

Rituelen bij tegenslag en verdriet

Hoe adolescenten steun zoeken bij rituelen met een spirituele dimensie.

Proefschrift verdedigd op 4 december 2019 aan de Radboud Universiteit te Nijmegen

GERT VIERWIND
docent filosofie/ethiek, onderzoeker

SAMENVATTING

Dit artikel is gebaseerd op een kwalitatief explorerend onderzoek naar de betekenis van rituelen voor jongeren die wonen in de residentiële jeugdhulp. Gedurende zes aaneengesloten weken verrichtte onderzoeker participerende observatie binnen twee voorzieningen voor (vrijwillige) residentiële jeugdhulp en nam 20 half gestructureerde interviews af.

De vraag die in deze bijdrage wordt beantwoord is tot welke rituelen van spirituele aard de adolescenten overgaan bij tegenslag en verdriet en welke betekenis en werking deze rituelen voor hen hebben. Van de drie aangetroffen vormen van rituelen - omgang met objecten, bidden en grafbezoek - wordt in deze bijdrage van de laatste twee verslag gedaan. De jongeren ontleen aan deze rituelen moed en kracht. Ook de wijze waarop pedagogisch medewerkers op dit handelen van de jongeren afstemmen is onderzocht. Het blijkt dat zij hier geen aandacht aan besteden. Nader onderzoek en professionalisering zijn gewenst.

TREFWOORDEN residentiële jeugdhulp, adolescenten, rituelen met een spirituele dimensie, mentorgesprek

INLEIDING

Ja. (...) als ik mij rot voel of zo... Of als ik iets heb gehoord dat ik niet leuk vind, dan kan ik dat ook maar beter doen want ...dan lijkt het net als alles van mij afwaait en zo. (...)

An het woord is Lianne. Lianne vertelt wat ze doet op momenten dat het haar tegenzit. Als ze ruzie met iemand heeft, als ze verdrietig is, of als ze het gewoon even

niet ziet zitten. Lianne gaat dan naar het graf van haar Oma. Daar is het of “*net als alles van mij afwaait en zo*”. Ze praat met Oma en Oma hoort haar en helpt haar.

Het kwalitatief onderzoek waarvan hier verslag wordt gedaan richt zich op ritueel handelen met een spirituele dimensie van adolescenten in de residentiële jeugdhulp (vgl. Vierwind, 2019). De onderzoeksmethodiek betrof participerende observatie (Spradley, 1980) en half gestructureerde interviews (Baarda & Hulst, 2017). De data voor dit artikel zijn aan de interviews ontleend. Onderzocht is tot welke rituele

handelingen de jongeren onder welke omstandigheden overgaan, en wat deze voor hen betekenen. Op de vraag naar wat zij doen bij tegenslag en verdriet vertelt een aantal van hen over ritueel handelen met een spiritueel karakter. Lianne is een van hen. Naast de beschrijving en analyse van het ritueel handelen van de jongeren, komt in dit artikel aan de orde of en hoe de pedagogisch medewerkers daarover met hen spreken.

Dit onderzoek is verricht vanuit ritueel perspectief. Als werkdefinitie voor ritueel geldt hier dat het gaat om (terugkerende) handelingen met symboolwaarde. Een handeling kan meer of minder ritueel van karakter zijn (zwak of sterk), samenhangend met de mate van symboolwaarde van de rituele handeling. Grimes (1990; 2014) onderscheidt in dit verband tussen rite, ritualiseren (het bewust construeren van rituelen) en ritualisatie (rituele gelaagdheid in alledaagse handelingen). Zwakke rituelen doen zich voor binnen alledaagse handelingen en het ritueel karakter ervan is niet direct duidelijk. Sterke rituelen zijn handelingen die als zodanig herkenbaar zijn. Deze handelingen onttrekken zich aan, of verbijzonderen zich binnen, de alledaagse pragmatische werkelijkheid.

Voor rituele handelingen in het algemeen geldt dat ze zowel een instrumentele of functioneel-sociale én een symbolische dimensie hebben (Bell, 1997, pp. 59, 60; Venbrux, Heessels & Bolt, 2008, p. 9). Met de instrumentele of functionele dimensie is bedoeld dat de handeling een feitelijke verandering bewerkstelligt (een maaltijd wordt genuttigd, er wordt daadwerkelijk van iemand afscheid genomen), en met de symbolische dimensie wordt bedoeld dat de handeling (ook) betekenisvol is. De handeling heeft een verwijzend karakter, c.q. wijst boven zichzelf uit. Sommige sterke rituelen vallen goeddeels samen met hun symbolische dimensie: het ritueel heeft zin in zichzelf. Dat geldt voor de sterke rituelen met een spirituele dimensie, zoals grafbezoek en gebed. Dit zijn de twee voorbeelden die straks nadere aandacht krijgen.

Allereerst worden de begrippen spiritualiteit, religie en transcendente ervaring vanuit de theorie ingeleid en onderscheiden. Daarna volgt de beschrijving van vier interviews met jongeren en een analyse van hun

verhalen. Vervolgens ga ik in op de manier waarop de pedagogisch medewerkers op het beschreven ritueel handelen van de jongeren inspelen. De slotparagraaf bevat enkele conclusies en aanbevelingen.

SPIRITUALITEIT, RELIGIE EN ZELFTRANSCENDENTIE

Spiritualiteit in de adolescentiefase

Jonge kinderen zijn van nature ontvankelijk voor religie en spiritualiteit (Barret, 2007, p. 774). Vervolgens ontwikkelt zich in de adolescentiefase het logische en abstracte denkvermogen. Religieuze praktijken en waarden waaraan een jongere zich als kind probleemloos overgaf, worden door de adolescent getoetst aan de eigen ontluikende levensopvatting. Onderzoek laat zien dat adolescenten zoeken naar nieuwe betekenissen in levenservaringen en dat ook de eigen spirituele ervaringen toenemen (Hart, 2006; Feldman, 2016, p. 480). In navolging van anderen spreken Kim en Esquivel (2011, p. 756) over de adolescentiefase als een periode van spiritueel ontwaken.

Adolescenten zoeken naar nieuwe betekenissen in levenservaringen en dat ook de eigen spirituele ervaringen toenemen

Het wetenschappelijk onderzoek naar deze fase in het leven van jongeren heeft de laatste decennia een vlucht genomen (vgl. Loue, 2017). Uit onderzoek komt naar voren dat spiritualiteit jongeren helpt bij het omgaan met tegenslag, onder andere doordat het mentale welzijn erdoor wordt bevorderd. Schnell en Pali (2013, p. 889) spreken in dit verband van het *meaning making potential* van rituelen. Crawford, Wright en Masten (2006) beschrijven de mogelijkheden voor persoonlijke groei en ontwikkeling die aan de omgang met spiritualiteit en religie eigen zijn. Anderen wijzen erop dat religie als coping mechanisme een bron van veerkracht is (Van Dyke & Elias, 2007). Kim en Esquivel

(2011, p. 756), die beide publicaties noemen, pleiten voor meer onderzoek. Cobb, Kor en Miller (2015, p. 863) ten slotte, constateren dat het onderzoek zich tot op heden overwegend richt op algemene tendensen onder grote groepen, terwijl er behoefte is aan het identificeren van unieke persoonlijke portretten onder specifieke subgroepen van jongeren. De kwalitatieve studie in deze bijdrage sluit op de laatstgenoemde behoefte aan, door zich te richten op enkele concrete en spiritueel geladen rituelen bij tegenslag en verdriet, onder jongeren in de residentiële jeugdhulp.

