

**ROUSMART EN RITUEEL:  
'N PASTORALE PERSPEKTIEF**

**deur**

**MAGRIETA SUSANNA BOTHE-SMITH**

**'n Onafhanklike studie voorgelê ter vervulling  
van die vereistes vir die graad:**

**PHILOSOPHIAE DOCTOR**

**in die**

**FAKULTEIT TEOLOGIE  
DEPARTEMENT PRAKTIESE TEOLOGIE**

**van die**

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA**

**Studieleier**

**PROF YOLANDA DREYER**

**Mei 2014**

*In Memoriam*

*Fullen de Jager*

*1989-24-07 - 2008-20-08*

*Hendrik Helgaardt Smith*

*1962-04-12 - 2009-20-01*

## SUMMARY

### GRIEF AND RITUAL: A PASTORAL PERSPECTIVE

This study was undertaken with the aim to investigate the value of ritual for pastoral care, with a specific focus on loss – mainly the loss of a loved one because of death.

Ritual is approached from a variety of perspectives in order to build a foundation for an understanding of the origins, functions and purposes of ritual. From this understanding of ritual, the effectiveness of ritual in the practice of pastoral care with the grieving is explored. Not only knowledge of ritual, but also the effect of death on those who are left behind and the process of grieving should be understood before the role of ritual in grief care can be investigated. The pastoral caregiver plays a guiding role in the practice of rituals in grief care. The bereaved should always be the main actor and the ritual should be planned in consultation with the person for whose benefit it is applied and performed.

A lack of knowledge concerning the effect of death on people and systems as well as the process of grieving, can lead to people – pastoral caregivers and family, friends and colleagues who form the support system of those in the grief process – doing more harm than good, even though they meant well. Knowledge and an understanding of the process of grieving can enhance the support offered both by pastoral caregivers and by support systems. Since grief work cannot be done in isolation, this study emphasizes the involvement of the supporting group or community of the bereaved. Pastors and the faith community supporting the grieving persons should also beware of and actively oppose damaging theologies with regard to death.

This study prefers ‘grief tasks’ that are to be completed, to ‘phases of grief’ through which the person goes, since the latter implies *passivity* on the side of the bereaved – something that ‘happens to’ them. ‘Grief tasks’, on the other hand, implies an *active* involvement in working through grief towards a desired outcome and a new

future that does not exclude the deceased from the narrative of the lives of the living, but includes it in a way that accepts the death and supplements the new life narrative with memories of the deceased. Rituals of remembrance are pivotal since remembering in a healthy way has healing power for those who grieve.

Ritual is found to be a very useful resource in pastoral care with the grieving and bereaved. A cognitive approach to healing is not sufficient. A cognitive-emotive approach is more appropriate, since it involves both mind and emotions. Ritual contributes a further aspect and speaks to a person's whole being. Ritual can reach beyond words because it is symbolically laden and requires the active participation and performance of the bereaved. When grieving persons make the decision to deal with their loss actively, they will likely reach the desired outcome sooner and more effectively than would otherwise have been the case.

**KEY TERMS:**

Death; ritual; narrative; grief; funeral; imagination; memory; remembrance; healing; pastoral care.



## BEDANKINGS

12 jaar gelede het ek met groot, blink oë by die Teologie Fakulteit van die Universiteit van Pretoria ingestap. Ek het geen idee gehad van die pad wat ek sou stap om uit te kom hier waar ek vandag is nie, intendeel, dit was glad nie eers deel van my plan vir my toekoms nie. Langs die pad van die laaste 12 jaar het die Here my 'n flits in die hand gestop om 'n lig te skyn daar waar dit vir almal te donker is om te sien en my die gawes gegee om dit vreesloos te kan doen. Die dood vernietig daagliks die lewens van geliefdes wat agterbly, die oorlewendes, hoofsaaklik omdat ons as samelewing hierdie vrees vir die dood handhaaf. Juis daarom wil ek my eerste bedanking rig aan die 7 persone wat hulle verhale van verlies nie net met my gedeel het nie, maar bereid was om tyd te vat en weer in detail deur daardie pynvolle verhale te leef, sodat dit dalk 'n verskil kan maak in die lewens van ander wat dalk dieselfde mag deurgaen.

Vir Sonja Smith van die Sonja Smith Begrafnisgroep vir die besondere deur wat jy in my lewe oopgemaak het en vir die 'moontlikheid van praktyk' wat jy elke dag die 'werklikheid van praktyk' maak met die mense wat oor jou drempel tree. Jy het my die vertrouwe gegee dat hierdie teorie en droom van my baie nader aan 'n werklikheid is as net 'n blote moontlikheid.

Antonette Heÿdenrych... ek het nie woorde om genoeg dankie te sê vir jou nie!! Dankie vir die hengse draai wat jy uit jou pad uitgegaan het om my te help toe ek midde in 'n akademiese krisis was. Ek weet jy dink jou bydrae was dalk nie besonder van aard nie, maar jy het gered toe ek gedink het daar kan nie meer gered word nie.

My ouers wat gebuk gegaan het onder my frustrasie met hulle aanmoediging. Dankie dat julle nooit opgehou vra het hoe gaan dit met my werk nie. Dankie dat julle my nooit ophou herinner het dat ek moet gaan sit en werk nie. Dankie dat julle aanmoediging oneindigend was, selfs toe ek dit nie wou hê nie. Dankie dat elke woord in liefde gespreek is en dat my frustrasies met genade ontvang is en soos water van 'n eend se rug afgespoel het, omdat julle my verstaan.

Ek sal my promotor, Professor Yolanda Dreyer, ewig dankbaar wees vir die elke bietjie wysheid, geduld en genade oor die laaste 3 en 'n half jaar. Prof het my op die ou einde geleer om aan die diep kant te swem. Nou en dan het ek nog vlerkies nodig om kop bo water te hou, maar dan is Prof daar om te help, selfs op die mees verregaande tye, soos laat op 'n Vrydagaand! Ek kan maar net hoop om eendag in Prof se voetspore te volg. Dankie dat Prof my as student aangeneem het, selfs nadat Prof geweet het hoe my 'proses' werk en dat Prof dit vir my moontlik gemaak het om hierdie werkstuk te voltooi.

Laastens wil ek dankie sê vir my man. Ek het nie die adjektief om te beskryf wat jou ondersteuning vir my beteken het nie. Dankie dat jy nie geskrik het vir die Santie wat uitgekrom het wanneer ek pens en pootjies in hierdie werkstuk in verdwyn het nie. Dankie vir al die koffie aandra, al die skottelgoed was, elke keer wat jy gesê het alles gaan 'ok' wees as ek op die punt was om moed op te gee. Dankie dat jy nooit moed opgee het op my nie en elke laaste oomblik van hierdie pad in my bly glo het.

## VERKLARING VAN OORSPRONKLIKE WERK

Hiermee verklaar ek, Magrieta Susanna Bothe-Smith (studentenommer 23060655) dat *'Rousmart en ritueel: 'n Pastorale perspektief'* my eie, oorspronlike werk is en dat alle bronne wat gebruik of aangehaal is, aangedui is en die nodige erkenning ontvang in die volledige bibliografie.

---

HANDTEKENING  
MS Bothe-Smith

---

DATUM

## Inhoudsopgawe

### Hoofstuk 1

#### Verlies, pastoraat en ritueel

1.1	Inleiding .....	1
1.2	Probleemstelling .....	2
1.3	Literatuuroorsig en navorsingsleemte .....	4
1.4	Metodologie .....	6
1.5	Program van ondersoek .....	11

### Hoofstuk 2

#### Ritueel en religie

2.1	Inleiding .....	15
2.2	Ritueel in jagter- en stamgemeenskappe .....	15
2.3	Die ontwikkeling van ritueelteorieë .....	16
2.3.1	Inleiding .....	16
2.3.2	Vroeë teorieë .....	17
2.3.3	Mite en ritueel skool .....	18
2.3.4	Fenomenologie van godsdiens .....	19
2.3.5	Die psigo-analitiese benadering .....	20
2.3.6	Vroeë teorieë van sosiale solidariteit .....	23
2.3.7	Funksionalisme .....	23
2.3.8	Neo-funksionalistiese sisteemanalise .....	25
2.3.9	Strukturalisme .....	27
2.4	Dialektiek en wisselwerking .....	31
2.5	Kategorieë van ritueel .....	34

### Hoofstuk 3

#### Psigologiese perspektiewe op ritueel

3.1	Inleiding .....	36
3.2	Die verhouding tussen psigologie en ritueel .....	38
3.3	Freudiaanse psigo-analitiese perspektiewe op ritueel .....	42
3.4	Verbeelding en ritueel .....	46

