen waarin vaag-romantische of naturalistisch-biologistische noties samengaan met milieu-activistische ideologieën: kale plekken in het landschap, vaak recentelijk onttrokken aan industrie, intensieve landbouw en veeteelt, of boomgaarden waarin de oude bewerkelijke hoogstambomen gerooid moesten worden, krijgen een nieuwe functie als natuurbegraafplaats. Dit vergt visie: een nu nog kale soms zelfs desolate vlakte een toekomst toe te denken als weelderig begroeide laatste rustplaats waar iedere dode heel geleidelijk iets toevoegt aan bodem-, planten- en bomenbestand, en waar langzaam, in de wisseling van de seizoenen, flora en fauna een verademende biotoop zullen vormen, zogenaamde nieuwe natuur waar het ook voor de volgende generaties prettig toeven is.[3]

Terwijl de meesten van ons waarschijnlijk wel de weemoedige schoonheid van een graf onder een karakteristieke boom zullen beamen, is de werkelijkheid vaak anders. Oude begraafplaatsen zijn weliswaar mooi, maar ze zijn vol.[4] Zelf moeten we te zijner tijd genoegen nemen met een nauw bemeten

---

[2] Zie, bijvoorbeeld, Sarah McFarland Taylor, 'Green Death Movement' in Bron Taylor (red.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, deel I, London/New York 2008 (orig. 2005), 722–723.

[3] Dat het daarbij niet alleen gaat om persoonlijke emoties maar ook om beleidsmatige en milieutechnische aspecten is duidelijk in Andrew Clayden, Katie Dixon, 'Memorial Arboretum Versus Native Woodland?', *Mortality* 12/3 (2007), 240–260.

[4] Zie het nieuw uitgekomen boek *Bomen op begraafplaatsen: Informatie en inspiratie voor ontwerpers en beheerders* (Cuyk 2013) waarin de auteurs ir. Ada Wille en ing. Marko Mouwen zowel prachtige oude plekken laten zien als inspiratie en concreet advies geven voor nieuwe.

rechthoek aan een van die pijnlijk netjes aangeharkte rijen in het nieuwe gedeelte. Van zelf bomen planten direct bij het graf is daar al helemaal geen sprake. Hoogstens een paar plantjes van het plaatselijke tuincentrum, of een nog in folie verpakte bos cultuurbloemen in een steekvaas. Maar niet alleen de atopie (niet-plaats) en anomie (niet-thuis) van hedendaagse begraafplaatsen heeft aangezet tot de wereldwijde opkomst van natuurbegraafplaatsen.[5] Ook kan de keuze een bewust verzet zijn tegen de manier waarop de funeraire industrie de dood letterlijk heeft ingepakt, compleet met chemicaliën, gewatteerde voering, lood, en zwaar gevernist hout. Bovendien wordt het lichaam, aldus gewapend tegen verval, neergelaten in een diepe machinaal uitgegraven schacht, of in bovenaardse wanden geschoven, zoals in het befaamde Forest Lawn Memorial in Hollywood Hills, Los Angeles. Deze neiging tot 'inpakken' heeft bovendien door gebruik te maken van muren, hagen van coniferen, hekwerken, en vaste sluitingstijden, geleid tot begraafplaatsen die apart staan van het omringende leven.

Naast de materiële doodscultuur geldt de 'groene' kritiek inderdaad minstens zozeer de immateriële kant van sterven, dood en het omgaan met 'het stoffelijk overschot'. Waarom zo omzichtig, waarom al dat metaforische taalgebruik, waarom die kitsch en retoriek en voorspelbare troost?

In het nu volgende essay zal ik het fenomeen natuurbegraafplaatsen in Nederland eerst kort inventariseren. Daarna onderscheid ik twee tinten groen: lichtgroene vaag-romantische noties rond 'terug naar de natuur'[6] en donkerder groene milieu-activistische overwegingen[7] aangaande landschap, natuur, habitat, democratie van alle levensvormen, en de toekomst van de planeet.[8] Vervolgens stel ik in het centrale gedeelte enkele prangende vragen over natuur: niet alleen vanuit de voor de hand liggende dichtregel 'en dan, wat is natuur

---

[5] Voor overzichten, zie Douglas Davies, Hannah Rumble, *Natural Burial: Traditional-Secular Spiritualities and Funeral Innovation*, London/New York 2012; Tanja Lena Schade, *The Green Cemetery in America: Plant a Tree on Me*, MA thesis Environmental Study, the Evergreen State College, Olympia, Washington, USA 2011; voor Nederland, zie hoofdstuk 5 in Mirjam Klaassens, *Final Places: Geographies of Death and Remembrance in the Netherlands*, Amsterdam 2011.

[6] Deze term komt ongeveer overeen met wat in het Alterra-rapport (2470) van 2013 omschreven is als 'een natuurlijke sfeer'. Wim de Haas en Barry de Vries, *Natuurbegraafplaatsen in Nederland: Landelijke Inventarisatie 2013*, Wageningen 2013.

[7] Deze term correspondeert ongeveer met de aanduiding 'natuurbeheer' in het bovengenoemde Alterra rapport.

[8] Ik vermijd bewust de term sacraal hier, omdat ik tot nu toe dat adjectief met betrekking tot natuur hier nog niet bereflecteerd ben tegengekomen. Dit vraagt verder onderzoek, zowel empirisch als theoretisch. Mirjam Klaassens heeft overigens in haar hoofdstuk over Bergerbos een paragraaf 'The site's sacredness', waarin ze kort drie aspecten noemt die op (minimale) sacraliteit zouden wijzen: respect, terugkerend bezoek, en het blijvend karakter van de plek. Klaassens, *Final Places*, 95–115.