Religie en spiritualiteit, definiëring

De begrippen religie en spiritualiteit zijn breed en tamelijk lastig te definiëren (vgl. Loue, 2017, pp. 7,8). Voor de term spiritualiteit geldt dat sinds dit begrip zich in het moderne westen heeft losgemaakt van een hoofdzakelijk religieus gebruik en het ook binnen het seculiere domein gangbaar werd, de conceptuele vaagheid ervan is toegenomen (Bregman, 2006, p. 8). In 1983 telde Principe (1983) al 92 definities van spiritualiteit en tot op de dag van vandaag houdt de definitiekwestie de gemoederen bezig. Twee onderscheidingen tussen spiritualiteit en religie die in de literatuur in verschillende bewoordingen aanwezig zijn (Carey, 2018) en die in het verband van deze studie van belang zijn, noem ik hier. Het eerste onderscheid bestaat erin dat spiritualiteit zich kenmerkt door een focus op individuele innerlijke transformatie, terwijl bij religie het gemeenschappelijk uitgevoerde ritueel centraal staat. Dit betekent niet dat religies niet spiritueel geladen zijn, maar het concept ‘spiritualiteit’ zelf is breder. Het andere onderscheid betreft het terrein van overtuigingen, ten aanzien waarvan Carey (2018) een onderscheid maakt tussen doctrines en dogma’s. Elke vorm van spiritualiteit gaat terug op bepaalde overtuigingen (of doctrines) ten aanzien van de werkelijkheid. Bijvoorbeeld over wat er in die werkelijkheid mogelijk is en er echt toe doet. Voor religies echter is kenmerkend dat bepaalde overtuigingen de vorm van voorgeschreven dogma’s hebben. De gelovigen wordt gevraagd daarmee in te stemmen door ze als waarheid te belijden. Dergelijke dogma’s gaan bijvoorbeeld over het wezen van de godheid.

De overeenkomst en het verschil tussen religie en

spiritualiteit kunnen worden verduidelijkt met het onderscheid tussen substantieve en functionele definities van religie. Bij substantieve definities wordt alleen van religie gesproken als er sprake is van transcendente actoren als goden of geesten. Functionele definities van religie doen dat niet, maar stellen waarden en functies centraal. Een substantiële definitie zegt wat religie is, een functionele definitie zegt wat religie doet (Kuiper, 2008, p. 33). Hierdoor sluiten functionele definities nauwer aan bij het concept van spiritualiteit, zij het dat ook bij deze definiëring van religie het gemeenschappelijk-uiterlijk karakter tegenover het individueel-innerlijk karakter van spiritualiteit staat. Functionele definities van spiritualiteit zijn breed en laten ruimte voor niet-religieuze inhouden, waarbij bijvoorbeeld een bepaald gedachtegoed, de natuur, of gezondheid centraal kan staan. De volgende vergelijking tussen een functionele definitie van religie en een definitie van spiritualiteit kan dit illustreren.

De conceptuele vaagheid van het begrip spiritualiteit is toegenomen

Clifford Geertz (1973, p. 90) geeft in zijn klassiek geworden essay *Religion as a cultural system* de volgende functionele definitie van religie:

- (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

Dat het hier om een functionele definitie van religie gaat, wordt duidelijk uit de veronderstelde gemeenschappelijkheid, ‘conceptions of a general order’ en de feitelijke claims waarmee ultieme overtuigingen worden bekleed: ‘clothing these conceptions with such an aura of factuality’. De aard van deze claims blijft echter open.

In de definitie van spiritualiteit van James (1968, p. 61) ontbreken feitelijke of substantieve claims geheel (zie ook Grimes, 2014, p. 323):

Spirituality means a search for meaning and significance by contemplation and reflection on the totality of human experience in relation to the whole world which is experienced and also to the life which is lived and may mature as that search proceeds.

De definitie van spiritualiteit veronderstelt geen gemeenschappelijke set van symbolen. Bij het ontbreken van feitelijke claims waarmee overtuigingen worden bekleed, valt de zoektocht op waarvan sprake is: 'a search for meaning'. De rituelen met een spirituele dimensie die in deze bijdrage aan de orde zijn, laten zich door deze open zoektocht kenmerken.

Zelftranscendentie

De genoemde definities gaan over het verschijnsel religie en spiritualiteit als geheel. In dit onderzoek echter gaat het om rituele handelingen met een spirituele dimensie in concrete situaties van persoonlijke tegenslag en verdriet. De jongeren zoeken in hun soms kleine en in beslotenheid uitgevoerde rituele handelingen niet naar alomvattende zingeving, maar naar troost, moed of nieuwe kracht die helpt de tegenslag en het verdriet

weet met een overstijgende werkelijkheid waardoor hij of zij persoonlijk wordt geraakt en gevormd (Waaijman, 2010, p. 427). Ter Borg (2007, p. 5) wijst erop dat het menselijk vermogen tot transcendentie hun bij tegenslag en verdriet, of – nog omvattender – bij 'ontologische verlatenheid', uitkomst biedt.

In deze studie sluit ik – in het verlengde van de geciteerde definities van religie en spiritualiteit – voor de definiëring van transcendentie aan bij het begrip *Selbsttranszendenz* van de Duitse socioloog Hans Joas (2007). De term *Selbsttranszendenz* is bij Joas een sleutelbegrip met een strikt beschrijvende en psychologische inhoud. Het gaat om een psychologisch proces waarin het subject de ervaring heeft dat hij of zij de grenzen van het zelf overstijgt, of over die grenzen wordt heengetrokken. (Het 'zelf' wordt hier niet opgeheven. Zie voor het onderscheid met de mystieke ervaring: Jelsma, 2003). Dit kan het geval zijn tijdens een persoonlijke ontmoeting met een ander mens, tijdens een natuurbeleving, maar ook tijdens een gebed (Joas, 2006).

De 'innerlijke transformatie' en 'zelftranscendentie' zijn in deze studie attenderende begrippen bij de spirituele dimensie. Anders gezegd, en vrij naar een uitspraak van Geertz (geciteerd door Kuiper, 2008, p. 46) over religie: het gaat er niet om de spirituele dimensie te definiëren, maar om rituele uitingsvormen daarvan te vinden. In wat volgt staan de beschrijving van het ritueel handelen en de ervaringen van zelftranscendentie van de jongeren centraal.

VELDVERKENNING

Tijdens de periode van de veldverkenning wonen er in beide voorzieningen voor residentiële jeugdhulp gezamenlijk negentien jongeren, afgezien van noodplaatsingen. Na vier weken veldverkenning (participerende observatie) op de leefgroepen vindt er met dertien jongeren een topic interview plaats. Het betreft zes meisjes en zeven jongens in de leeftijd van veertien tot en met zeventien jaar. Aan hen wordt, onder verwijzing naar een treurend jongetje op een foto, gevraagd wat ze doen bij tegenslag of verdriet. De vraag wordt breed gesteld. Zeven jongeren vertellen dat ze bij tegenslag

Jongeren zoeken een vorm van innerlijke transformatie

te doorstaan, te verzachten of op te heffen. Anders gezegd, ze zoeken een vorm van innerlijke transformatie. Maar hoe voltrekt zich die innerlijke transformatie bij rituelen met een spirituele dimensie? Wat ligt daaraan ten grondslag?