## Hoofstuk 4

### Dood en die proses van rou

4.1	Inleiding .....	49
4.2	Die krisis van verlies .....	50
4.2.1	Die ervaring van krisis .....	50
4.2.2	Krisispastoraat en ritueel .....	52
4.3	Reaksies op dood .....	53
4.3.1	Inleiding .....	53
4.3.2	Die effek van die dood .....	55
4.3.3	Die vrees vir die dood .....	56
4.3.4	Die emosionele effek van dood en rou .....	57
4.4	Die proses van rou .....	61
4.4.1	Inleiding .....	61
4.4.2	Omgaan met verlies .....	63
4.4.3	Die verloop van die rouproses .....	67
4.4.4	Die ontkenning van die dood .....	68
4.4.5	Die invloed van herinneringe en verbeelding .....	68
4.4.6	Die suksesvolle uitkoms van die proses van rou .....	70
4.4.7	Die pad vorentoe en moontlike aanpassingsprobleme .....	71
4.5	Modelle van die rouproses .....	73
4.5.1	Inleiding .....	73
4.5.2	Die model van Elisabeth Kübler-Ross (1969) .....	73
4.5.3	Die model van John Bowlby (1980) .....	74
4.5.4	Die model van Therese A Rando (1988) .....	74
4.5.5	Die model van William Worden (2001) .....	75
4.5.6	Die model van Braam Klopper (2009) .....	75
4.6	'n Eklektiese model .....	76
4.6.1	John Bowlby se <i>attachment theory</i> .....	76
4.6.2	Bowlby se vier fases en Klopper se vyf routake .....	79
4.7	Gekompliseerde rou .....	85
4.8	Sosiale ondersteuning .....	88
4.8.1	Inleiding .....	88
4.8.2	Publieke en private aspekte van rou .....	88

4.8.3	Probleme ten opsigte van sosiale ondersteuning .....	91
4.9	Opsomming .....	91

## Hoofstuk 5

### Ritueel en simbool

5.1	Die begrip 'ritueel' .....	93
5.2	Simbool en ritueel .....	99
5.3	Kenmerke van ritueel .....	101
5.3.1	Ritueel as sinneloos .....	101
5.3.2	Ritueel as magsuitoefening .....	102
5.3.3	Ritueel as gereguleerde en formele handeling .....	102
5.3.4	Ritueel as performatief .....	105
5.3.5	Ritueel as sosiale legitimering .....	108
5.3.6	Tipes ritueel .....	109
5.3.7	Ritueel as herhalende handeling .....	111
5.4	Ritueel en rousmartpastoraat .....	112
5.5	'n Uitgangspunt vir ritueel in rousmartpastoraat .....	114
5.5.1	Vormlikheid en herhaling .....	116
5.5.2	Ritueel is interaktief .....	118
5.5.3	Ritueel as voorgeskrewe of beplande handeling .....	119
5.5.4	Simboliese betekenis van ritueel .....	122
5.5.5	Effektiwiteit .....	123
5.5.6	Ritueel as uitsonderlike geleentheid .....	123
5.5.7	Ritueel as versimboliseerde werklikheid .....	124
5.6	Kritiese refleksie op benaderings en modelle .....	125

## Hoofstuk 6

### Die funksie van ritueel in rousmartpastoraat

6.1	Inleiding .....	128
6.2	Ritueel en pastoraat .....	133
6.2.1	Pastoraat as versorging .....	133
6.2.2	Effektiewe pastoraat .....	134
6.2.3	Die skep van ritueel .....	136

6.2.4	Moontlike komplikasies .....	137
6.3	Pastoraatstyle .....	139
6.3.1	Inleiding .....	139
6.3.2	Die rol van metafore in pastoraat .....	140
6.3.3	Metafore vir pastorale style .....	140
6.4	Deelname aan ritueel .....	145
6.5	Die rol van kultuur .....	146
6.6	Ritueel en rou .....	147
6.7	Die begrafnis .....	148
6.8	Ritueel en heling .....	150
6.8.1	Gebed en meditasie .....	150
6.8.2	Afstand .....	150
6.8.3	Beswying en hipnose .....	151
6.8.4	Kognitiewe herstrukturering .....	151
6.8.5	Ritueel in groepsverband .....	152
6.8.6	Goddelike genesings rituele .....	153
6.8.7	Riglyne vir terapeutiese rituele .....	154
6.9	Tipes ritueel .....	156
6.10	Die funksie van ritueel .....	157
6.10.1	Inleiding .....	157
6.10.2	Versterking van die groep .....	159
6.10.3	Psigiese funksies .....	159
6.11	Die doel van ritueel .....	163
6.12	Die drempelsituasie en ritueel .....	168
6.13	Die genesende effek van ritueel .....	170
6.14	Verhaal, verbeelding en geheue .....	174
6.15	Pastoraat en verhale – die narratiewe benadering .....	179
6.15.1	Inleiding .....	179
6.15.2	Verhale .....	181
6.15.3	Die soeke na 'n unieke uitkoms .....	182
6.16	Méér as woorde .....	183
6.16.1	Die belang van verhaal .....	183
6.16.2	Verhaal alleen is onvoldoende .....	184
6.16.3	Verhaal en ervaring .....	185

6.17	Effek en effektiwiteit .....	187
------	------------------------------	-----

## Hoofstuk 7

### Sewe verhale van rou

7.1	Metodologie .....	189
7.2	Nicola Weston: Miskraam (Kind) .....	190
7.2.1	Die verhaal van verlies .....	190
7.2.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	193
7.2.3	Nicola se rituele .....	193
7.2.4	Die oorsprong van die rituele .....	194
7.2.5	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .....	194
7.2.6	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	194
7.2.7	Prosessering van data .....	195
7.3	Monique Marais: Motorongeluk (Suster) .....	197
7.3.1	Die verhaal van verlies .....	197
7.3.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	200
7.3.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	200
7.3.4	Monique se rituele .....	201
7.3.5	Die oorsprong van die rituele .....	202
7.3.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .....	202
7.3.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	203
7.3.8	Prosessering van data .....	203
7.4	Anton en Marie van Greunen: 'n Vierwielmotorfietsongeluk (Kind) .....	205
7.4.1	Anton van Greunen .....	205
7.4.1.1	Die verhaal van verlies .....	205
7.4.1.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	206
7.4.1.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	206
7.4.1.4	Anton se rituele .....	207
7.4.1.5	Die oorsprong van die rituele .....	207
7.4.1.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .....	207
7.4.1.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	210
7.4.1.8	Prosessering van data .....	210
7.4.2	Marie van Greunen .....	212



7.4.2.1	Die verhaal van verlies .....	212
7.4.2.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	212
7.4.2.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	213
7.4.2.4	Marie se rituele .....	213
7.4.2.5	Die oorsprong van die rituele .....	214
7.4.2.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .	215
7.4.2.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	215
7.4.2.8	Prosessering van data .....	216
7.4.3	Gesamentlike bevindings .....	216
7.5	Hanno Verster: Alkoholverslawing (Pa) .....	217
7.5.1	Die verhaal van verlies .....	217
7.5.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	218
7.5.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	219
7.5.4	Hanno se rituele .....	219
7.5.5	Die oorsprong van die rituele .....	221
7.5.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .	221
7.5.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	221
7.5.8	Prosessering van data .....	222
7.6	Engela van Blerck: Kanker (Eggenoot) .....	223
7.6.1	Die verhaal van verlies .....	223
7.6.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	223
7.6.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	223
7.6.4	Engela se rituele .....	224
7.6.5	Die oorsprong van die rituele .....	224
7.6.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .	224
7.6.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	224
7.6.8	Prosessering van data .....	225
7.7	Marlise Benadé: Kanker (Kind).....	225
7.7.1	Die verhaal van verlies .....	225
7.7.2	Die ervaring van die begrafniserediens .....	228
7.7.3	Rituele aspekte van die begrafniserediens .....	228
7.7.4	Marlise se rituele .....	228
7.7.5	Die oorsprong van die rituele .....	230
7.7.6	Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap .	231

7.7.7	Die waarde van ritueel in die proses van rou .....	231
7.7.8	Prosessering van data .....	231
7.8	'n Slotperspektief .....	232

## **Hoofstuk 8**

### **Bevindinge**

8.1	Die bruikbaarheid van ritueel .....	233
8.2	Die begrafniserediens – 'n geleentheid .....	235
8.3	Die ritualisering van herinnering .....	236
8.4	Ritueel, narratief en verbeelding in die pastoraat .....	239
8.5	Ritueel vir die rouproses .....	242
8.6	Om die dood te oorleef .....	246
<b>9.</b>	<b>Bibliografie</b> .....	<b>249</b>