nog in dit land?', maar ook in hoeverre de notie van natuurlijkheid troost of juist troosteloosheid levert aan de breed gekoesterde idee van het post-zelf. Soms lijken alle cultuurspecifieke verbeeldingen rond voortleven en transcendentie immers lijnrecht tegengesteld aan de aanvaarding van de natuurlijkheid van de dood. Om in dichotomieën te spreken: gaan cultureel bepaalde troostmechanismen juist 'met de dood mee' of 'tegen de dood in'?[9] Ik spits dit toe op de fysieke, intersensorische, persoonlijke, subjectieve ervaring van natuurbegraafplaatsen en de woorden die zowel voor-intekenaars en nabestaanden als toevallige wandelaars gebruiken om zulke plekken te duiden.[10] Uiteindelijk bespeur ik verschillende fasen in dat proces, waarbij ik, Douglas Davies parafraserend, stel dat voor wie een dergelijke 'doodstijl' in lijn ligt met de voorafgaande leefstijl, de natuurbegraafplaats een heilzame plek kan zijn, een therapeutisch landschap, zowel in het denken over de eigen dood als in de beleving van de nabestaanden. Indien men echter niet voorbereid is op de rauwrealistische kantjes van zulke plekken kan het rudimentaire en bewust sobere karakter van natuurgraven bij minder lieflijke weersomstandigheden zeer confronterend zijn. Vooral de manier waarop men de overledene daar 'onverzorgd' en 'onbeschermd' en soms zelfs naamloos heeft achtergelaten, kan gemengde gevoelens oproepen. Daarbij blijkt dat wat men verstaat onder 'de waardigheid van de dode' een sleutel tot zowel mainstream cultuur als subdan wel tegenculturele opvattingen. Ik sluit daarom af met een cultuurtheoretische reflectie op de schoonheid van de troost en de moed tot realisme.

---

9 Ik werd getroffen door de bewering van Douglas Davies dat kunst, cultuur, muziek en literatuur altijd 'words against death' zouden hebben gesproken (*A Brief History of Death.* Malden, MA. 2005), 110. Gelukkig wordt dit in een recensie van dat boek (*Eras Online Journal,* Edition-7, http://www.arts.monash.edu.au/publications/eras/edition-7/mcnicollreview.php (geraadpleegd op 30 oktober 2013) door Judy McNicoll betwist als zijnde te cultuurspecifiek. Zelf ontleen ik mijn termen 'tegen de dood in' en 'met de dood mee' aan de Sanskriet terminologie 'pratiloma' en 'anuloma': het eerste betekent 'tegen de haren instrijkend', het tweede 'met de haren meestrijkend'. Deze karakteriseringen worden breed toegepast op sociale omstandigheden, bijvoorbeeld wanneer huwelijkspartners als passend of niet-passend worden beoordeeld.

10 Ik beroep me hierbij vooral op het uitgebreide veldwerk van Hannah Rumble, te vinden in haar thesis uit 2010, *'Giving Something Back': A Case Study of Woodland Burial and Human Experience at Barton Glebe.* Verkrijgbaar als Durham E-thesis Online: http://etheses.dur.ac.uk/679. Veel van de citaten hebben hun weg gevonden naar het boek dat ze samen met Douglas Davies publiceerde, *Natural Burial*, zie noot 5. Mijn eigen veldwerk bestaat uit notities en foto's die ik maakte tijdens regelmatige wandelingen over de drie natuurbegraafplaatsen bij mij in de buurt (Weverslo, Venlo-Maasbree en St. Odiliënberg), losse gesprekken met betrokkenen (voor-intekenaars, nabestaanden, beheerders, en wandelaars) en enkele diepte-interviews.

Vele gradaties groen[11]

Ik beperk me in dit essay bewust tot begraven, en ga voorbij aan crematiepraktijken, inclusief asbestemming, en ook aan alle vormen van digitale gedenkplekken.[12] De koppeling van functie en emotie op begraafplaatsen heeft naast discussies over milieu-aspecten en de schaarse ruimte ook in Nederland geleid tot allerlei initiatieven en alternatieven. Zo zijn er inmiddels zo'n vijftien natuurbegraafplaatsen waarvan sommige in bestaand bos, andere aan de rand van reguliere begraafplaatsen, en een enkele in zogenaamde nieuwe natuur. Ik onderscheid daarbij meerdere variaties: bestaande reguliere begraafplaatsen waar aan de rand van het terrein, meestal onder volgroeide bomen, ook 'natuurlijk' kan worden begraven; familiebegraafplaatsen op landgoederen die recentelijk zijn opengesteld als natuurbegraafplaats voor buitenstaanders; percelen bosgrond die een herbestemming als natuurbegraafplaats hebben gekregen, en 'nieuwe' vooralsnog 'kale' natuur.[13]

Onder 'natuurbegraven', 'eco-begraven' of (in het) 'groen begraven' wordt in termen van ruimtelijke ordening en milieu verstaan: een manier van begraven waarvan de ecologische voetafdruk zo gering mogelijk is of die zelfs bijdraagt aan ontstaan, behoud en bescherming van speciale plekken in het landschap.[14]

---

[11] Ik ontleen het woordspel over verschillende tinten groen aan Bron Taylor, die in zijn boek *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future* (Berkeley 2010) spreekt over gewoon-groene religie ('which posits that environmentally friendly behaviour is a religious obligation', 10) en donkergroene religie ('religion that considers nature to be sacred, imbued with intrinsic value, and worthy of reverent care', IX). Overigens onderscheidt hij ook in donkergroene religie weer vier typen, 15.

[12] Eric Venbrux e.a., *Rituele creativiteit: Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland,* Zoetermeer 2008.

[13] In Nederland zijn er op dit moment vijftien natuurbegraafplaatsen, van diverse typen: als oudste wordt beschouwd (afhankelijk van de criteria) Lochem (Gld.) of Westerwolde (Assel/Hoog Soeren, Gld.), en als bekendste Bergerbos (St.Odiliënberg, L.). De andere, alfabetisch: een gedeelte van Den en Rust (Bilthoven); Heidepol (bij Arnhem); Het Bos (Dieren, Gld.); Hillig Meer (Eext, Dr.); Reiderwolde (Winschoten/Blauwstad, Gr.); Slangenburg (bij Doetinchem); Ten Boer (Ten Boer, Gr.); Tjoenerhof (Diepenveen, Ov.); Venlo-Maasbree (L.); Witteveen (Midden-Drenthe); Weverslo (tussen Venray en Deurne); Zorgvlied/'t Varenveld (Amsterdam). De meeste hiervan zijn in het afgelopen decennium in gebruik genomen.