Een van de voor spiritualiteit kenmerkende manieren waarop innerlijke transformatie tot stand komt, is die van het opdoen van een transcendente ervaring (Waaijman, 2010, p. 60). De kern van een transcendente ervaring is dat degene die deze heeft, zich verbonden

en verdriet: praten met vrienden of pedagogisch medewerkers, ‘even rust zoeken’ (op de eigen kamer of elders), of ‘gewoon even computeren’. Een ander zegt: “*ik heb ook nog mijn keyboard*”.

Zes jongeren geven antwoorden die gaan over spiritueel geladen ritueel handelen. Dit handelen betreft: omgang met objecten, grafbezoek en bidden. In deze bijdrage worden grafbezoek en bidden nader uitgewerkt. Beide handelingspatronen worden vanuit de theorie ingeleid en na de beschrijving ervan in een ritueel repertoire ondergebracht.

Grafbezoek

Nergens wordt de grens van de dood zo duidelijk overschreden als op een begraafplaats, aldus Thomas Quartier. In het gedenken van een overledene aan het graf, wordt de grens tussen loutere herinnering aan de overledene en diens magisch aandoende ‘werkelijke aanwezigheid’ vloeibaar (Quartier, 2011, p. 92). Gelijktijdig is juist de ervaring van de nabijheid van de overledene voor sommige nabestaanden reden om diens graf liever (nog) niet te bezoeken. Het mogelijk overschrijden van die magische grens is te pijnlijk. Het

Nergens wordt de grens van de dood zo duidelijk overschreden als op een begraafplaats

interview met Lianne dat hierna volgt, geeft daar een voorbeeld van. Overigens vindt niet elke nabestaande vroeg of laat troost aan een graf. Hoewel kwalitatieve studies het belang van goede rouwrituelen, waaronder grafbezoek, bevestigen (Softing, Dyregrooy & Dyregrooy, 2016), laat onderzoek van Barnhill (2011) zien dat grafbezoek niet voor elke nabestaande helpt bij rouwverwerking. Sommige nabestaanden gedenken de overledene liever met behulp van objecten of verhalen.

Het bezoeken van een graf kan voor nabestaanden een aantal betekenissen hebben. Het is een plaats om verdriet en rouw te uiten en te verwerken, maar ook om de overledene piëteitsvol en met eerbetoen te geden-

ken (Quartier, 2011, p. 104; Schmied, 2002). Verder kan de behoefte om de relatie met de overledene voort te zetten, een belangrijk motief zijn voor grafbezoek (Softing e.a. 2016).

In deze studie is geen onderzoek gedaan naar grafbezoek als zodanig, maar op de vraag hoe zij omgaan met tegenslag en verdriet antwoordden twee jongeren spontaan dat zij in die situaties het graf van respectievelijk hun vader (Yayden) en oma (Lianne) bezoeken. Yayden en Lianne wonen in verschillende residentiële voorzieningen en kennen elkaar niet. Op het moment van het interview zijn vader en oma al enkele jaren overleden. Na de twee interviewfragmenten, volgt de analyse.

Interview met Yayden, 17 jaar.

Interviewer: Als je verdrietig bent, als er wat tegenzit, hoe reageer jij dan? Hoe los je dat voor jezelf op?

Yayden: *Als ik verdrietig ben ga ik eerst rustig voor mezelf zitten ehm nadenken van, wat kan ik doen om minder verdrietig te zijn... en negen van de tien keer ga ik naar het graf van mijn vader of eh ik ga naar mijn vrienden, mijn vriendin, en praat erover en em altijd weten ze me wel weer op te vrolijken.*

Als je verdrietig bent of als er iets tegenzit ga je naar het graf van je vader?

Ja.

Is je vader er al lang niet meer, hoe eh?

Hij is er nu inmiddels, 4,5 jaar is hij er niet meer... Overleden aan een plotselinge hartstilstand, eh op de golfbaan tijdens een bedrijfsuitje, eh ja..

Wat doet het jou als je naar het graf van je vader gaat..., als je verdrietig bent?

Ehm, ja het is mijn terugvaloord als ik niks anders meer had. Eh... ik heb nog geen situatie meegemaakt dat ik niet, als ik naar mijn vaders graf ben geweest, dat ik niet met een gerust hart of met een goed hart weer wegga. Gewoon puur omdat ik merk dat ik dan het dichtst bij mijn vaders lichaam ben geweest. Dat maakt het weer zo sterk dat ik gewoon weer de energie en de kracht krijg om weer verder te gaan.

Interview met Lianne, 17 jaar.

Interviewer: Als jij iets naars hebt meegemaakt of je rot voelt, wat helpt jou dan?

Lianne: Ja, dat ligt eraan waar ik ben. Als ik hier ben dan heb ik de neiging om van alles te slopen en dan heb ik een grote bek en dan ga ik gewoon een sigaret roken en dan ben ik wel een beetje rustig geworden. Ja. Maar als ik thuis ben ja ... Als ik ruzie heb met mijn vriend dan eh, breek ik eerst de boel af .. en daarna ga ik eh even naar buiten een rondje lopen of zo totdat ie belt van: kom naar huis... Ja. En als ik gewoon buiten ruzie heb dan ga ik naar mijn oma's graf of zo. Dan eh, word ik daar rustig. Je oma is nu drie jaar overleden... als je ruzie hebt dan helpt het jou om naar het graf van je oma te gaan?

Ja. Ook als ik mij rot voel of zo... Of als ik iets heb gehoord dat ik niet leuk vind, dan kan ik dat ook maar beter doen want... dan lijkt het net als alles van mij afvaait en zo. Is heel stom maar het is wel zo. (...) Ja, maar weet je wat erger is, ik krijg nu kippenvel, eh mijn zusje, die is paranormaal. Mijn zusje ziet geesten... En eh elke keer als ik aan mijn oma's graf ben dan voel ik haar. Dan eh... Dan voel je je oma of je...

Ja. Dus dan kan ik gewoon denken van ... ja als ik er nou gewoon aan denk eventjes dan helpt ze me en dan, ja dan hoort ze het en dan ben ik ervan af...

Mooi... En eh, gebeurt dat vaak of zijn dat uitzonderingen?

Dat ik ruzie heb of zo?

Dat je om die reden naar je oma's graf gaat...

Nee, ik ga ook heel vaak naar mijn oma's graf hoor. Ik ben eh de eerste twee jaar dat ze is overleden twee jaar er niet geweest. Omdat ik niet kon verwerken. En dan ben ik gegaan en nou kom ik er bijna elke week.

En hoe stel ik me dat voor? Sta je dan gewoon even stil voor het graf?

Ja, of ik ga zitten. Ja dat kan allemaal.. Nou met kerst heb ik er ook een kerstboom neergezet hoor... ja, ze hoort er wel bij te zijn.

't Is voor jou een soort heiligdom...

Ja. (...) Ja, daarom heb ik ook een kruisje voor haar getatoeëerd. Zij gelooft in Jezus Christus en weet ik het allemaal.

Daar geloofde zij in?

Ja, ik geloof er zelf niet in hoor. Ik ging ook met haar mee naar de kerk omdat zij er gewoon in geloofde. Ik had respect voor haar... Zij was echt mijn ja soort koningin of zo. Ja, ik heb dus gewoon voor haar een kruisje getatoeëerd,

ook al geloof ik nergens in verder... Ik geloof wel dat er geesten bestaan, want die bestaan echt.