# HOOFSTUK 1

## VERLIES, PASTORAAT EN RITUEEL

### 1.1 Inleiding

In 'n onlangse ondersoek oor die rol van die begrafniserediens in die rouproses, het die rol van ritueel in die algemeen in die rouproses my belangstelling gewek. Die resultaat van die ondersoek dui daarop dat ritueel as sodanig, van groter waarde kan wees as hoe dit tans in die rouproses benut word. Die begrafniserediens dien 'n doel, nie net vir die familie wat rou nie, maar ook vir die gemeenskap wat hulle op die weg na heling ondersteun. 'n Begrafnis bevestig die realiteit van die dood, konfronteer die naasbestaendes met hulle teenstrydige vrae en emosies en daag hulle uit om daaraan erkenning en uitdrukking te gee. Ritueel het die potensiaal om 'n simboliese, veilige ruimte te bied vir daardie gevoelens – 'n veilige plek om dit te ervaar, uit te druk en uit te leef. Die rouproses is 'n baie individuele gebeurde. Niemand ervaar die dood en die daarop volgende emosies presies eenders nie. Die vraag waarop hierdie studie wil ingaan, is of ritueel nie 'n groter rol te speel het in die proses van die verwerking van verlies as net die tradisionele rituele soos byvoorbeeld 'n begrafnis nie. Hierdie studie wil ondersoek of die rol wat ritueel tans ten opsigte van die proses van rou speel, 'n verarmde rol is en daar ruimte behoort te wees vir die uitbreiding daarvan. Die studie wil ondersoek hoe ritueel op 'n kreatiewe en verrykende manier gebruik kan word op die pad na heelwording nadat 'n ingrypende verlies gely is.

Binne die konteks van Westerse kulture in Suid-Afrika en spesifiek die Afrikaanse kultuur wat die konteks van hierdie ondersoek is, word daar in die omgang gewoonlik nie veel oor ritueel gepraat nie en sommige mense heg selfs negatiewe konnotasies aan die woord 'ritueel' omdat hulle meen dat dit verband hou met die okkulte. Hierdie studie sal rituele handeling wat gewone mense uitvoer in hulle verwerking van rouSMART ondersoek om vas te stel of en hoe dit kan bydra tot die afhandeling van rouTAK en die proses van genesing. Die tipe ritueel wat ondersoek word, is dié wat gerig is op genesing en afsluiting (*closure*) en kan nie herlei word tot die sfeer van die magiese in religieuse ervaring nie. Dit gaan oor rituele handeling wat daartoe

kan bydra dat onder andere denkpatrone aangepas word sodat mense kan vorder op die weg na genesing.

## 1.2 Probleemstelling

In Westerse samelewings word die gebruik van ritueel tans hoofsaaklik gevind in 'n godsdienstige milieu. Hierdie rituele is uiterlik sigbaar, word as ritueel aangebied en benoem en mense maak dit op bewuste vlak mee. Daar is egter ook onbewustelik ritueel in mense lewens teenwoordig. 'n Voorbeeld daarvan is mense se oggendroetine. Dit is meer as net 'n gewoonte. Dit is 'n ritueel, want daarsonder sou die dag uit pas voel. Wanneer mense die rouproses moeilik of problematies vind, is die oplossing in Westerse kulture om raad en heling te soek in sielkundige behandeling of pastorale gesprekke. Hierdie studie fokus spesifiek op die pastorale gesprek in die konteks van roumart en ondersoek of en hoe ritueel die helingsproses kan aanhelp en verryk.

Pastors het uit die aard van hulle beroep indringend te make met dood en ander vorme van verlies soos gebroke verhoudings en egskeiding. Verlies bring mee dat daar 'n verskuiwing in die bestaansrealiteit van die individu moet kom. Afhangende van die intensiteit van die verlies, is dit dikwels baie moeilik vir mense om by hierdie nuwe realiteit aan te pas, veral as dit 'n ondenkbare en ongewenste verandering in hulle lewe veroorsaak het. Die persoon se ou identiteit verbrokkel en een van die belangrikste routake is die ontwikkeling van 'n nuwe identiteit. Dit is 'n moeisame en tydsame proses. Pastorale hulp draai grootliks om woorde – gesprekke, gebede en God se Woord. Hierdie studie wil 'n moontlik verrykende hulpmiddel tot pastoraat ondersoek, naamlik ritueel. Deur middel van ritueel kan toegang verkry word tot meer as die kognitief-verbale aspekte van menswees om tot 'n dieper vlak van genesing deur te dring. Indien pastoraat en ritueel hand aan hand gaan in die proses van heelwording, kan meer effektiewe resultate bereik word in die genesingsproses na 'n ingrypende verlies.

Ritueel is nie in Westerse samelewings so 'n vertroude of vanselfsprekende komponent as wat die geval is in baie ander kulture, soos byvoorbeeld Afrika-kulture nie. Ritueel word byvoorbeeld soms geassosieer met okkultiese bedrywighede en

het dan 'n negatiewe konnotasie. Dit kan lei tot 'n weersin en selfs vrees vir die aanwending daarvan. In die hedendaagse pastoraat is die gebruik van ritueel taamlik beperk. Die belangstelling in ritueel, nie alleen op sosiologiese vlak nie, maar ook hoe dit bruikbaar gemaak kan word vir die pastoraat, is wel besig om toe te neem in Europa en Amerika, soos gesien kan word in die werk van Corja Menken-Bekius (1998; 2001; 2007), Pamela Cooper-White (2011) en David Hogue (2003). Hierdie belangstelling is ook besig om oor te spoel na die homiletiek.

Indien ritueel vrugbaar in die pastoraat met mense in die proses van rou aangewend wil word, sal die moontlikhede uitgebrei moet word. Omdat elke persoon verlies op 'n unieke manier ervaar, kan daar nie net een spesifieke ritueel vir elke tipe van verlies wees nie. In die ontwerp van gepaste rituele in die pastoraat sal individue se siening van godsdiens, hulle Godsbeeld, persoonlikheid en intelligensievlak in ag geneem moet word. Waar ritueel wel voorkom, is dit gewoonlik beperk tot die godsdienstige konteks, naamlik veral in eredienste. 'n Funksionele en effektiewe benadering tot ritueel in die pastoraat is nog nie na behore ontwikkel en in gebruik nie. 'n Verdere probleem is die ongemak wat sommige pastors ervaar met die gebruik van ritueel. Veral ten opsigte van dood is onervare pastors dikwels buite hulle vaarwater en is nie in staat om op 'n kreatiewe wyse met die gebruik van ritueel in die helingsproses om te gaan nie. Dit kan moontlik toegeskryf word aan 'n leemte in die pastoraatopleiding en ook 'n gebrek aan ervaring ten opsigte van die begeleiding van mense deur die rouproses. Meer ervare pastors wat reeds heelwat met die rouproses te make gehad het aan die ander kant, maak ritueel dikwels af as onnodig of vreemd. In die Afrikaanssprekende konteks kan dit moontlik toegeskryf word aan die kultuur waarin hulle grootgeword het en wat die grootste deel van hulle bediening gevorm het.

Die studie het ten doel om die rol en genesende potensiaal van ritueel in die proses van rou te ondersoek. Dit sal dus eerstens nodig wees om die fenomeen van ritueel te verstaan. Daarna sal die ondersoek fokus op hoe die tradisionele vorm van rouSMARTpastoraat verryk kan word deur ritueel en hoe ritueel dan optimaal diensbaar kan wees vir die rou- en heelwordingsproses.

In die moderne en moderne gesekulariseerde Westerse wêreld het ritueel in 'n groot mate seggingskrag verloor Ter Borg (2008:46-47) stel dit soos volg: 'Mense het nie meer waardering vir tradisionele rituele nie en kerke word dikwels beskuldig van "dooie ritueel". Soos wat die invloed van die tradisionele kerk kwyn, so ook die tradisionele rituele.' Spontane rituele kom egter volgens Ter Borg (2008:46-47) nog wel voor, veral met groot rampe en verandering, sowel op sosiale as private vlak, waar rituele gebruik word om mense te help om die nuwe situasie te definieer. Dit hou verband met oorgangsrites of *rites de passage*, soos geïdentifiseer en uitgewerk deur die antropoloog, Arnold van Gennep ([1960]1965).