[14] Er bestaan meerdere omschrijvingen, afhankelijk van het ingenomen perspectief. Voorbeelden zijn te vinden in: het Alterra-rapport (1789) van de Universiteit Wageningen (2009), *Terug naar de natuur: Mogelijke effecten en juridische aspecten t.a.v. natuurbegraven, asverstrooien en urnbijzetting in natuurgebieden*; dit rapport is kritisch besproken door het Platform Natuurbegraven in Nederland (14 april 2009); een ontwerpverkenning door Vollmer & Partners, *Landschap als nalatenschap: Samenvatting van een ontwerpverkenning naar Natuurbegraafplaatsen in het Nederlandse landschap*, Utrecht 2011*;* in november 2012 zijn verschillende betrokkenen in Houten bijeengekomen in het seminar 'Ritual Landscapes, Natural Burials'. In het voorjaar van 2013 is een branche-organisatie opgericht, de BRANA, waar vier van de bovengenoemde plekken bij zijn aangesloten. Zie ook het recente Alterra rapport (2470),

In veel gevallen blijkt de individuele keuze voor natuurbegraven gedragen door meerdere overwegingen. Een ander cluster van motieven is minder sociaal bewogen, milieubewust en activistisch van aard maar eerder lichtromantisch, esthetisch of individualistisch-tegencultureel. Het gemeenschappelijke onbehagen geldt immers een heel skala aan factoren: de gebruikelijke begraafplaatsen die als kille niet-plaatsen worden ervaren; de onnatuurlijke wijze waarop het lichaam wordt afgeschermd tegen vervalsprocessen en de ecologische 'kosten' daarvan in het milieu; de beperkte ruimte in lange rijen waarover geen inspraak mogelijk is, samen met allerlei andere restricties; de burgerlijke dwang tot het netjes houden van graven/grafstenen en het doorbetalen van grafrechten; de bevreemding bij al te nadrukkelijke religieuze uitingen; en de ervaren breuk tussen individuele leefstijl en collectief gereguleerde doodstijl.

Argumenten van personen om al bij leven te kiezen voor een meer landschappelijke manier van begraven betreffen, behalve de keuzevrijheid, de meer natuurlijke omgang met de dood, en zowel het activistische milieuaspect als het individuele 'terug-naar-de-natuur' aspect. Een van de telkens terugkerende verwoordingen verbindt beide argumenten: 'iets terugdoen' voor het leven door in de dood voeding te zijn voor verdergaand leven.[15] Soms is die 'gift' uitsluitend bedoeld als levende troost voor nabestaanden, soms heeft die wat breder betrekking op toekomstige generaties van mensen, en anderen betrekken daarbij alle levensvormen die zich rondom het graf zullen ontwikkelen, dus de gehele habitat. Daarbij is de voorstelling van zichzelf als humus veelal een aangename: door zichzelf verder te denken als voeding voor zaadjes, ontluikend groen en uiteindelijk een grote boom die zich majesteitelijk naar de zon verheft, zoals in de boven geciteerde passage van Pam Ayres, koestert men de eigen dood in een beeld van ecologische dienstbaarheid, natuurlijke lieflijkheid en landschappelijke continuïteit.

Natuur, post-zelf en projectie

De kritische vraag is: wordt het nut van het lichaam hier niet veel te sterk aangezet? Is dit een van de vele manieren waarop zelfs seculiere mensen de dood verfraaien? Staat dergelijke retoriek in dezelfde lange lijn van het omzeilen van al te confronterende feiten? Inderdaad is dit de dood in soft focus. En net

---

Natuurbegraafplaatsen uit 2013. Wellicht ontstaat zo geleidelijk een soort keurmerk voor natuurbegraafplaatsen. Zie ook de website van Joyce Sengers: http://www.joycesengers.nl/natuurbegraven/

[15] Pregnant verwoord in de titel van Hannah Rumble's dissertatie 'Giving Something Back', zie noot 8.

zoals vele cultuurspecifieke wensvoorstellingen rond voortbestaan na dit leven biedt een landschappelijke regie van de dood een vorm van troost, zowel aan diegene die zich bijna teder voorstelt dat hij/zij daar zal komen te liggen – in die curve van het landschap, onder die boom, bij die lichtinval – als aan de nabestaanden, vooropgesteld dat die de voorkeur die de overledene had aangegeven, delen (waarover later meer). Zelfs bij een naturalistische opvatting van de dood bewerkt de menselijke vaardigheid in symboliseren en transcenderen aldus een aangename buffer tegen de angst, een zelfbescherming tegen het zwarte gat van zinloosheid, een retoriek van transformatie en voortbestaan.

Het post-zelf, de symbolische onsterfelijkheid, wordt hierbij geprojecteerd op een natuurwetenschappelijk verantwoord scherm.[16] Dit is wat Simon Schama noemde: '… one of our most powerful yearnings: the craving to find in nature a consolation for our mortality'.[17] Maar zelfs in een dergelijke biocentrische benadering is het voor de sterfelijke schier onmogelijk natuur voor te stellen zonder een spoor van het menselijke ik, hoeveel dichter zo'n beeld ook komt bij een uitwissen van menselijke subjectiviteit teneinde natuur het recht te gunnen zichzelf te zijn. Natuur, als een culturele constructie, is immers een representatie, een symbolische vorm van een ideale wereld die geheel zichzelf zou zijn. Hoe bevrijdend: die voorstelling van natuur als een laatste of enige categorie die er gewoon maar is, en niet door mensen bedacht is. En hoe verlokkend wellicht: de gedachte aan overgave aan juist die enige echte pure oneindige natuur. Maar tegelijk is het verlangen naar ongerepte en op-zichzelf-staande natuur elitair en contradictoir: zodra we kijken wordt natuur al een landschap. En de constructie van dat anders-zijn, dat zichzelf-zijn, dat zichzelf-genoeg-zijn van de natuur werpt de zoekende en cultuur-fabricerende mens tevens wreed terug op zijn existentiële vervreemding en de pathetiek van zijn onvervulbare hunkering. Het schilderij van Magritte uit 1933 heette niet voor niets 'La condition humaine': het is een doek van een landschap dat binnenshuis, voor het open raam, op een schildersezel gezet is pal voor het uitzicht dat het afbeeldt, zodat de twee in elkaar overlopen en niet meer te onderscheiden zijn. Of toch wel?