Ja, soms als ik echt denk, ik kan niet meer, dat ik echt verdrietig ben of boos, dan denk ik waarom leef ik dan, weet je wel. Dan denk ik: ja het is alleen maar geld en dan

“Dan denk ik: ja er zit wel iemand op mijn armpje en die zegt tegen mij: ga maar door, want je kan het wel”

word ik echt boos en dan weet ik niet wat ik moet denken en dan denk ik: ja er zit wel iemand op mijn armpje en die zegt tegen mij: ga maar door, want je kan het wel. Dan denk ik, ja, dat geloof ik ook wel.

Ritueel repertoire

Het ritueel repertoire waarvan in deze en de volgende casus sprake is, wordt met behulp van de volgende begrippen in kaart gebracht:

1. de materiële oriëntatie. Deze oriëntatie ziet op de objecten die voorwerp van ritueel handelen zijn.
2. de extrinsieke oriëntatie. Hier gaat het om het geritualiseerde gedrag, cq. het handelingspatroon waarvan sprake is.
3. de intrinsieke oriëntatie. Dit betreft de overtuigingen die met het geritualiseerde gedrag samenhangen.
4. zelftranscendente oriëntatie. Hier gaat het om de ervaring waarvan de jongeren vertellen, en de vraag hoe en in welke mate deze als vorm van zelftranscendentie geduid kan worden.

De termen extrinsieke en intrinsieke oriëntatie (ad 2 en ad. 3) zijn ontleend aan Kim en Esquivel (2011, p. 756; Hay, Reich & Utch, 2006). Kim en Esquivel spreken naast deze twee oriëntaties met betrekking tot religie en spiritualiteit ook van een *search orientation*. De ‘search orientation’ sluit aan bij de ‘search for meaning’ in de hiervoor aangehaalde definitie van spiritualiteit van James. Deze zoekoriëntatie naar het overstijgende, heilige of goddelijke krijgt in het ritueel repertoire

materieel en inhoudelijk vorm in het handelen (ad. 2) dat op zelftranscendentie (ad. 4) gericht is.

Analoog aan hoe Grimes (2014) spreekt over gradaties in ritualiteit, wordt in de rituele repertoires gesproken van ‘gradaties in zelftranscendentie’. Uitgangspunt is dat er geen waterscheiding is tussen wat wel of niet een zelftranscendente ervaring is. Immers, waar begint en eindigt een ervaring van zelftranscendentie tussen het koesteren van een herinnering aan een overledene en het ervaren van direct contact, verbinding, of een vorm van eenheid met hem of haar? Hetzelfde geldt voor het genieten van een natuurverschijnsel en het zich daarin zelf-overstijgend opgenomen weten.

Bij het (door de onderzoeker) duiden van de mate van zelftranscendentie wordt de volgende richtlijn gehanteerd: ‘matig’ = de niet-zintuiglijk waarneembare werkelijkheid raakt het gevoelsleven en genereert energie en kracht; ‘sterk’ = de niet-zintuiglijk waarneembare werkelijkheid wordt ervaren in een concrete eenheid of verbondenheid.

Analyse grafbezoek

Yayden en Lianne bezoeken het graf van hun vader en oma regelmatig, jaren nadat deze overleden zijn. In wat zij daarover vertellen lijkt niet het aspect van rouwverwerking op de voorgrond te staan, maar een vorm van het voortzetten van de relatie (Softing e.a., 2016). Beiden vinden aan het graf van hun vader en oma steun als ze het moeilijk hebben. Yayden, die in het interview nadrukkelijk zegt dat hij atheïst is en niet in ‘het hogere’ gelooft, verwoordt een voorbeeld van wat seculiere spiritualiteit genoemd kan worden. Hij vertelt niet dat hij met zijn vader spreekt of een andere vorm van direct contact met hem zoekt of heeft, maar hij gaat nooit zonder een ‘gerust en goed hart’ bij het graf van zijn vader weg. *“Puur omdat ik merk dat ik dan het dichtst bij mijn vaders lichaam ben geweest (...) Dat maakt het (‘mijn hart’) weer zo sterk dat ik gewoon weer de energie en kracht krijg om verder te gaan.”*

Ook Lianne vindt aan het graf van haar oma moed om door te gaan: *“Dan lijkt het net als alles van mij afwaait en zo”*. Lianne, die in een andere werkelijkheid gelooft, spreekt van een vorm van direct contact met oma: *“En eh elke keer als ik aan mijn oma’s graf ben dan*

voel ik haar...”, en: *“Dan helpt ze me en dan, ja dan hoort ze het en dan ben ik er van af...”* Voor Lianne gaat dit zover dat ze oma betreft bij het directe leven (planten van een kerstboom bij het graf) en zo de relatie met haar oma voortzet: *“Ja, ze hoort er wel bij te zijn”*.

Voor zowel Yayden als Lianne is de materiële oriëntatie bij het ritueel waarover zij vertellen van belang: dicht bij het graf en daarmee bij het lichaam zijn van de overledene. Yayden en Lianne verschillen van elkaar in de extrinsieke oriëntatie, c.q. het geritualiseerde gedrag. Yayden spreekt slechts over het ‘bezoeken’ van vaders graf, terwijl Lianne vertelt van handelingen waarmee ze oma concreet aanspreekt en in het hier en nu betreft (kerstfeest). Dit hangt wellicht samen met het onderscheid in wat beiden in de werkelijkheid (aan een graf) mogelijk achten, c.q. de innerlijke overtuiging die ze daarbij hebben: het al of niet geloven in een andere werkelijkheid. Deze oriëntaties beïnvloeden vervolgens de ervaringen waarvan beiden

Hij betreft het opdoen van deze kracht en energie op het dichtbij zijn van het lichaam van zijn vader

spreken. Bij Yayden betreft dat het opdoen van ‘een goed en gerust hart’ en ‘energie en kracht’. Er lijkt sprake te zijn van een transcendente ervaring, waar hij het opdoen van deze kracht en energie betreft op het dichtbij zijn van het lichaam van zijn vader. Zijn praten hierover is spiritueel – magisch van karakter. Of Yayden zelf met deze analyse in zou stemmen (emic-perspectief) is niet duidelijk.

Bij Lianne is er sprake van concreet gehoord en geholpen worden door oma. Zij weet zich verbonden met een niet-zintuiglijk waarneembare werkelijkheid waardoor ze wordt geraakt en gevormd. *“Dan voel ik haar”* en *“dan lijkt het net als alles van mij afwaait en zo”*.

Het ritueel repertoire van het grafbezoek kan als volgt in kaart worden gebracht:

Tabel 1

Ritueel repertoire: Spiritueel geladen rituele praktijken. Grafbezoek

JONGERE	MATERIËLE ORIËNTATIE (SYMBOOL)	EXTRINSIEKE ORIËNTATIE (HANDELINGSPRAKTIJK)	INTRINSIEKE ORIËNTATIE (OVERTUIGING)	ZELFTRANSCENDENTE ORIËNTATIE
YAYDEN	- graf van vader - 'dicht bij mijn vaders lichaam'	- bezoeken van graf. - geen nadere handelingen beschreven	- er is geen andere werkelijkheid. (atheistische levensoriëntatie)	vorm: gericht op persoon van vader. ervaring: 'opvrolijken', 'gerust/ goed hart'; 'energie en kracht om verder te gaan' mate: matig
LIANNE	- graf van oma - kerstboom	- bezoeken van graf. - denken aan, eigen situatie voorleggen - kerstboom planten	- er is een andere werkelijkheid. - gelooft in bestaan van geesten - contact met doden is mogelijk.	vorm: gericht op persoon van oma. ervaring: 'dan word ik rustig', 'dan voel ik haar', 'dan helpt ze me', 'dan hoort ze het', 'dan lijkt het net alsof alles afwaait en zo'. mate: sterk

Bidden

Naast grafbezoek (en de in deze bijdrage niet uitgewerkte omgang met objecten), vertellen de jongeren over bidden als spiritueel geladen ritueel bij het omgaan met tegenslag en verdriet. Voorafgaande aan de beschrijving en analyse daarvan volgen hier enkele inleidende opmerkingen.