### 1.3 Literatuuroorsig en navorsingsleemte

Die insigte van verskeie dissiplines word in hierdie studie benut. Onderzoek na ritueel is reeds uitvoerig gedoen in die dissiplines van die sosiologie en die antropologie. Op hierdie gebied is veral vir hierdie studie die werk van Catherine Bell (1997; 2007) ter sake. Sy bied 'n sistematiese beskrywing van ritueelteorieë en gee 'n omvattende historiese oorsig oor die ontwikkeling van antropologiese ondersoek. Daarmee saam sal die klassieke werke van Arnold van Gennep ([1960]1965) en Victor Turner (1967; 1969; 1982; 1990) benut word. Van Gennep ([1960]1965) se model van verwydering, oorgang en inlywing, toon aan dat alle rituele in 'n mate met die een of ander vorm van oorgang te doen het. Wanneer 'n spesifieke situasie verander, kom daar eers *afstand* tussen die persoon en die oorspronklike situasie, daarna volg 'n tydperk van *oorgang* na en aanpassing by die nuwe situasie, en uiteindelik vind *inlywing* plaas in die nuwe situasie wat nou die nuwe werklikheid word. Turner (1969) het voortgebou op van Gennep ([1960]1965) se werk met sy model van struktuur en anti-struktuur. Vir Turner gaan dit dus om twee fases en nie drie nie. Struktuur is die normale gang van die lewe sonder versteurings of ontwrigting. In die geval van 'n krisis of ontwrigting word die persoon verskuif na 'n wêreld van anti-struktuur. Vanuit struktuur word beweeg na anti-struktuur en daarna weer terug na struktuur.

Beduidende bydraes vanuit 'n psigologiese perspektief op ritueel en die terapeutiese waarde daarvan is onder andere deur Susan Sered en Linda Barnes (2007) gemaak. Hulle stel verskillende metodes vir die toepassing van ritueel as terapeutiese

instrument voor. Die werk van David Hogue (2003) vanuit 'n neuropsigologiese perspektief word ter aanvulling daarvan gebruik. Hy verduidelik wat fisies in die brein gebeur wanneer rituele handeling uitgevoer word.

In die ondersoek na die proses van rou bied die klassieke werk van Elisabeth Kübler-Ross (1969), asook die werk van John Bowlby (1980), Therese A Rando (1988), William Worden (2001) en Braam Klopper (2009) bruikbare modelle vir die verloop van die proses van rou. Hierdie vyf modelle bevat ooreenkomste en verskille, maar is dit met mekaar eens dat daar nie 'n vasgestelde volgorde of tydperk aan rou gekoppel kan word nie. Hulle kom ook ooreen ten opsigte van die gewenste uitkoms wat bereik behoort te word indien 'n persoon suksesvol deur die proses werk om 'n nuwe toekomsgerigte lewe te lei en 'n positiewe toekomsverhaal en 'n nuwe identiteit te konstrueer.

Ten opsigte van die rol van ritueel in die pastoraat word in hierdie studie sterk gesteun op die insigte van Corja Menken-Bekius (1999; 2001; 2007) en David Hogue (2003). Die bydrae van hierdie studie fokus op die rol van ritueel in die pastoraat, veral met betrekking tot verlies en die proses van rou. Daar word spesifiek ondersoek ingestel na die rol van effektiewe ritueel in die heelwordingsproses van mense wat 'n verlies gely het.

Die ondersoek na simboliese sisteme is redelik gekompliseerd omdat sulke sisteme nie 'objektief' bestudeer kan word nie. Betekenistoekenning is 'n besonder subjektiewe aangeleentheid. Mense beleef en ervaar hulle wêreld deur simboliese lense waarvan hulle nie altyd eens bewus is nie. Dus is simbole en die invloed wat dit uitoefen moeilik om noukeurig te beskryf (kyk Kertzer 1988:7-10). Mense poog om hulle werklikheid te verstaan sodat hulle hulle plek in die wêreld kan begryp en kan weet watter gedrag aanvaarbaar sal wees vir hulle sosiale omgewing. In hierdie poging om 'n greep op die realiteit te kry, kan die tydloosheid van ritueel 'n stabiliserende en gerusstellende effek hê.

## 1.4 Metodologie

Om die *fenomeen van ritueel* te begryp sal daar eerstens ondersoek ingestel word na die verskillende aspekte van ritueel vanuit sosio-antropologiese perspektief. Tersaaklike ritueelteorieë sal bespreek word. Dit sluit benaderings in soos die van die vroeë teorieë; die mite en ritueel skool; die fenomenologie van godsdiens; die psigo-analitiese benadering; vroeë teorieë van sosiale solidariteit; funksionalisme; neo-funksionalistiese stelsel analise; en strukturalisme. Vir die doeleindes van hierdie studie word die klem geplaas op die ritueelteorie van strukturalisme. Vanuit hierdie teorie is die model van Arnold van Gennep ([1960]1965) ontwikkel en daarop het Victor Turner (1969) gebou om sy struktuur en anti-struktuur dialektiek te ontwikkel. Turner (1969) het Arnold van Gennep ([1960]1965) se drie-stap model vir ritueel, naamlik *verwydering*, *oorgang* en *inlywing*, aangepas en sy eie model daarop geskoei. Turner se model vir ritueel belig die relasie tussen 'struktuur' en 'anti-struktuur', waar struktuur dui op die normale gang van lewe wat sterk gestruktureerd is en anti-struktuur op wat plaasvind wanneer 'n persoon 'n groot verandering of krisis ervaar. Turner (1969) sluit albei die elemente van 'oorgang' en 'inlywing' in Van Gennep se model by anti-struktuur in. Anti-struktuur bevat ook 'n onder-afdeling, naamlik *communitas*. Dit dui op die betrokkenheid van die gemeenskap wat die individu weer vanuit anti-struktuur teruglei na struktuur, hoewel die struktuur ná die anti-struktuur verskil van dié voor die anti-struktuur as gevolg van die transformasie wat die individu ondergaan het in die anti-struktuur met die hulp van *communitas*. Die jongste navorsing van David Hogue sluit dan ook hierby aan en werp lig op die invloed van ritueel op die mens se breinfunksies.

Turner (1969) se model van *die rituele proses* kan nuttig gebruik word om lig te werp op die verhouding tussen teologie, pastoraat en ritueel. Dit dien om hierdie studie se benadering tot dood en verlies soos dit ervaar en hanteer word in die Christelike geloofsgemeenskap te verbreed met behulp van antropologiese kategorieë. Hierdie insigte voorsien 'n ryker raamwerk vir die vervulling van die behoeftes van persone in die proses van rou. 'n Streng psigologiese benadering vervul byvoorbeeld nie die teologiese behoeftes nie, terwyl 'n uitsluitlik teologiese benadering nie die psigologiese behoeftes van naasbestandes kan vervul nie. Turner (1969) se model



plaas ritueel in die groter menslike konteks en beperk dit nie tot psigologie of ekklesiologie nie.

In Turner (1969) se denke ten opsigte van struktuur en anti-struktuur, funksioneer die samelewing normaalweg in die strukturele modus. Die interaksie tussen mense word gereguleer deur byvoorbeeld reëls, gebruike, tradisies, norme, status en wette. So word orde gehandhaaf. Stres word hierdeur verminder omdat elke besluit wat geneem word nie noodwendig eers oorweeg hoef te word voordat dit uitgevoer word nie. Die gebruike en tradisies waaraan mense gewoon is, bepaal reeds hoe dinge sal verloop.

Soms gebeur daar egter wel dinge wat buite die gewone grense van die gestruktureerde bestaan val, byvoorbeeld wanneer 'n geliefde onverwags te sterwe kom of 'n intieme verhouding tot 'n einde kom. Dan word die gewone alledaagse gestruktureerde maniere van doen, opgeskort. Wanneer 'n individu te staan kom voor so 'n situasie, is dit nodig dat daar 'n tydperk verloop waarin die persoon die drastiese verandering in sy of haar lewe kan leer aanvaar. Dit geld nie net vir die individu nie, maar ook die hele gemeenskap wat daardeur geraak word. Hierdie tydperk van gewoon raak, die leer om daarmee saam te leef en die proses van aanvaarding word gekenmerk deur rituele wat die funksie vervul om die feit van verandering wat gekom het vir die individu en die gemeenskap tuis te bring as 'n onomstootlike werklikheid en om te help met die proses van aanvaarding. Gedurende hierdie tydperk van anti-struktuur is die individu in 'n niemandsland, 'n tussenin plek, tussen die vorige status en die volgende.