---

[16] Over de persistentie van het post-zelf buiten geïnstitutionaliseerde religie in Amerika, zie Michael C. Kearl, 'The Proliferation of Postselves in American Civic and Popular Cultures', in *Mortality* 15/1, (2010), 47–63.

[17] Simon Schama, *Landscape and Memory,* London 1995, 15. Hij vervolgt deze frase met de hier wel heel toepasselijke zin: 'Daarom vinden we groepjes bomen, met hun jaarlijkse belofte van de ontwakende lente, een passend decor voor ons stoffelijk overschot'.

In de introductie bij hun bundel *Performing Nature: Explorations in Ecology and the Arts* tasten Giannachi en Stewart de mogelijkheid af dat natuur noch louter cultuurbepaald noch slechts daarbuiten ('out there') is, 'but rather a *process* of endless exchange and interactivity between the human and the other-than-human that leads to 'co-produced nature-cultures'.[18] In deze tendens om te zoeken naar een interactieve theorie van natuur en cultuur wordt dan ook soms de voorkeur gegeven aan een bescheidener term zoals landschap.[19] Landschap geeft een culturele beeldtaal aan, het beeld dat mensen maken van hun directe natuurlijke omgeving. Zodra ze zichzelf als handelend deel van een landschap kunnen voorstellen is de natuurlijke autonomie immers verloren, en natuurbegraafplaatsen zijn dan ook niet meer dan 'managed landscapes', getemd en gebruikt, 'molded into entities to do our bidding'.[20] In het werk van Timothy Ingold vinden we een vergelijkbaar onderscheid tussen natuur en 'environment': wat de mens natuur noemt in zijn omgeving is veelal niet natuur in de zin van elementaire wetten, maar kleine, getemde natuur: relationeel, processueel.[21] Mede vanwege zulke caveats is het in dit verband raadzaam aan te sluiten bij de noties 'emotional geographies' en 'therapeutic landscapes'.[22] Deze laatste term gaat terug op Wilbert Gesler, een medisch-geograaf die fysiek-genezende of mentaal-therapeutische werking van bepaalde landschappen onderzocht. Hannah Rumble paste dit begrip terecht toe op de beleving van natuurbegraafplaatsen, zowel met betrekking tot diegenen die vooraf een plekje hadden uitgekozen als tot de overblijvende

---

[18] Gabriella Giannachi, Nigel Stewart (red.), *Performing Nature: Explorations in Ecology and the Arts*, Bern 2005, 19. Hun frase 'co-produced nature-cultures' komt uit Szerszynski, Heim, Waterton (red.), *Nature Performed: Environment, Culture and Performance,* Oxford 2004, 4.

[19] Ook Simon Schama, in zijn boek over het door menselijke cultuur bepaalde landschap, brengt meermaals een directe verbinding tot stand tussen het woord landschap zoals in het eertijds bloeiende genre van Nederlandse landschapschilderijen en de manier waarop in de hele wereld over landschap/'landscape' (Middelnederlands: 'landscap') gesproken wordt in die culturele zin: landschap als een uitsnede, een raamwerk, een plek die je uit het geheel neemt en vastlegt met een bepaalde blik en vanuit een bewust gekozen standpunt.

[20] W.B. Willers, *Unmanaged Landscapes: Voices for Untamed Nature*, Washington DC 1999, 3.

[21] Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill,* New York/London 2000.

[22] Gesler omschrijft 'therapeutic landscapes' als 'places reputed to have an enduring reputation for achieving physical, mental, and spiritual healing'. Zie bv. 'Therapeutic Landscapes: Theory and a Case Study of Epidauros, Greece', *Environment and Planning: Society and Space* 11/2 (1993), 171–89, 171 alsook zijn 'Therapeutic Landscapes: Medical Issues in Light of the New Cultural Geography', *Soc.Sci.Med.* 34/7 (1992), 735–746. Voor een gevarieerde toepassing van het concept, zie Allison Williams (red.), *Therapeutic Landscapes: The Dynamic Between Place and Wellness*, Lanham/New York/Oxford 1999.

naasten.[23] Daaruit – evenals uit mijn eigen observaties op natuurbegraafplaatsen in Nederland – blijkt dat juist die kleine natuur rondom het graf als betekenisvol – een emotionele geografie – en als mogelijke bron van troost wordt waargenomen.[24] Mensen refereren bij het ritualiseren van verlies slechts zelden aan het veel grotere tijdsbestek van deze planeet en haar paleontologisch te reconstrueren voorgeschiedenis, of aan het feit dat alles waarvan we leven – van de lucht die we inademen, de grond onder onze voeten, ons voedsel en onze ingenieuze gebruiksvoorwerpen tot de fossiele brandstof in onze voertuigen – te danken is aan de dood van materie die ooit leefde.

Troost: met de dood mee, of tegen de dood in?

Uit de uitgebreide *coping* en *consolation* literatuur rond de dood in diverse culturen komen meerdere stijlen van verwerking naar voren. Een van de centrale begrippen is daarbij 'continuing bonds': of dat nu de banden met betekenisvolle anderen betreft, de innerlijke presentie en representatie van de afwezige, de gedeelde herinneringscultuur, de rituele zorg voor de als voorouder of anderszins nog geïnvolveerd gedachte verwante, of de transformatie van lichaam naar humus en nieuwe groei. Daarbij valt opnieuw op hoe groot het menselijke vermogen is te participeren in culturele, kunstzinnige en religieuze symboliek op de lange weg naar acceptatie van de werkelijkheid. Culturen blijken uiterst inventief en creatief in het scheppen van buffers die het gemis verzachten. Woorden als 'a positive spin', 'positive reappraisal' en 'getting the bigger picture' geven een richting aan die alles te maken heeft met 'relearning the world'.[25] Behalve een ritueel proces is rouwverwerking een cognitief proces. Er is echter een belangrijk verschil in stijl tussen troost die met de dood mee gaat of troost die tegen de dood in gaat, de dood ontkent, ontkracht, verfraait, verhult, transcendeert of sublimeert.