Bidden is een essentieel ritueel binnen de religieuze spiritualiteit. Tijdens het bidden strekken gelovigen zich uit naar een macht die groter is dan zichzelf en, aldus Litonjua (2016, pp. 52,53), erkennen daarmee impliciet dat niet zichzelf het begin en einde van alle werkelijkheid zijn. Gelijktijdig echter is bidden niet alleen voorbehouden aan religieus-gelovige mensen. Religieus gedrag hoeft niet samen te vallen met een religieuze overtuiging. Ook veel niet-gelovige mensen bidden in tijden van crisis (Bänziger, 2007). Evenals andere onderzoekers brengen Koole, Meyer en Remmers (2017, pp. 250,253) dit in verband met de positieve psychologische effecten van het bidden voor de bidder, waaronder toename van zelfcontrole (vgl. Rappaport, 1999, p. 113). Ofwel: psychologische effecten blijken een belangrijke reden om te bidden. Dit wordt ondersteund door onderzoeksresultaat van Barret (2007, p. 777) naar de inhoud van gebeden. Hij vond bij zijn onderzoek onder jongvolwassenen

dat hun gebeden vaak cirkelen rond een verzoek aan God om te handelen via psychologische of sociale oorzaken, meer dan via biologische of natuurlijke oorzaken. Een ander onderzoeksresultaat, hetgeen aansluit op de focus van deze studie, betreft de aanleiding voor jongeren om te gaan bidden. Dat blijkt veelal een diep gevoel van misère, of een concrete gebeurtenis welke moeite of verdriet veroorzaakt (Prins, 2008, p. 88; Burr, Kuns, Atkins, Bertram & Sears, 2015, p. 194).

In de interviews in dit onderzoek zeggen tien van de dertien jongeren dat zij in God of een hogere macht geloven. Vijf van de tien gelovige jongeren zeggen dat zij regelmatig of nu en dan bidden. Sprekend over hun omgang met tegenslag en verdriet vertellen twee van deze vijf jongeren spontaan dat dat voor hen aanleiding is om te bidden. Een van hen (Lalita) is van huis uit met religie en geloof bekend, de ander (Emma) is dat niet. Voor Lalita – die nadrukkelijk zegt dat ze gelovig is – is bidden een terugkerend ritueel, waarbij tegenslag of verdriet een van de aanleidingen daarvoor is. Emma zegt dat ze inmiddels gelooft dat er meer is, maar het wat en hoe ervan weet ze niet precies. Voor haar zijn vooral – maar niet alleen – situaties van tegenslag aanleiding om te bidden. Hier volgen de beide interviewfragmenten.

Interviewfragment; Lalita (16 jaar)

Ja, ehm... Ik bid niet elke dag en ik bid ook niet alleen als ik het moeilijk heb... want als je alleen zou bidden als je iets nodig hebt dan zou dat niet goed zijn. Ik bid wel vaak als ik een leuke dag heb gehad om de Here God te bedanken. En... als ik het ook heel erg rot heb, om kracht bid ik dan en sterkte om toch door te gaan en niet op te geven. En ik bid ook weleens als ik mijn opa mis en dan probeer ik dan – het klinkt heel stom – maar dan probeer ik via hem te vertellen hoe ik over mijn opa denk en hoe ik mijn opa op zoveel manieren probeer te bedanken. Dat maakt mij gewoon een beetje... dat maakt mij gewoon blij.

Interview met Emma (16 jaar)

Emma: Ehm.... Eerst geloofde ik helemaal niet... Ik geloof sowieso niet in de oerknal... Ja, eh als ik me verdrietig voel of zo, dan eh dan heb ik het gevoel dat er wel iets is. Ga ik wel eens bidden... Ha, dat weet bijna niemand.... Soms niet eens als ik verdrietig ben... Soms vraag ik gewoon dingen en zo...

Eh, hoe doe je dat? Praat je dan met je ogen open, of dicht, of nog anders?

Voor haar zijn vooral – maar niet alleen – situaties van tegenslag aanleiding om te bidden

Met mijn ogen dicht... Ja, ik weet niet waarom... eerst had ik nog wel een hekel aan geloven en zo...

Hoe komt dat, dat dat een beetje verschoven is?

'k Weet niet... Gewoon... Soms dingen, ja om je heen en lezen en zo...

En heb je van huis uit iets meegekregen hierin?

Nee, helemaal niet... Vroeger hadden we op basisschool... kregen we altijd van die verhalen over Jezus en zo... en toen dacht ik altijd ...ja... ik wist niet dat dat bedoeld was dat dat echt gebeurd is. Ik dacht altijd: stel je voor dat dat echt gebeurd zou zijn... Maar ik wist niet dat het echt was... (gniffelt). Ik dacht dat het gewoon een nepverhaal was (lacht). Ja ik dacht dan ook altijd, ja, sprookjes zijn ook van die geschiedenisverhalen over vroeger... Waarom

geloven ze daar dan niet in? Is hetzelfde eigenlijk... Er is misschien wel wat waar, maar niet alles... Ja, ik vind het nog steeds wel een beetje onzin om... nou ja in die hele Bijbel.. dat gelul van...

Ja?... maar als je verdrietig bent...

Niet eens alleen als ik verdrietig ben, gewoon... ik weet niet...

Heb je dan dagelijks dat je praat... met wat er is of? Ja soms heb ik wel dat ik iets wil of zo, wat er gebeurt en zo... 'k weet niet...

En heeft dat voor jou een naam? Noem je het God of niet of...

Ja wel.... God... 'k weet niet... Ik heb ooit een keer een verhaal gehoord over 'n engel of zo. Ik denk meer dat het dat is.

Oké. En je hebt er wel een beetje steun aan... Je vindt het wel prettig... om te praten...

Ja, echt wel... En vaak gebeuren er dingen ook... (...) Ja... eh... 'k Weet niet wat... of ik dingen gewoon door elkaar haal of... klopt het ook... of klopt het niet? En toen hoorde ik ineens wat ik had gezegd of zo... O, ja ik had dat een keer (lachje), een heel dom voorbeeld hoor, maar ik vond een keer een jongen leuk op vakantie, was al lang geleden, en toen ging ik zeggen... Ja - dat was de laatste dag al - ja, 'ik hoop dat alles goed komt' of zo... Omdat ik met niemand had gepraat... En toen, in ieder geval de volgende dag, was ie weg. Dus ik dacht zo 'dat klopt gewoon niet', weet je wel, wat ik had gezegd. Maar toen dacht ik, ja, ik had gedroomd dat alles goed zou komen, en toen.... Maar als ik liefdesverdriet heb, dan duurt het echt lang voordat ik daar overheen ben, maar daar bij... ehm... dat..., daar was ik na een dag overheen. En dat is hetgene dat goed kwam...