Die rol wat *communitas* speel, maak deel uit van die fase van anti-struktuur. In *communitas* word mense saamgebind deur 'n oorweldigende ervaring van liminaliteit. In die geval van verlies is mense rou en seer. Hulle is dikwels eerliker as wat hulle te midde van die gewone gestruktureerde gang van sake sou wees. Hulle is meer 'menslik' en meer emosioneel. Die belangrikheid van die dialektiese element tussen struktuur en *communitas* is dat, hoewel struktuur die meer wenslike toestand is om in te bestaan, mense wat 'n verlies gely het eers deur die liminale fase móét gaan voordat hulle aan die anderkant kan uitkom en weer gestruktureerd kan lewe. Turner (1969:129) beklemtoon die belangrikheid van hierdie fase en waarsku teen

uitwasse indien mense probeer om anti-struktuur te vermy en dit te verplaas met 'n 'ongesonde' vorm van struktuur:

Hier is dialektiek, want die onmiddelikheid van *communitas* baan die weg vir die middelikhed van struktuur. In *rites de passage*, word mense vrygestel van struktuur, ervaar dit in *communitas*, om dan weer vernuwe deur hulle ervaring van *communitas* na struktuur terug te keer. Dit is onteenseglik so dat geen samelewing kan funksioneer sonder hierdie dialektiek nie. Die oorbeklemtoning van struktuur kan lei tot psigologiese manifestasies van *communitas* buite of teen 'die wet' In sekere godsdienstige of politieke bewegings (die gelykmakende tipe) kan oorbeklemtoning van *communitas* spoedig gevolg word deur despotisme, oorburokatisering of ander modi van strukturele verstarring.

Hierdie oorburokatisering word gedeeltelik veroorsaak deur 'n buitengewone toename in gerasionaliseerde mites in 'n samelewing (Meyer & Scott 1992:28). In die lewe van die Christelike geloofsgemeenskap, in die konteks van verlies, kan Turner (1969) se rituele proses soos volg toegepas word:

- teologie/kerk as struktuur;
- rituele as ervaring van liminaliteit;
- pastorale sorg as uitdrukking van *communitas*.

Die feit dat daar reeds rituele ten opsigte van dood bestaan in die Christelike geloofsgemeenskap, is 'n aanduiding van die besef dat daar nie op 'n bevredigende wyse omgegaan kan word met verlies indien daar net op struktuur gesteun word nie. Liminaliteit moet in rituele vorm erken word. In die pastoraat behoort daar groter erkenning gegee te word aan en ruimte geskep te word vir die toestand van liminaliteit waarin naasbestaendes verkeer nadat 'n geliefde gesterf het, as wat tans meestal die geval is. Die begrafnis bied wel die geleentheid vir praktiese ondersteuning in die rouproses deur ritueel. By die begrafniserediens word die

Christelike hoop verkondig en die liggaam van die oorledene seremonieel begrawe of veras. Die gemeenskap is teenwoordig om erkenning te gee aan die verlies en aan die statusverandering van die persone wat rou. Hierdie fase van die rituele proses voorsien 'n gestruktureerde uitdrukking van die reis deur die fase van liminaliteit (kyk Barnard 2010:67-84; Wepener 2011).

*Communitas* word ervaar wanneer mense mekaar ondersteun in die donker tydperk net ná die verlies. Dit kan daartoe bydra dat 'n positiewe uitkoms moontlik word vir die persone wat die verlies gely het. Sommige mense weier egter om die liminale fase toe te laat en bly vashou aan die soort gestruktureerdheid wat hulle lewe gekenmerk het voor die krisis van die verlies. Dit kan aanleiding gee tot gekompliseerde en patologiese vorms van rou. Volgens Turner (1969) se model moet hierdie krisis hanteer word deur deur die liminaliteit te beweeg, gesteun deur ritueel en *communitas*, totdat 'n meer gestruktureerde lewe weer betree kan word. Daar kan nie vasgehaak word by die tussenin fase nie, omdat dit nie is waar die werklike realiteit afspeel nie.

Vir die doeleindes van hierdie studie blyk die *ritueelteorie* van Victor Turner met sy gebruik van die begrippe 'struktuur' en 'anti-struktuur' besonder geskik. Saam sal die twee teorieë, dié van Van Gennep en dié van Turner in gesprek gebring word met empiriese gegewens wat deur middel van kwalitatiewe narratiewe onderhoude ingesamel sal word. McLeod (2001:3) beskryf kwalitatiewe navorsing as: '... 'n proses van versigtige, nougesette ondersoek na aspekte van die sosiale wêreld. Dit produseer formele stellings of konseptuele raamwerke wat nuwe maniere om die wêreld te verstaan, voorsien en behels kennis wat prakties bruikbaar en nuttig is vir die onderwys en vir aanpassing by die druk en eise van die sosiale wêreld.' In die taak om kennis te genereer oor die mens as sosiale wese, dien die narratiewe benadering kwalitatiewe ondersoek. Ook godsdienstige ervarings en teologie word hoofsaaklik gekommunikeer in die vorm van verhale. Dit beklemtoon die belang van die narratiewe benadering tot kwalitatiewe ondersoek (kyk Swinton & Mowat 2006:31). Die seleksie van deelnemers in hierdie ondersoek, is gedoen deur persone wie se verhale verhelderend kan inwerk op die vraagstelling van hierdie studie, uit twee kontekste te identifiseer. Die een konteks is die van 'n begrafnisonderneming waarby ek gewerk het en die tweede is my bediening as

leraar in 'n gemeente. In beide hierdie professionele hoedanighede het ek te doen gekry met mense wat 'n geliefde aan die dood afgestaan het. Data wat bekom word uit die kwalitatiewe narratiewe onderhoude sal geïnterpreteer word aan die hand van die teorieë en modelle wat in die studie geïdentifiseer en toegepas sal word. Hiermee sal verheldering uit die praktyk gebied word vir die doeleindes van die studie, naamlik om meer ruimte vir ritueel in pastoraat te skep om by te dra tot die effektiewe pastorale begeleiding van mense in die proses van rou. In die eerste plek sal die behoefte aan ritueel bepaal word en in die tweede plek sal die moontlike positiewe en terapeutiese effek daarvan ondersoek word.

Ten opsigte van die *proses van rou* maak die studie gebruik van die klassieke model van John Bowlby (1980) en vul dit aan met 'n toepassing op die Suid-Afrikaanse konteks. Die fokus val veral op Bowlby se '*attachment theory*' en dan word gesoek na weë om sy model te inkorporeer met dié van Braam Klopper (2009) om te kom tot 'n model vir die proses van rou wat relevant kan wees vir die spesifieke deel van die Suid-Afrikaanse kultuur wat die konteks van hierdie studie vorm. Klopper plaas 'n besondere klem op die betrokkenheid van die ondersteunende groep of gemeenskap (net soos Turner met *communitas*). Hierdie studie se fokus op die rol van die geloofsgemeenskap maak Klopper (en Turner) se klem op die gemeenskap onontbeerlik vir pastoraat met individue in die proses van rou en hulle reis na die gewenste uitkoms en die skep van 'n nuwe toekomsverhaal.

Ten opsigte van die *pastorale aspek* van hierdie studie word daar veral gesteun op die werk van die Nederlandse praktiese teoloog, Corja Menken-Bekius (1998; 2001; 2007) en die Amerikaanse praktiese teoloog David Hogue (2003). Beide hierdie praktiese teoloë maak ritueel vir die pastoraat bruikbaar, Menken-Bekius vanuit 'n klinies pastorale perspektief en Hogue vanuit 'n neurobiologiese en neuropsigologiese perspektief. In haar werk neem Menken-Bekius (1998; 2001; 2007) ook die klassieke antropologie wanneer sy ritueel evalueer as terapeutiese instrument. Hogue (2003) gebruik die resultate van neurowetenskaplike ondersoeke oor die brein en hoe die brein reageer op die uitvoering ritueel. Sy benadering vind goed aansluiting by Müller (2000) se narratiewe pastorale model wat gebruik maak van verhale. Hogue beklemtoon nie net die belang van verhale nie, maar verbreed dit deur ook die belang van verbeelding en geheue vir effektiewe pastoraat uit te

wys. Dit is pastoraat wat volgens hom ruimte maak vir ritueel. Hoewel die narratiewe pastorale model gewild en effektief blyk te wees, betoog hierdie studie dat die pastoraat, soos Hogue oortuigend aantoon, verryk kan word deur aspekte soos verbeelding, geheue en ritueel wat vra na kreatiewe denke. Pastoraat, soos beredeneer word in Hoofstuk 7, het inherent 'n rituele karakter.

Hierdie studie bied 'n beskrywing van ritueel aan die hand van die genoemde literatuur en pas dit toe op die konteks waarin dit beoog om gebruik te word. Omdat ritueel vanuit soveel perspektiewe bespreek word, is dit nodig om die relevante en toepaslike eienskappe af te baken om as basis te dien vir 'n bruikbare pastorale model wat ritueel insluit in die begeleiding van mense in die proses van rou.