De keus voor een natuurbegraafplaats laat relatief vaak een stijl zien die 'met de dood mee gaat': er is een voorkeur voor een naturalistische opvatting van de dood, een stof-tot-stof en dood-is-dood attitude die zich bewust losmaakt van cultuurbepaalde eufemismen. In die zin is het fenomeen zowel een verzet tegen bestaande praktijken en opvattingen als een congruentie tussen leefstijl en doodstijl.[26]

---

[23] Voorbeelden hiervan zijn te vinden in Davies, Rumble, *Natural Burial*, 45–55.

[24] Rond het congres 'Emotional Geographies' in Groningen (2013) werd deze term als volgt omschreven: de rol van emoties in het beleven van de samenleving en geografische ruimten. Zie ook http://www.rug.nl/science-and-society/university-museum/exhibitions/2013/emogeo/.

[25] Zie bijvoorbeeld T. Attig, *How We Grieve: Relearning the World.* New York 1996.

[26] Davies, Rumble, *Natural Burial*, Hoofdstuk 1, 'Funeral Forms, Lifestyles and Death-styles'.



Natuurbegraafplaats Venlo-Maasbree. *Foto Tineke Nugteren*

Naast het motief dat men het milieu en het nageslacht niet tot last wil zijn, niet teveel gedoe wil en al helemaal geen valse hoop, spreekt uit de toenemende belangstelling voor natuurbegraven toch ook een positieve ontologische retoriek: het lichaam niet alleen als vervuilend en belastend afval, maar het lichaam als een minimalistische bijdrage aan dat wat zowel in leven als dood van ultiem belang wordt geacht: het groene oppervlaktelaagje dat voor mensen zozeer de lieflijkheid en leefbaarheid van deze planeet bepaalt.

Dat dit een stijl 'met de dood mee' is, is duidelijk, maar daarachter zouden we ook een dieperliggend cultureel patroon kunnen herkennen: de drang om er toch weer iets moois van te maken, en zelfs een terugkeer van het aloude en wijdverbreide gebruik van de gift, het offer, de zin die in zelfopoffering en dienstbaarheid gevonden wordt. Ook wie zich verder geen illusies maakt over eigen eindigheid vindt de voorstelling van zichzelf als humus wel plausibel. Daarmee is bio-filie misschien niet zo heel verschillend van theo-filie. Maar natuurlijk wel een stuk lakonieker.

Van atopie naar heterotopie en ecotopie?

Veel religies zien het verschaffen van troost als een van hun belangrijkste functies. Troost voor het raadsel dat het leven is, of troost voor de donkere scheur die de dood is, kan vele vormen aannemen: esthetische expressie, narratieve plausibiliteit, woordeloze ervaring, symbolische transformatie, innerlijke verbondenheid, overgave. De term 'natuur' (vroeger zelfs met een hoofdletter geschreven, iets dat we tegenwoordig als te bombastisch beschouwen) heeft in het Westen vaak – en vooral in de omwentelingen van de negentiende eeuw – als een allesomvattende categorie gefunctioneerd, en heeft aldus troost verleend door te verwijzen naar iets groters dat alle afzonderlijke fenomenen zou omvatten. Net zoals de term 'god' kan de term 'natuur' troostrijk zijn: de vage maar eerbiedige wensvoorstelling dat er uiteindelijk een systeem is, een orde, een waarheid, biedt geborgenheid aan wie daarnaar op zoek is. Bovendien biedt concrete natuur, behalve rampen en wreedheid, ook stof tot verwondering, ontroering en mystieke vervoering. Of mensen nu door natuurwetenschappelijke of poëtische motieven gedreven worden, de natuurlijke wereld is zowel aangenaam concreet (dus onthecht onderzoekbaar en exploiteerbaar) als aangenaam anders: een heterotopie, een plek buiten onszelf, een kracht die op zichzelf staat, of heel pragmatisch: het stukje groen waar we de hond uitlaten of de akker waarop aardappels gepoot zijn om nieuwe aardappels voort te brengen. Wanneer de term in Nederland gebruikt wordt in de praktijk van het fenomeen natuurbegraven ontstaat onmiddellijk de vraag wat 'natuur' dan is, in dat verband: weliswaar omgeven door een groen waas maar niettemin een dodenakker waar lichamen, waaraan op allerlei manieren chemisch gesleuteld is en die in slechte gevallen zelfs vol synthetische hulpstukken zitten die kiezen of gewrichten vervangen, in een antropogene uitsnede van natuur en natuurlijkheid 'aan de aarde toevertrouwd worden'.

Wat Robert Feagan in zijn essay 'Death to Life: Towards my Green Burial' aanduidt als 'een groen einde' wanneer hij zijn verlangen visualiseert om op een natuurlijke wijze 'te gaan en te vergaan', is veel dieper doordacht dan wat ik ooit in dichtbevolkt Nederland ben tegengekomen. Hij spreekt over 'narratives of the human-earth life-cycle', 'more environmentally sensitive burial practices' en vooral 'a more comprehensive and spiritual ethos of connection, continuity, and responsibility'. Zo roept deze Canadese auteur zijn eigen 'gaan en vergaan' aldus op:

> With my life force spent and my body slumped against a gnarled pine-tree on the pre-Cambrian shield near the lake, carrion tear at, and flies lay their eggs in, my decaying flesh, while my fluids slowly drain into the cracks in the ancient rock to enter the roots of that same tree against which I exhaled my last breath.[27]

In plaats van de schok dat iemand dit echt zou willen, kunnen we in dit doodscenario vooral een aspiratie zien om erbij te mogen horen, bij dat grote verhaal van voortgaand leven. Ook in het geval van de natuurbegrafenissen aan de wilde kuststrook in Californië lijkt de term op zijn plaats.[28] In Nederland is natuurbegraven wellicht een goed alternatief voor bestaande praktijken, maar de illusie van natuur doet er niet onder voor andere menselijke illusies: dergelijke bedachte en gereguleerde natuur op postzegelformaat verzacht weliswaar de afstotende kanten van de gebruikelijke begraafplaatsen, maar in veel gevallen zijn nieuwe illusies in plaats gekomen van oude.