Je was er na een dag overheen?

Ja, na niet eens een dag... Nog minder zelfs...

En dat kwam...

Het klinkt heel raar...

Nou ja... maar het kwam voor jouw gevoel omdat je dat gebeden had, gezegd had?

Ja. Eigenlijk wel, maar dat wist ik dan toen nog niet...

Ja hoe....

Je hebt het een soort gedroomd?

Nee, niet gedroomd, gezegd gewoon... Gezegd gewoon dat het goed zou komen.

En achteraf heb je iets van hé...

Ik had eerst het gevoel dat ik iets anders had gezegd, maar ja je moet altijd op je woorden letten...(lachje)

Maar dit had voor jou iets met dat goddelijke te maken?

Ja, ik denk het wel... Ja, heel raar...

Analyse

In het interviewfragment met Lalita valt op dat haar wijze van bidden mede gevormd is door haar christelijke opvoeding. Althans, dat lijkt een aannemelijke achtergrond van haar uitspraak: *"Als je alleen zou bidden als je iets nodig hebt zou dat niet goed zijn."* Ze dankt in haar gebeden ook voor een fijne dag. Gelijktijdig gaat ze in haar bidden, waarbij ze in geval van tegenslag bidt om moed en kracht, wel een eigen, vrije, zoektocht aan. Als ze haar opa mist, betreft ze die in haar gebeden op zo'n manier dat ze daar zelf een zekere gène bij heeft: *"Het klinkt heel stom."* Ze vertelt in haar gebeden hoe ze over haar opa denkt en hoe ze hem op allerlei manieren probeert te bedanken. Open blijft of ze opa ook zelf aanspreekt in haar gebed.

Wat Emma in het daaropvolgende fragment vertelt, vertoont trekken van spiritueel ontwaken (Kim & Esquivel 2011, p. 756). Het is een voorbeeld van een rituele zoektocht naar het hogere bij tegenslag en verdriet. Zelf niet-gelovig opgevoed, noemt Emma het hogere 'God' (maar misschien is het een engel...) en sluit ze haar ogen tijdens het bidden. Tegelijk spreekt ze meerdere keren over haar bidden met woorden als 'wat ik had gezegd', 'gezegd gewoon', wat doet denken aan een wensvol voor zich uit spreken. Uitspraken als *"of ik dingen gewoon door elkaar haal of... klopt het ook... of klopt het niet?"* en *"ik denk het wel"* – in de slotzin van het interviewfragment – tonen dat ze volop bezig is met het voor zichzelf interpreteren van wat de status van haar bidden is.

Bij Emma valt het zoekende karakter van het bidden op. Ze bevindt zich in een periode waarin ze het bestaan van God of het hogere mogelijk acht. Haar behoefte aan en ervaring met bidden maakt dat haar overtuiging van voorheen aan het wankelen is: *"Vroeger had ik nog wel een hekel aan geloven en zo"*. Ofwel, niet alleen beïnvloeden overtuigingen mogelijke spirituele

ervaringen, maar ook omgekeerd hebben spirituele ervaringen invloed op overtuigingen. Bij Emma valt op dat haar spirituele ervaring en invloed daarvan op haar overtuiging, zich niet voordoet naar aanleiding van een hype of onder groepsdruk. Religie of spiritualiteit is op de groep tijdens het moment van onderzoek geen 'item'. Daarbij geneert Emma zich enigszins voor haar bidden en spreekt ze er met weinigen over: *"Ha, dat weet bijna niemand!"*

Barret (2007, p. 777) vond dat de gebeden van jongvolwassenen veelal cirkelen rond een verzoek aan God om te handelen via sociale of psychologische oorzaken. Anderen spreken hier van twee onderscheiden wijzen van coping: problem-solving coping en emotion-focused coping (Bänzinger, 2007, p. 113). Het gebed van Lalita cirkelt rond het psychologische aspect, of de

Haar behoefte aan en ervaring met bidden maakt dat haar overtuiging van voorheen aan het wankelen is

beïnvloeding van haar emoties. Ze bidt om moed en kracht en brengt opa met dank ter sprake. Dat laatste maakt haar blij. In wat Emma over haar gebed vertelt en hoe ze de verhoring ervan ervaart, komen de sociale en psychologische oorzaken, of beide wijzen van coping, ongedacht bijeen. Ze bidt om Gods handelen in het sociale verkeer (problem-solving) met betrekking tot de jongen op wie ze verliefd is: *"ik hoop dat alles goed komt"*. Ze ervaart de verhoring van datzelfde gebed vervolgens in een psychologisch effect, c.q. de beheersing van haar emoties (emotion-focused), namelijk in het korte liefdesverdriet waarvan sprake is: *"en dat is hetgene dat goed kwam"*.

Met betrekking tot de besproken gebeden, ziet het ritueel repertoire er als volgt uit:

Tabel 2

Ritueel repertoire: Spiritueel geladen rituele praktijken. Gebed.

JONGERE	MATERIËLE ORIËNTATIE	EXTRINSIEKE ORIËNTATIE (HANDELINGSPRAKTIJK)	INTRINSIEKE ORIËNTATIE (OVERTUIGING)	ZELFTRANSCENDENTE ORIËNTATIE
LALITA	nvt	- dankt God voor goede dingen. - bidt God om kracht bij tegenslag. - bidt als ze haar opa mist. - Brengt opa in gebed 'ter sprake'.	- er is een andere werkelijkheid - gelooft in God. - gebed moet aan standaarden voldoen	vorm: gericht op God. ervaring: 'dat maakt mij gewoon blij' (psychologisch aspect /emotion focused). mate: matig
EMMA	nvt	- bidden/voor zich uit zeggen. - ogen sluiten - sterk zoek-karakter	- gelooft in de mogelijkheid van een andere werkelijkheid, c.q. God	vorm: gericht op God/een engel/iets. ervaring: 'daar was ik na een dag overheen. En dat is hetgene dat goed kwam'. Kort liefdesverdriet als gebedsverhoring. (psychologisch aspect/ emotion focused) mate: matig.

Pedagogisch medewerkers

De uitroep van Emma “*Ha, dat weet bijna niemand*”, is een voorbeeld van de schroom die de jongeren hebben om openlijk over deze rituelen te vertellen. Een aantal pedagogisch medewerkers herkennen dit. In wat nu volgt staat het perspectief en handelen van de pedagogisch medewerkers met betrekking tot deze rituelen centraal.

Het ritueel gedrag waarover de jongeren vertellen, verrichten ze vooral als ze alleen zijn. Dit lijkt samen te hangen met de intieme aard van de rituelen waar het hier om gaat, maar ook met het persoonlijk geraakt zijn door tegenslag en verdriet. Daarnaast voelen sommige jongeren zich kwetsbaar over het spirituele karakter van het gedrag. In de terminologie van Goffman (1990) gaat het om een vorm van *backstage behavior*. Backstage behavior is gedrag dat dient om zich voor te bereiden op *frontstage behavior*, of – zoals in dit geval – gedrag waarvoor de jongeren zich terugtrekken omdat ze zich er kwetsbaar bij voelen. De jongeren praten er onder elkaar wel over, maar ‘achter de coulissen’ en met vertrouwelingen.