## 1.5 Program van ondersoek

In hoofstuk 2 word die fenomeen van ritueel benader vanuit 'n sosiologiese en antropologiese perspektief. Hierdie ondersoek beoog om insig te verkry in wat ritueel is en watter eienskappe daartoe bydra dat 'n gebeurtenis gesien kan word as meer as net 'n gewoonte of tradisie, naamlik as ritueel. Die oorsprong van ritueel, die *menslike behoeftes* wat aanleiding gegee het tot die ontstaan en ontwikkeling van ritueel, word nagespeur om dit in verband te bring met menslike behoeftes tydens die liminaliteit van die rouproses. Dan verskuif die fokus na die *funksie* van ritueel. Die historiese ontwikkeling van ritueelteorieë bied insig in hoe rituele praktyke vandag van waarde kan wees. Verder word die verband tussen emosies, spiritualiteit en ritueel ondersoek aangesien dit drie hoofkomponente in die rouproses van gelowige mense verteenwoordig – die mense met wie die pastor in die proses van pastorale sorg en begeleiding te doen sal kry. Hierdie hoofstuk fokus dus op die waarde van ritueel en bied insig in die multidimensionaliteit van rituele.

Hoofstuk 3 handel oor die psigologiese aspekte van ritueel. Die funksie van ritueel, soos bespreek in hoofstuk 2 word in verband gebring met die menslike psigologie. Ritueel is meer as net 'n handeling. Dit het ook spirituele en emosionele waarde en kan dus bydra tot positiewe verandering op die gebied van die spirituele en emosionele dimensies van die mens. Hierdie hoofstuk het ten doel om die waarde

van ritueel, nie net wanneer dit terapeuties aangewend word nie, maar as 'n selfstandige ervaring wat terapeutiese gevolge vir 'n mens kan hê, aan te dui.

Hoofstuk 4 handel oor verlies en die rouproses om daarin te ontdek waar die ruimte en wat die funksie van ritueel op die pad na herstel sou kon wees. Verlies word op verskillende maniere ervaar deur individue en op verskillende maniere verwerk. Hoe mense dit verwerk, word beïnvloed deur hulle houding ten opsigte van die verlies, byvoorbeeld of hulle die werklikheid daarvan ontken of erken. Die rituele van verskillende ander kulture en ook die spesifiek Christelike rituele ten opsigte van verlies, word beskryf en in verband gebring met die rouproses as pad na herstel. 'n Vyftal modelle ten opsigte van die rouproses word vergelyk om vas te stel watter model(le) of elemente van die modelle bruikbaar sou wees vir die fokus van hierdie studie. Dit sluit die volgende in:

- John Bowlby (1980) se vier-fase proses;
- William Worden (2001) se vier take van rou;
- Therese A Rando (1988) se fases en prosesse van rou wat drie breë periodes of fases met ses prosesse insluit;
- Elisabeth Kübler-Ross (1969) se vyf-fase model;
- Braam Klopper (2009) se vyf routake.

Die effek wat rou smart op die daaglikse bestaan van 'n individu kan hê, word nagespeur en die komplikasies wat die gevolg kan wees van onafgehandelde rou – gekompliseerde rou – word geïdentifiseer. Wanneer 'n persoon in gekompliseerde rou vasgeval het, is dit moeiliker om daaruit te kom as wat dit sou wees om deur die gewone ongekompliseerde proses van rou te gaan. Gekompliseerde rou moet dus sover moontlik vermy word. Die funksie van ondersteunende groepe of gemeenskappe ter wille van die effektiewe ondersteuning van bedroefdes – die *communitas* – word aangetoon.

Hoofstuk 5 fokus op die insigte ten opsigte van ritueel vir die pastoraat soos uitgewerk deur Roy Rappaport ([1968] 1980; 1999), Onno Van der Hart (1983; 1990) en David Hogue (2003) en Corja Menken-Bekius (1998; 2001; 2007). Met

gebruikmaking van hierdie werke, sal die studie kom tot eie perspektief op ritueel in die pastoraat om vandaar spesifiek te fokus op die rouproses.

Hoofstuk 6 dui aan hoe en waar ritueel ten beste in die pastoraat kan funksioneer. Pastors met verskillende style en benaderings se ingesteldheid ten opsigte van ritueel sal ondersoek word om vas te stel watter pastorale styl geskik sou wees om ritueel met vrug te gebruik. Hierdie studie gaan uit van die narratiewe benadering tot pastorale sorg omdat ritueel en verhaal nou met mekaar verband hou. Ritueel bestaan nie in isolasie nie, maar word deur verhaal voorafgegaan. Die narratiewe pastorale model is dus geskik vir die optimale gebruik van ritueel ten behoeve van die genesing van mense wat 'n ingrypende verlies gely het. Leemtes in die pastorale sorg met mense in die proses van rou wat vrugbaar deur die effektiewe gebruik van ritueel gevul kan word, word uitgewys. Die doel en funksies van rituele binne die pastoraat word aangedui en riglyne vir die kreatiewe skep van rituele in die pastoraat word gegee. Die fokus is enersyds op die transformasie wat deur ritueel teweeggebring kan word en andersyds op hoe om die betrokkenheid van die ondersteunende groep of gemeenskap te benut, maar ook af te grens.

Hoofstuk 7 ondersoek die rol van ritueel in die rouproses asook in die pastorale versorging van persone wat 'n verlies gely het, deur empiriese gegewens wat deur middel van kwalitatiewe, narratiewe onderhoude verkry is, te evalueer. Die deelnemers is persone wat op verskillende maniere en vanweë verskillende oorsake die verlies gely het van om 'n geliefde aan die dood af te staan. Die doel van die ondersoek is om op grondvlak na te speur of ritueel 'n rol gespeel het in hulle proses van rou en, indien wel, wat die effek daarvan was of steeds is. Elkeen van die individue het deelgeneem aan 'n half-gestruktureerde onderhoud gegrond op spesifieke temas. In die hoofstuk word 'n opsomming van die verhaal aangebied en die rol van ritueel bespreek en geïnterpreteer. Aan die einde van elke verhaal word 'n evaluasie van die individu se vordering met die proses van rou en hulle benutting al dan nie, van ritueel gedoen.

Die bevindings van die studie word weergegee in Hoofstuk 8. Die insigte ten opsigte van die oorsprong en ontwikkeling van ritueel, die rol wat dit in mense se lewens speel, asook die krag en effektiwiteit van ritueel en die psigiese funksie van ritueel

word in verband gebring met die rouproses en hoe mense se houding teenoor verlies die rouproses beïnvloed. Die studie bied 'n perspektief op die waarde en funksie van ritueel en stel moontlikhede voor ten opsigte van ritueel in die pastoraat spesifiek met mense in 'n proses van rou met die oog op die effektiewe afhandeling van rouwake, die genesing van die persone wat gewond is deur verlies en die konstrueer van 'n positiewe toekomsverhaal.



## HOOFSTUK 2

### RITUEEL EN RELIGIE

#### 2.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk beskryf die evolusie van ritueel. Hoe rituele tradisioneel geklassifiseer is, kom ook aan die orde. Die doel is om aan te toon hoe ritueel deel vorm van menswees en menslike gedrag. Ritueel is 'n verskynsel so oud soos die mensheid self, dit is inherent tot menswees en is die uitdrukking van menslike behoeftes. Ritueel is 'n aspek van menswees wat in die besonder van belang is vir die bestudering van religie en gemeenskappe. Hierdie hoofstuk sal aantoon dat die grense tussen mite, ritueel, godsdiens en simbool redelik vaag is en dat die denke daarvoor uiteenlopend is. Hierdie diversiteit van denke bied ruimte vir die verpersoonliking van verhaal en ritueel, wat vir hierdie studie van belang is.

Die fokus op ritueel in die antropologie het bygedra tot die opkoms van die benaderings wat ten opsigte van die vergelyking tussen mite en rite, die historiese en kulturele voorrang van die rite bepleit. Laasgenoemde staan bekend as die mite en rite skool, waarvan Sir James George Frazer 'n belangrike eksponent is. Vir Frazer ([1911]1922:477; kyk Ackerman 1975:123, 132; vgl Bell 1997:5) is ritueel dié manier waar die kulturele lewe uitgedruk word. Die sleutelwoord in Frazer se beskouing wat van die grootste belang is vir hierdie studie, is 'uitdrukkingsvorme': ritueel as uitdrukking van menslike kultuurgoedere is 'n kernaspek van hierdie studie.