Van atopie naar ecotopie: slechts in zeer bescheiden mate kunnen natuurbegraafplaatsen bijdragen aan natuurbehoud, aan groene heterotopieën die dan wel niet zo'n doodse of kitschige indruk wekken als de nu standaard gebruikte begraafplaatsen, maar toch niet meer zijn dan een poging te ontsnappen aan een schuldgevoel over onze ecologische voetafdruk. Ik zie dat als een uiting van de tijdgeest, en datzelfde geldt voor de retoriek rond de troost die gezocht en gevonden wordt in de kleine natuur om het graf heen. De voorstelling van zichzelf opgeborgen in een rijtje graven op een als pijnlijk netjes en pijnlijk onpersoonlijk ervaren plek staat dan tegenover een bijna tedere voorstelling van zichzelf onder een boom of onder wuivende grassen. De plek die een nabestaande bezoekt in een stukje bos moge dan verontrusten door de openheid, de minimale 'bescherming' en de minimale naamaanduiding, en wellicht ook door de ogenschijnlijke verwaarlozing en verwildering, maar biedt troost door de poëzie van licht, groen en wisselende jaargetijden.

Tegelijk heeft natuurbegraven een prijs. Er is blijkbaar iets troostends in de gebruikelijke grafverzorging, in het redderen rond het eigen minimale perceel op de standaardbegraafplaatsen, in het plichtsgetrouw vermelden van data en namen. Teksten op grafstenen zijn expressies van een leven dat geleefd is temidden van mensen die nu treuren en herdenken, en bevatten vaak ook

---

[27] Robert Feagan (2007) 'Death to Life: Towards My Green Burial' in *Ethics, Place, and Environment* 10/2 (2007), 157–175, 157.

[28] Het betreft hier Fernwood Burial Ground, een gebied van 130.000 m2, grenzend aan de Golden Gate National Recreation Area in Mill Valley, Californië, waar zonder kist en zonder naammarkering begraven wordt.

boodschappen voor latere generaties: ze getuigen van geloof, van hoop, van troost, en gebruiken daarbij een taal die verhaalt van een cultuur en een tijd over het moment en het individu heen. Herdenkingscultuur kan helpen continuïteit te scheppen in de gefragmenteerdheid en onoverzichtelijkheid van het heden. Grafstenen zetten dingen in perspectief. De dood van anderen toont door grafopschriften tevens iets van hun leven, en zo kan het bezoeken van oude kerkhoven iets laten zien van de gangbare frasen waarmee onze voorouders leefden en stierven. Oude begraafplaatsen zijn soms als een stenen boek dat je nu als bezoeker nog kunt lezen, en daarbij gebeurt iets merkwaardigs: je weet dat er botten liggen ('the dust of ancient bones' waarover Pam Ayres schreef), maar door de woorden op hun grafstenen kijk je als bezoeker door een kier naar hun leven, en naar de karige gegevens die destijds lakoniek de realiteit aanduidden of naar cultuurbepaalde woorden van verwachting die de gelovigen troost verschaften.

Dat alles ontbreekt in de haast waarmee tegenwoordig graven geruimd worden, en zeker in de bewust minimale grafcultuur op natuurbegraafplaatsen. Dat ontbreekt ook bij crematie, ondanks digitalisering van gegevens. Dood is geen open boek meer, geen archeologisch en epigrafisch te verkennen reis door het verleden. Dood is onttoverd, en verbleekt waar je bij staat, zoals op de houten bordjes in het bos, of gaat letterlijk in lucht op, zoals bij crematie. De bewust naamloze dode spreekt echter een andere taal, niet die van de talloze anonieme graven van vroeger – onbekende doden, paupers, 'onwaardigen' – maar van een andere kijk op het leven. Een van de hoofdmotieven die Hannah Rumble in Engeland vond bij mensen die tevoren een plek op een natuurbegraafplaats hadden gekocht was: 'no fuss'. Niet iedereen stelt prijs op drama en hoogdravende woorden: laat mij maar gewoon verdwijnen, zonder gedoe.[29] Dit lijkt haaks te staan op de overal geconstateerde individualisering en personalisering van de dood, de expressiviteit van de grafcultuur, en de op de persoon afgestemde ritualisering van de herdenkingscultuur. Zijn we hier een tegenbeweging op het spoor, een tegenculturele impuls die met zichzelf in tegenspraak lijkt, immers een persoonlijke en hoogst-individuele expressie van het verlangen spoorloos uitgewist te worden?

[29] Dergelijke uitspraken (met vele letterlijke citaten in Rumble 2010 en Davies, Rumble 2012) zijn gerubriceerd onder 'authentic', 'anti-consumer', 'simplicity' en 'tasteful, modest' in de vergelijkingstabel die Rumble maakte in Davies, Rumble, *Natural Burial*, 94. In Nederland vind je deze argumenten vaak terug. Ook hierin zou een tegenculturele tendens zichtbaar kunnen zijn, een verzet tegen de breed uitgemeten en uitbundig vorm gegeven herinneringscultuur van dit moment.