Het vertrouwelijk karakter van deze rituelen wordt door de pedagogisch medewerkers herkend. In de

onderzoekperiode zijn zeven pedagogisch medewerkers – drie om vier uit beide instellingen – geïnterviewd. Daarnaast gevraagd, zeggen zes van hen te denken dat de jongeren in meerderheid geloven in een vorm van het hogere. Geen van de pedagogisch medewerkers zegt dat feitelijk te weten. Er wordt verwezen naar themagesprekken in de groep over religie, maar

Het ritueel gedrag verrichten ze vooral als ze alleen zijn

ook naar spontaan opkomende en openlijke gesprekken en discussies over religie en geloof. Een pedagogisch medewerker zegt: “*Dan hebben ze het bijvoorbeeld over geesten. Daar kunnen ze uren over praten*”. Een ander wijst erop dat deze openlijke uitingsvormen van aandacht voor religie of geloof zich bij vlagen voordoen. Een van de pedagogisch medewerkers zegt: “*Ik kan het meer noemen als een soort hype*”. Als het gaat om persoonlijke vormen van spiritueel geladen ritueel gedrag, ook bij tegenslag en verdriet, wordt wel herkend dat de jongeren die hebben, maar is daarover weinig bekend. Geen van de zeven geïnterviewde pedagogisch

medewerkers zegt dat zij hier met de jongeren in de persoonlijke mentorgesprekken over spreken. Een van hen zegt expliciet dat hij er niet naar vraagt en geeft daarbij als reden dat hij zelf niet religieus is. Een ander zegt: *“Ja dat zal best. Ik ga er niet op af. Vanuit mezelf probeer ik ze altijd mee te geven om gewoon positief in het leven te staan, wat er ook gebeurt. Ik ben meer van de positieve energie”*.

Over het niet of weinig ter sprake komen van persoonlijke spiritualiteit en spiritueel geladen rituelen, heeft een van de pedagogisch medewerkers een hypothese: *“Maar misschien is het ook wel een parallel proces met het team. Kijk als teamleiding hebben we het er misschien ook wel te weinig over. (...) Daar wordt verder niet over gesproken, van hoe staan we daar zelf in. (...) Ik denk dat het misschien wel door onszelf bepaald wordt in hoeverre we het er wel of niet over hebben. Dat eh is gewoon een hypothese”*.

Analyse

Omdat de besproken rituelen vanwege hun backstage karakter juist in de beslotenheid van mentorgesprekken aan de orde zouden kunnen komen, is het opmerkelijk dat dat bij geen van de geïnterviewde pedagogisch medewerkers het geval is. De medewerkers zelf beginnen er niet over. De interviewfragmenten tonen mogelijke oorzaken hiervan: het onderwerp sluit niet aan bij de attitude van de medewerker of is binnen het team als geheel geen item van reflectie en gesprek. Dit niet ter sprake komen van dit ritueel handelen bij moeite

Van der Laan (2013, p. 35) tegen waarschuwt, kan hier een rol spelen. Het formuleren van smart-doelen voor mentorgesprekken bijvoorbeeld, moet – als daar al sprake van is – gewantrouwd worden.

CONCLUSIE EN AANBEVELING

Zes van de dertien jongeren vertellen op de vraag naar wat zij doen bij tegenslag en verdriet over rituelen met een spirituele dimensie. (in deze bijdrage worden vier daarvan behandeld) De jongeren duiden de door hen gepraktiseerde rituelen en ervaringen positief. De ervaringen waarover zij vertellen bewegen zich van opluchting (*“dan lijkt het net alsof alles afwaait”*), tot een fijn gevoel en blij en opgevrolijkt worden, tot een gerust en goed hart verkrijgen, tot ertegenaan kunnen en energie en kracht krijgen om verder te gaan, tot de ander voelen en door de ander gehoord en geholpen worden, tot een kort liefdesverdriet als vorm van gebedsverhoring. Deze uitkomsten sluiten aan bij onderzoek van Crawford e.a. (2006) en Van Dyke en Elias (2007) waarin spiritualiteit als bron van veerkracht naar voren komt.

Het ritueel handelen van de jongeren is mede afhankelijk van hun overtuigingen ten aanzien van de werkelijkheid (intrinsieke oriëntatie). Voor een van de jongeren geldt dat zij – omgekeerd – haar overtuiging (het niet bestaan van het hogere) heroverweegt op grond van de ervaren werking van haar ritueel handelen (bidden).

De pedagogisch medewerkers zeggen te weten dat de jongeren deze rituelen praktiseren, maar nemen opmerkelijk genoeg geen initiatief om daar met hen over te spreken. De redenen die de pedagogisch medewerkers hiervoor noemen hangen samen met eigen (spirituele) voorkeuren en/of onbekendheid met de thematiek.

Gelet op de door jongeren gewenste individuele aandacht en betrokkenheid voor hun zorgen en spanningen, uitmondend in ‘echt praten’, lijkt proactieve aandacht van de pedagogisch medewerkers hiervoor gewenst. Dit vraagt een ontvankelijke en open luister- en gesprekshouding waaraan specifieke vaardigheden verbonden zijn (Vierwind, 2013). De uitspraken van de pedagogische medewerkers in dit onderzoek

Pedagogisch medewerkers nemen opmerkelijk genoeg geen initiatief om met hen over rituelen te spreken

en tegenslag is ook daarom opmerkelijk, omdat onderzoek aantoonde dat jongeren binnen de residentiële jeugdhulp ‘individuele aandacht voor hun zorgen en spanningen’ belangrijk vinden. Daar horen ‘luisteren, betrokkenheid en ‘echt’ praten bij’ (Van Vlucht & Jong, 2005; Boendermaker, 2013, p. 8; Zie ook: Mulder, 2013). Ook een mogelijk teveel aan doelgerichtheid en protocollering binnen de pedagogische basiszorg, waar

tonen dat het daar met betrekking tot het specifieke terrein van rituelen met een spirituele dimensie aan ontbreekt. Om in de gesprekken met de jongeren hun verhaal werkelijk recht te doen, is het belangrijk dat de pedagogisch medewerkers zich bewust zijn van (de werking van) de eigen levensbeschouwelijke biografie, attitude en daaraan verwante rituele voorkeurstijlen. In een ander verband pleit Harder (2011) ook voor training en supervisie voor pedagogisch medewerkers met betrekking tot het kunnen hanteren van eigen voorkeurstijlen. Het is overigens opmerkelijk dat er nog weinig onderzoek is gedaan naar mentorgesprekken in de residentiële jeugdhulp (Eenshuistra, Harder, Hof, Scherpen, Schievels & Knorth, 2017).

Vervolgonderzoek is wenselijk. Daarmee kan de variëteit van rituelen met een spirituele dimensie waartoe jongeren zich wenden nader worden verkend, en ook de werking die de jongeren daaraan zeggen te ontleenen. Ook het al dan niet afstemmen van de pedagogisch medewerkers op dit ritueel handelen van de jongeren vraagt nader onderzoek. Als de uitkomsten van dit kwalitatieve, explorerende, en in omvang beperkte onderzoek staan voor een bredere werkelijkheid, is professionalisering van pedagogisch medewerkers en het gesprek hierover binnen teams van hulpverleners meer dan nodig.