#### 2.2 Ritueel in jagter- en stamgemeenskappe

Reeds sedert die vroegste jaggroepe en stamgemeenskappe is mense al betrokke by rituele aktiwiteite. Tog is sulke aktiwiteite eers laat in die 19e eeu bestudeer, saamgegroepeer, benoem as 'rituele' en geïdentifiseer as 'data' van waaruit teorieë oor die oorsprong van godsdiens en beskawings gekonstrueer kon word (kyk Bell 1997:1). Volgens Kertzer (1988:10) neem mense deel aan rituele wat hulle nie noodwendig self help skep het nie. Selfs wanneer mense nuwe rituele ontwerp, skep hulle dit uit bestaande simbole. Rituele raak gevestig op grond van die *sosiale* omstandighede van die mense wat aan die nuwe rituele deelneem, eerder as die *psigiese* prosesse van hulle wat die rituele geskep het. Kertzer (1988:11-12) meen

dat rituele nie gegenerer word deur individuele psigiese aktiwiteit nie, maar eerder aan die individu voorgelou word deur die samelewing. Dit beteken nie dat ritueel inherent 'n 'bewarende' funksie het soos wat tradisie byvoorbeeld grootliks het nie. Rituele vorme verander en so ook die simboliese betekenis en die sosiale gevolge daarvan. Nuwe rituele kom na vore en ou rituele sterf af. Hierdie verandering word teweeg gebring deur skeppende menslike aktiwiteit. Mense is nie net die ontvangers van ritueel en simbool nie, maar dra by tot die vorming daarvan.

Hierdie studie bou op die insigte van, onder andere, Kertzer en plaas sterk klem op die sosiale en kommunale aspek van ritueel. Die uitgangpunt van die studie is dat rituele gevestig word op grond van 'n kombinasie tussen individuele psigiese reaksies en sosiale omstandighede. Hierdie studie fokus op persoonlike rituele wat ontstaan as gevolg van *emosionele behoeftes* wat deur *spesifieke omstandighede*, naamlik die verlies van 'n geliefde aan die dood, veroorsaak is. Soos daar later in die gevallestudies aangetoon sal word, is die rituele wat deur die respondente gebruik word, persoonlik van aard. Soms meen hulle selfs dat hulle die ritueel self bedink het. Daar sal egter aangetoon word dat die samelewing wel 'n invloed gehad het op hierdie rituele. Die studie is dit dus breedweg met Kertzer se insig eens dat rituele nie alleenlik deur die individue gegenerer word nie, maar dat daar 'n sterk sosiale en kommunale komponent in selfs die mees persoonlike rituele te vind is. Die rituele vorme, die betekenis wat daaraan toegeken word en hoe daaraan uitvoering gegee word, is in hierdie ondersoek besonder persoonlik van aard. 'n Soortgelyke ritueel kan byvoorbeeld vir verskillende persone verskillende betekenis hê.

## **2.3 Die ontwikkeling van ritueelteorieë**

### **2.3.1 Inleiding**

Die fokus van hierdie hoofstuk verskuif nou na die ontwikkeling van ritueelteorieë deur die loop van geskiedenis. Daar word hoofsaaklik aan die klassieke beskouings aandag gegee, met die doel om 'n grondslag te lê vir die verstaan van ritueel in die algemeen sodat die skopus daarvan vir die doeleindes van hierdie studie verfyn kan word om die spesifieke fokus, naamlik ritueel in die pastoraat, te dien. Die bespreking wat volg, geskied hoofsaaklik aan die hand van Catherine Bell (1992;

1997; 2007) se werk wat die ontwikkeling van ritueelteorieë binne 'n raamwerk van agt denkrigtings plaas:

- vroeë teorieë;
- die mite- en ritueelskool;
- die fenomenologie van godsdiens;
- die psigo-analitiese benadering;
- vroeë teorieë van sosiale solidariteit;
- funksionalisme;
- neo-funksionalistiese stelselanalise;
- strukturalisme.

Hierdie agt rigtings word vervolgens kortliks bepreek.

### 2.3.2 Vroeë teorieë

Die indringende akademiese debat oor die oorsprong van godsdiens het aanleiding gegee tot nuwe interpretasies van ritueel – sosiologiese, evolusionêre en psigologiese interpretasies – wat op hulle beurt weer die stimulus was vir die ontwikkeling van nuwe studievervelde (kyk Bell 1997). Die essensie hiervan kan soos volg opgesom word: lê die wortels van godsdiens en kultuur in *mite* of *rite* en watter een gaan die ander vooraf?

Een van die mees invloedryke vroeë beskrywings van mitologie, is dié van Friedrich Max Müller ([1861]1985; 1867). Volgens hom was wat vandag bekend staan as 'mites', oorspronklik gedigte deur Indo-Europese stamme oor die natuur, veral gedigte oor die skepping van die son. Hulle digkuns is later misverstaan deur ander volke wat hulle oorwin het. Hierdie siening van Müller ([1861]1985; 1867) is teengestaan en uitgedaag deur ander antropoloë, veral Edward Tylor ([1881]1958; [1871]2010). Volgens hom is mite 'n filosofiese poging om die wêreld te verduidelik en te verstaan. Vir hom is die mitologie 'n 'primitiewe' manier van redeneer. Volgens William Robertson Smith ([1889]1969) is *ritueel*, en nie mitologie nie, die oorsprong van godsdiens. Godsdiens is gesetel in rituele wat 'n sakrale weergawe van die sosiale orde verteenwoordig, en nie in spekulatiewe mites oor die aard van die

wêreld en die lewe nie. Godsdienste bestaan uit 'n reeks handeling en reëls waaraan voldoen moes word nie. Dit het tot stand gekom om die samelewing te beskerm en die voortbestaan en welvaart van die samelewing te dien, nie om 'siele te red' nie. Robertson Smith ([1889]1969) se insigte oor ritueel het gedien as uitgangspunt vir drie belangrike skole wat godsdienste verklaar, naamlik die mite- en riteskool waarvan James Frazer ([1911]1922) 'n eksponent is, die sosiologiese benadering waarvan Emile Durkheim ([1915]1965) 'n belangrike eksponent is en die psigo-analitiese skool wat gevestig is deur Sigmund Freud ([1907]1973; [1913]1946; 1923; [1926]1962; 1975).

### **2.3.3 Mite- en ritueelskool**

Robertson Smith ([1889]1969) en sy student Frazer ([1911]1922) se werke vorm die basis waaruit die mite en ritueel skool ontwikkel het. Hierdie benadering tot die historiese en kulturele voorrang van ritueel het ontwikkel in twee interafhanklike vertakkinge, naamlik 'n groep Bybel- en antieke Nabye-Ooste kenners aan die een kant en 'n groep klassici van die Cambridge Universiteit aan die ander kant. 'n Eksponent van die eerste groep, Samuel Henry Hooke (1933; 1935; 1958), 'n Ou Testamentikus, meen dat mite en ritueel nie afsonderlik van mekaar bestaan het in vroeë samelewings nie – mite en ritueel was onskeibaar. Die klassici van Cambridge, waarvan Jane Ellen Harrison ([1903]1966; [1912]1962) 'n eksponent was, het die teorie ontwikkel dat die oorsprong van volksverhale en literatuur lê in die rituele aktiwiteite van antieke, sakrale konings en nie in die werklike geskiedenis of in die volk se verbeelding nie.

'n Meer onlangse eksponent van rituele studies, die Nederlandse praktiese teoloog wat rituele studies bruikbaar gemaak het vir die pastoraat, Corja Menken-Bekius (1998:19), sluit aan by hierdie denkrigting. Vir haar is daar 'n onlosmaaklike verband tussen ritueel en mite. Mite is die verhaal van hoe iets ontstaan en ontwikkel het tot wat dit nou is. Deur 'n (heilige) handeling in gedramatiseerde vorm te voltrek, word mite uitgebeeld en oorgedra. Deur die ritueel kry die deelnemer deel aan die werklikheid waarvan hierdie mite vertel. Ritueel kan ook 'n magiese waarheid oordra in die vorm van die nabootsing van 'n goddelike wese of mitiese held se handeling of daad. Hierdeur word hierdie waarheid vir die deelnemer tot 'n werklikheid in die

hede. Die gebeurtenis waaruit die mite gebore word, staan dus eerste en het die rituele handeling tot gevolg. By hierdie benadering is die doel van die rituele handeling dus om iets wat lank gelede gebeur het nader te bring aan die persoon wat dit uitvoer, om die skeiding tussen die sakrale en profane wêreld op te hef. Hierdie studie wil met die gebruik van ritueel nie net die voorafgaande narratief (mite) betrek nie, maar ook ritueel gebruik in die vorming van die nuwe toekomsnarratief.