Troost, troostelоosheid en 'degrees of reality'[30]

In mijn studie van traditionele hindoe verbrandingsrituelen in India en Nepal viel me op hoe sterk cultureel bepaald de notie van troost is. Anders gezegd: wat als de waardigheid van de dode geldt in de ene cultuur kan een klap in het gezicht van een andere cultuur zijn. De directe visuele confrontatie met lijken in een of andere vorm van open transport, en meer nog, met een lijk op een open verbrandingsvuur, wordt in bijna iedere toeristische gids over Zuid-Azië genoemd. Er wordt gegriezeld en gewalgd en heimelijk met camera's geknipt. Tegelijk is de toerist gefascineerd door het onverhulde omgaan met de dode, in een sterk contrast met de doodsesthetiek en nauwkeurig geregisseerde piëteit in Westerse landen. Troost vinden hindoes echter op een andere manier: in het zorgvuldig en intensief ritueel begeleiden van de dode naar de toestand van voorouder.[31] Troost vinden ze in het correct afsluiten van dit veertiendaagse proces van 'overgang', en eventueel in het ritueel uitstrooien van de as in een van de heilige rivieren, hoe dichter aan de bron hoe beter. Hoewel ook in het hindoeïsme soms herdenkingstenen (bijvoorbeeld op de muur van een tempel) herinneren aan een gestorvene, en hindoes in diaspora een neiging vertonen aspecten van de hier geldende individuele herdenkingscultuur aangepast over te nemen, staat nog steeds centraal de cultuurspecifieke verplichting tegenover de gestorvene, namelijk hem of haar een ritueel correcte overgang te bezorgen. Daarbij staat traditioneel niet emotionele rouwverwerking voorop, of het zoeken naar goede herinneringen, of troost door esthetische ontroering en zacht-verfraaide gestroomlijnde regie: nee, primair is de rituele plicht. Een grote troost vervult dan ook de naaste verwanten vanaf het moment dat die volbracht is, een troost die de overledene betreft maar uiteindelijk ook de achterblijvers: rust treedt in, de gestorvene is waar hij of zij moet zijn, en die zekerheid verschaft een enorme opluchting.

De troost die in Nederland tegenwoordig vaak gezocht wordt in een vierend herdenken van het leven van de overledene, soms in zeer persoonlijke details, ontbeert steeds vaker expliciet-religieuze zekerheden over wat daarna komt. Tegenover de spraakzaamheid en expressiviteit over het geleefde leven

---

[30] Dit begrip is ontleend aan D.W. Winnicott, *Playing and Reality* (New York 1971), waarin hij spreekt over het doseren van de werkelijkheid in rouwverwerking, en wellicht in het gehele leven: 'the task of reality-acceptance is never completed', 13.

[31] Hierover schreef ik eerder: Tineke Nugteren,'Vuur, as en water: Grenzen aan de hindoestaanse crematierituelen in Nederland' in *Religie en Samenleving* 7/1 (2012), 40–55 (Themanummer 'Godsdienst onder druk? Vrijheid, angst en conflict'). Veel aandacht voor de veertiendaagse ritualiteit direct na het overlijden is er in Niels Gutschow, Axel Michaels, *Handling Death: The Dynamics of Death and Ancestor Rituals among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden 2005.

staat een terughoudendheid of zelfs ronduit vermijden van verwijzingen naar lichamelijke processen van ontbinding of van cultureel-religieuze beelden van 'daarna' of een 'beter elders', de utopie van een troostrijk en zelfs benijdenswaardig vervolgbestaan. Een stamelende sluier van troostwoorden in de geest van 'we zullen je nooit vergeten' bedekt het gat maar nauwelijks. 'Continuing bonds' blijken vooral uitgedrukt te worden in gedeelde herinneringen, tastbare materiële memento-cultuur, casco-symbolen zoals vlinders, vogels en ballonnen, en door regelmatig de voortgaande sociale werkelijkheid 'dialogisch' met de afwezige te delen.

Daarbij speelt het graf zelf niet altijd een grote rol: de aanwezigheid van de afwezige verloopt in situationele en contextuele patronen, is vooral associatief van aard, en is veeleer iets van het privédomein dan van de openbare begraafplaats, hoewel ook daar nabijheid gezocht kan worden. Een van de centrale elementen op graven is nog steeds de naam, en ook bij collectieve herdenkingsdiensten en collectieve monumenten speelt het vermelden van de namen een kathartische rol. Het noemen van de namen van de overledenen van het afgelopen jaar bij de jaarlijkse herdenking van de doden in kerken of op allerlei alternatieve plekken daarbuiten is al evenzeer een moment van intense emotie voor de betrokkenen.[32] Namen werken bevestigend, namen vormen een anker in alle vluchtigheid en weerbarstigheid, namen zijn meer nog dan de plaats waar het lichaam ligt, of waar de as is begraven dan wel uitgestrooid, verbonden met erkenning en herinnering. Iemands naam terugzien, noemen, of horen noemen, daarvan gaat blijkbaar grote troost uit.[33]

Daarom is het des te opvallender dat in natuurgraven de naam geminimaliseerd wordt: onopvallend gegraveerd in een kei of platte steen, in een houten bordje. Soms is er slechts een nummer op een paaltje dat verwijst naar het topografisch archief, en eventueel zelfs dat niet, dan wordt de plek vindbaar gehouden door een nanochip mee te begraven. Keien en vlakliggende stenen raken bemodderd, overwoekerd, verzakt en onleesbaar; houten naambordjes vervallen. Na een poosje is de precieze plek moeilijk terug te vinden, en blijkbaar is dit juist wat men wil, spoorloos verbonden raken met de ondergrond en de woekerende begroeiing, naamloos opgaan in een omringend geheel van levensvormen. Dit vraagt een speciale visie, vooral van de naasten. We zijn hiermee in Nederland weliswaar vertrouwd geraakt door asverstrooiing op niet nader gemarkeerde plekken in het landschap en op zee, maar bij graven is

[32] Ida van der Lee, *Allerzielen Alom: Kunst tot herdenken*, Zoetermeer 2008.
[33] Marijke Serné, *Rituelen Helen: Troost rondom het levenseinde*, 's Hertogenbosch 2007.

dit voor sommigen nogal verontrustend, vooral in het begin. Dan is er duidelijk zichtbaar een kale plek waar grond en begroeiing zijn verstoord. In de eerste dagen of weken markeren de grafbloemen de duidelijk zichtbare omtrek, en daarna? Wordt graszaad gestrooid, zaad van inheemse planten?[34] Wordt een afgewaaide tak neergelegd, in de lengte? Een afgeplatte boomstam stevig in de grond gezet om op te zitten?[35] Of toch plantjes van het tuincentrum geplant, oogluikend toegestaan door de beheerder maar eigenlijk tegen de regels? Wachten op varens en uitlopers van bramenstruiken? Een hartje van eikeltjes, nootjes of besjes op de kale grond? Stukken mos en polletjes gras om een handje te helpen, een struik misschien? Een vogelhuisje om de vogels te lokken?[36] Stel je voor dat honden de grond gaan omwoelen, of wilde zwijnen. Iets doen, maar wat?