REFERENTIES

- Baarda, B., Bakker, E. Boullart, E., Fischer, T., Julsing, M., Peters, T., & Van der Velden, T. (2018). *Basisboek Kwalitatief Onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen/Utrecht: Noordhoff Uitgevers.
- Baarda, B., & Van der Hulst, M. (2017). *Basisboek interviewen. Handleiding voor voorbereiden en afnemen van interviews*. Groningen: Noordhoff Uitgevers.
- Barnhill, J. J. (2011). *Giving meaning to grief: The role of rituals and stories in coping with sudden family loss* (PhD thesis University of South Florida). Tampa, Florida: USF.
- Barrett, J. L. (2007). Cognitive science of religion: what is it and why is it? *Religion Compass*, 1(6), 768–786. DOI:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x
- Bänziger, S. (2007). *Still praying strong: an empirical study of the praying practices in a secular society* (PhD thesis Radboud Universiteit). Nijmegen: UB Nijmegen.
- Bell, C. (1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. New York, NY: Oxford University Press.
- Boendermaker, L., Van Rooijen, K., Berg, T., & Bartelink, C. (2013). *Residentiële jeugdzorg: wat werkt?* Utrecht: NJI.
- Bregman, L. (2006). Spirituality: A glowing and useful term in search of a meaning. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 53(1-2), 5-26. DOI:10.2190/40NU-Q4BX-9E9K-R52A
- Burr, B. K., Kuns, J. B., Atkins, L., Bertram, A. G., & Sears, K. (2015). Generation to generation: passing on religious and spiritual beliefs and practices. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 27(2-3), 183-200. DOI:10.1080/15528030.2015.1007544
- Carey, J. (2018). Spiritual, but not religious? On the nature of spirituality and its relation to religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, 83(3), 261-269. DOI:10.1007/s11153-017-9648-8
- Cobb, E., Kor, A., & Miller, L. (2015). Support for adolescent spirituality: Contributions of religious practice and trait mindfulness. *Journal of Religion Health*, 54(3), 862-870. DOI:10.1007/s10943-015-0046-1
- Crawford, E., Wright, M.O. & Masten, A.S. (2006). Resilience and spirituality in youth. In E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 355-370). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Eenshuistra, A., Harder, A. T., Hof, M., Scherpen, M., Schievels, C. M., & Knorth, E. J. (2017). "Je beter voelen". *Ervaringen, behoeften en verbeterpunten van jongeren en medewerkers t.a.v. mentorgesprekken in twee instellingen voor residentiële jeugdhulp*. Groningen: Universiteit van Groningen.
- Feldman, R. S. (2016). *Ontwikkelingspsychologie: Invloeden op de levensloop*. Amsterdam: Pearson.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- Goffman, E. (1990). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Grimes, R. L. (1990). *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory*. Colombia, SC: University of South Carolina Press.

- Grimes, R. L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Harder, A. T. (2011). *The downside up? A study of factors associated with a successful course of treatment for adolescents in secure residential care* (PhD thesis Universiteit van Groningen). Groningen: Universiteit van Groningen.
- Hart, T. (2006). Spiritual experiences and capacities of children and youth. In E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 163-177). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hay, D., Reich, K. H., & Utch, M. (2006). The handbook of spiritual development in childhood and adolescence. In E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 46-59). Thousand Oaks, CA: Sage.
- James, E. (1968). *Spirituality for today*. London: SCM Press.
- Joas, H. (2007). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Joas, H. (2006). *Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften* [lezing], Berlin.
- Kim, S., & Esquivel, G. B. (2011). Adolescent spirituality and resilience: Theory, research, and educational practices. *Psychology in the Schools*, 48(7), 755-765. DOI:10.1002/pits
- Koole, S. L., Meijer, M., & Remmers, C. (2017). Religious rituals as tools for adaptive self-regulation. *Religion, Brain & Behavior*, 7(3), 250-253. DOI:10.1080/2153599X.2016.1156562
- Kuiper, Y. (2008). Debatten en definities. Antropologen en sociologen over religie. In M. ter Laan & G. van der (2013). *De logica van de praktijk*. In E. Knorth & T. Roggen (red.), *Orthopedagogiek en de verantwoorde praktijk* (pp. 19-37). Groningen: Publicaties Stichting Kinderstudies.
- Litonjua, M. D. (2016). Spiritual, but not religious: untangling a seeming paradox. *International review of Modern Sociology*, 42(1), 21-44.
- Loue, S. (2017). *Handbook of religion and spirituality in Social Work Practice and Research*. New York: Springer.
- Mulder, A. (2013). Op zoek naar zingevinggerichte interactie in de jeugdzorg. *Psyche & Geloof*, 25(3), 167-182.
- Principe, W. (1983). Toward defining spirituality. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 12(2), 127-141. DOI:10.1177/000842988301200201
- Prins, M. (2008). Doe-het-niet-of-doe-het-zelf: Religie van jongeren en de gevolgen van individualisering. In C. van Troostwijk, E. van den Berg & L. Oosterveen (Red.), *Buigzame gelovigen: essays over religieuze flexibiliteit* (pp. 84-93). Amsterdam: Boom.
- Quartier, T. (2011). *Die Grenze des Todes: ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*. Berlin: Lit.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmied, G. (2002). *Friedhofsgespräche: Untersuchungen zum "Wohnort der Toten"*. Opladen: Leske & Budrich.
- Schnell, T., & Pali, S. (2013). Pilgrimage today: the meaning-making potential of ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(9), 887-902. DOI:10.1080/13674676.2013.766449
- Softing, G. H., Dyregrov, A., & Dyregrov, K. (2016). Because I'm Also Part of the Family. Children's Participation in Rituals After the Loss of a Parent or Sibling: A Qualitative Study From the Children's Perspective. *Omega – Journal of Death and Dying*, 73(2), 141-158. DOI:10.1177/0030222815575898
- Spradley, J. P. (1980). *Participant observation*. New York/London: Holt, Rinehart and Winston.
- Ter Borg, M.B. (2007). *Niet-institutionele religie in de moderne samenleving*. Oratie Leiden: Faculty of Religious Studies.
- Van der Vlugt, I., & De Jong, I. (2005). *Verkeerde afslag? Eerdere ervaringen met steun en hulp van civielrechtelijk geplaatste jongeren in de JJI. Een praktijkgericht onderzoek*. Utrecht: Transact en Collegio.
- Van Dyke, C. J., & Elias, M. J. (2007). How forgiveness, purpose, and religiosity are related to the mental health and well-being of youth: A review of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(4), 395-415. DOI:10.1080/13674670600841793
- Venbrux, E., Heessels, M., & Bolt, S. (2008). *Rituele creativiteit: actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*. Zoetermeer: Meinema.

- Vierwind, G. (2013). Gespreksethiek. Eerbied voor de ander als basis voor persoonlijke en professionele gespreksvoering. In M. Noordegraaf & G. Vierwind (Red.), *Hulpverlening aan jeugd en gezin. Systeemgericht werken met adolescenten* (pp. 127-140). Bussum: Coutinho.
- Vierwind, G. (2019). *Zin in elke dag. Een onderzoek naar alledaags ritueel handelen van adolescenten in de residentiële jeugdhulp*. Almere: Parthenon.
- Waaijman, K. (2010). *Handboek spiritualiteit: vormen, grondslagen en methoden*. Kampen: Ten Have.

PERSONALIA

Gert Vierwind is docent filosofie/ethiek en onderzoeker bij het Lectoraat Jeugd en Gezin aan de CHE. In 2019 promoveerde hij op *Zin in elke dag. Een onderzoek naar alledaags ritueel handelen van adolescenten in de residentiële jeugdhulp*. Hij is lid van de redactieraad van *Psyche & Geloof*.

Correspondentieadres: gvierwind@hotmail.com