Rouwen gebeurt niet lineair, maar de behoefte die betekenisvolle plek te markeren is vrij universeel. Een tweede aandrang is om de plek te ritualiseren, er iets achter te laten, te redderen, te verfraaien, bezig te zijn. Een derde is om ter plekke betekenis te vinden, een spoor van aanwezigheid, een teken van verbondenheid. De rauw-realistische kantjes van een graf in die beginfase zijn voor sommigen geruststellend authentiek indien ze overeenkomen met de leefstijl van de overledene, maar niet altijd congrueert diens voorkeur met de stijl van de naasten: die willen tuttelen, mooier maken, de troosteloosheid overbruggen met meegebrachte spullen, of die nu passen of niet. Woorden vragen er soms om gezegd, geschreven, achtergelaten te worden, hoe dan, in een plastic hoesje? En wanneer het alsmaar regent, waar is dan de troostdeken van keurige en kleurige grafbeplanting zoals die op de openbare begraafplaats gangbaar is, de lantaarn met een lichtje, de steekvaas met bloemen, het comfort van rechte paden? Het onbehagen kan vooral in het begin versterkt

[34] Op sommige websites van natuurbegraafplaatsen bevindt zich een lijst met namen en foto's van toegestane inheemse planten. Zie de 'plantenlijst' op de gezamenlijke website van Bergerbos en Venlo-Maasbree, http://www.natuurbegraafplaats.nl/.

[35] Vooral in Weverslo valt op hoe stukken boomstam als kruk in een halve kring om het individuele graf zijn neergezet, terwijl houten banken zo zijn geplaatst dat ze uitnodigen tot algemeen gebruik. Op deze manier ontstaat een positieve spanning tussen concrete nabijheid en reflexieve afstand. Het is dan ook op zulke iets meer gedistantieerde plekken dat 'de muzen spreken': de muzen van Weverslo die hier en daar op het terrein woorden hebben achtergelaten. Zie voor de teksten en ook voor foto's, http://weverslo.nl/begrafenissen/activiteiten/muzenprogramma.aspx.

[36] Ook als zulke vogelhuisjes geheel van natuurlijke materialen gemaakt zijn, worden ze door sommigen als storend, ongepast en onnatuurlijk ervaren. Hier doet zich blijkbaar, in de perceptie van enkelen, een stijlbreuk voor, een al te zeer aan burgerlijke achtertuintjes herinnerende kneuterigheid.

worden door de soms desolate aanblik: is dit nou alles, moet ik je in deze troosteloosheid achterlaten?[37]

Sommigen zijn teleurgesteld: een natuurbegraafplaats kan een magische plek van stilte, rust en natuurlijke schoonheid zijn, maar heeft ook z'n andere momenten. Dat wat op ideale ogenblikken de kracht van de plek uitmaakt kan extra confronterend werken op momenten dat de natuur er maar troosteloos bijligt, liefdeloos, onverzorgd, ongeïnspireerd. Mede daarom is zo'n oord niet geschikt voor iedereen.

Wie daarentegen in staat is het grotere verhaal te blijven zien – dat fascinerende aardse verhaal waar iedere levende en iedere dode een deel van is – zoekt niet dwangmatig troost in klein gedoe, en durft realistisch te zijn, de dingen te laten zijn zoals ze zijn, juist in zo'n dodenlandschap. Maar de reflex om troost en bevestiging te zoeken in bijkomstige handelingen is ook rond natuurgraven voortdurend aanwezig. Pas als de kleine natuur rond het graf krachtig aan het terugkomen is, vaak een handje geholpen door ritualiserende nabestaanden, kan het therapeutische landschap vol in werking treden, en wordt het een plek waar dood en leven esthetisch vervlochten raken.

De schoonheid van de troost en de moed tot realisme

Het is in academische kringen vaak een vergeten aspect van religie: de schoonheid van de troost. Met de hermeneutiek van de achterdocht betrappen we uitgesleten paden, kromme redeneringen, conventionele frasen, performatieve gespletenheid en goedbedoelde onhandigheid. Wellicht daarom dat we eerder geneigd zijn het omgekeerde te erkennen: de troost van de schoonheid. Vooral bepaalde muziek kan troosten door haar schoonheid, zoals ook natuur dat kan. Soms zijn religies te expliciet en te stellig, soms juist niet expliciet genoeg, maar vaak bedekken ze de dood met een troostmantel die verstikkend werkt.

Toch is zowel troost als schoonheid – vaak vloeien ze onmerkbaar in elkaar over – een belangrijk reservoir waaruit culturen putten in confrontatie met de dood. Daarmee gaan ze tegen de dood in, en wordt de dood zelf eigenlijk ontkend door de aandacht af te leiden, en die te richten op de zijkanten daarvan: de viering van het geleefde leven aan de ene kant en de verbeelding van het hiernamaals of enige vorm van 'continuing bonds' aan de andere kant.

---

[37] Het Engels is hier handiger: het woord desolaat/'desolate' geeft ook etymologisch de schrille tegenstelling met troost/'consolation' aan. Ik heb in de titel van dit essay troosteloosheid bewust tussen problematiserende aanhalingstekens gezet: het onverzorgde en naamloze van een natuurgraf moge door sommigen als troosteloos worden ervaren, voor bewuste kiezers geldt het tegendeel.

Tegelijk gaan ze met de dood mee, maar verhuld, uitgesteld, vaak stilzwijgend. Dat het ook anders kan, tonen religies of wijsheidtradities die een houding van realisme verkiezen, zowel in het leven als in de dood. Realisme vergt moed. Door te kiezen voor een natuurbegraafplaats kan realisme zich vermengen met schoonheid en troost. Dat lijkt me niet de slechtste optie.

Dr. Albertina (Tineke) Nugteren is Indologe, en als religiewetenschapper/cultuurwetenschapper verbonden aan de Faculteit Geesteswetenschappen van Tilburg University, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg, a.nugteren@tilburguniversity.edu