### 2.3.4 Fenomenologie van godsdienst

Waar die mite- en ritueelskool hoofsaaklik binne Britse intellektuele kringe ontstaan het, het 'n nuwe denkrigting in die Duitse akademiese wêreld ontwikkel, bekend as *Religionswissenschaft* – die godsdienstwetenskap. Dit verteenwoordig 'n nie-teologiese en nie-filosofiese benadering tot godsdienst. Die term *Religionswissenschaft* is later vertaal as 'die fenomenologie van godsdienst'. Hierdie groep kritiseer wat hulle beskou as die 'reduksionisme' van Tylor en Robertson Smith ([1889]1969) se benadering tot godsdienst.

Mettertyd is afgesien van pogings om die historiese oorsprong van godsdienst te bepaal. 'n Sistematisering van die fenomenologiese benadering kan gevind word in die werke van Gerhardus van der Leeuw (1963) en Raffaele Pettazzoni (1953) wat twee formele komponente van godsdienst identifiseer (kyk Pettazzoni [1954]1984; Campbell 1972; Eliade 1975; Segal 1984:256-269; 1999):

- eerstens, die *fenomenologiese* dimensie, wat die algemene strukturele elemente wat teenwoordig is in alle godsdienstige ervarings insluit;
- tweedens, die *historiese* dimensie, wat die werklike vorme van hierdie strukture in die realiteit behels.

'n Invloedryke stem in die fenomenologie is dié van Mircea Eliade (1954; 1959; 1963) wat aan godsdienstige mites en simbole voorrang gee. Sy argument is metodologies gegrond. Eliade voer aan dat rituele, simbole en mites 'n duideliker en meer spontane manier is om die verskeidenheid maniere waarop mense die sakrale ervaar en daaraan uitdrukking gee, weer te gee.

Simboliek en ritueel lê op twee verskillende vlakke van betekenis, dus kan beide nie dieselfde inligting verskaf nie. Waar die mite- en ritueelskool stabiliteit en selfs ewigheidswaarde toeken aan ritueel, wil die fenomenologiese benadering hierdie twee eienskappe eerder toeskryf aan die mite en simbool. Vir Eliade (1954; 1959; 1963) is ritueel die opvoer van 'n gebeure van kosmiese belang wat in die geskiedenis plaasgevind het, of die opvoer van 'n verhaal wat deur mites oorgedra is. Rituele in die 'hier en nou' wat identifiseer met gebeure in die geskiedenis, kan nie sonder mite bestaan nie (kyk Bell 1997:10-11). Die afleiding kan dus gemaak word dat ritueel afhanklik is van mite aangesien mense deur die verhaal verseker word dat wat hulle doen in die ritueel, reeds gedoen is in die geskiedenis en derhalwe betekenis dra.

Vanuit die praktiese teologie meen Menken-Bekius (1998:19) dat daar 'n onlosmaaklike verband is tussen ritueel en mite. Mite is die vertelling van hoe iets ontstaan het en geword het soos dit nou is. Deur 'n heilige handeling in 'n gedramatiseerde vorm te voltrek, word mite oorvertel of uitgebeeld. Deur die ritueel kry die deelnemer deel aan die werklikheid waarvan die mite vertel. Ritueel kan ook 'n magiese waarheid oordra wanneer dit die handeling of dade van 'n goddelike wese of mitiese held nadoen. Hierdeur word die waarheid wat so oorgedra word, vir die deelnemer tot 'n werklikheid in die hede. Die gebeurtenis waaruit die mite gebore word, staan dus eerste en 'n rituele handeling volg. Volgens hierdie benadering is die doel van die rituele handeling dus om wat lank gelede gebeur het nader te bring aan die persoon wat dit uitvoer, om die skeiding tussen die sakrale en profane wêreld *op te hef*. Hiermee sluit sy gedeeltelik aan by die teoritesering van die Franse sosioloog, Émile Durkheim ([1915]1965). Hy voeg egter 'n kategorie by ten opsigte van ritueel wat bedoel is om die skeiding tussen die sakrale en profane te *handhaaf*.

### **2.3.5 Die psigo-analitiese benadering**

Robertson Smith ([1889]1969) verleen voorrang aan ritueel. Hy wys op die teenwoordigheid van 'n onbewuste mag wat 'n invloed het op hoe die sosiale orde gevorm word. Hoewel hy 'primitiewe' rituele soos die offer van diere sien as 'n manier om sosiale bande te smee en versterk, meen hy dat die deelnemers aan die ritueel self nie bewus sou wees van die effek van wat hulle doen of van die hoofdoel

van die ritueel nie. Benewens die hoofredes vir die uitvoer van 'n ritueel is daar ook die sosiale belang van ritueel, waarvan die mense wat daaraan deelneem nie noodwendig bewus is nie. Die werklike betekenis en doel van 'n ritueel kan heelwat verskil van wat die deelnemers meen dit beteken.

Tylor ([1881]1958; [1871]2010) en Frazer ([1911]1922) se teorieë van godsdiens fokus op psigiese eerder as op sosiale elemente. Volgens hulle teorieë het 'primitiewe' mense godsdiens ontwikkel om verwarrende psigiese ervarings wat te doen het met die natuur, drome en die effek van magie, te verduidelik en rasionaliseer. Volgens Freud ([1913]1946; 1923) kom die godsdienstige gebruike deur middel waarvan gelowiges aan hulle geloof uitdrukking gee, ooreen met die obsessiewe gewoontes van neurotiese persone. Hy noem gebed en aanbidding as voorbeeld. Volgens Freud vertoon 'n neurotiese persoon met die eindelose klein en baie presiese seremonies wat uitgevoer word, asook die spanning, angstigheid en skuldgevoelens wat hiermee gepaard gaan, duidelike ooreenkomste met godsdienstigheid. Volgens hom is beide gewortel in dieselfde psigologiese meganismes van onderdrukking en verplasing – die onderdrukking van seksuele impulse in die geval neurose en egoïstiese of anti-sosiale impulse in die geval van godsdiens. Op grond van hierdie ooreenkomste beskryf hy neurose as 'n tipe individuele godsdiens en godsdienstigheid as universele neurose. Freud ([1913]1946) het die psigiese ontwikkeling van die mensheid gerekonstrueer op grond van die psigologiese geskiedenis van spesifieke pasiënte deur van 'n basiese ooreenkoms tussen individuele psigiese prosesse en sosiale prosesse uit te gaan. Freud ([1913]1946:3) stel dit soos volg: 'Wat nou die erfenis van een individu is, was eens op 'n tyd, lank gelede, iets nuuts wat van een generasie na die volgende oorgedra is'.

Freud ([1923]1946) voer aan dat onderdrukking wat aanleiding gee tot obsessiewe neurose en onderdrukking wat aanleiding gee tot godsdiens, identies is. In albei gevalle het die onderdrukte begeertes te doen met bloedskaande. Dat dit die basis van godsdiens is, kan gesien word in die rituele van 'primitiewe godsdienste'. Freud fokus op die verband tussen totemisme en eksogamie: lede van dieselfde totemgroep kan nie trou of seksuele verkeer hê nie, hoewel hulle nie bloedfamilie is



nie. Hierdie taboe openbaar vir hom 'n ongewone hoë graad van vrees of sensitieweiteit vir bloedskande. Freud ([1913]1946; kyk Frazer [1911]1922; Bell 1997:12-13) betoog dat hierdie een van die twee oudste en belangrikste taboes in 'primitiewe' gemeenskappe was. Die ander taboe was dat dit onder geen omstandighede toelaatbaar was om die totemdier dood te maak nie. Hiervan lei Freud af dat dit besonder begeerlik moes wees.

Volgens Freud ([1913]1946) is taboes onlosmaaklik deel van rituele praktyke. Ritueel is die uitvoer van die onderdrukkingsmeganisme van obsessiewe neurose. Taboe vereis ritueel. Hy stel dit soos volg: 'Ons kan nie wegkom van die indruk dat pasiënte op 'n a-sosiale wyse pogings aanwend om by 'n oplossing vir hulle probleme en 'n bevrediging van hulle dringende behoeftes uit te kom nie, wat, wanneer dit uitgevoer word op 'n manier wat vir 'n groot aantal mense aanvaarbaar is, poësie, godsdienste en ritueel genoem word' (Freud 1975:10). Ritueel is dus vir Freud 'n obsessiewe meganisme wat poog om onderdrukte en onaanvaarbare begeertes te bevredig deur te probeer om die interne psigiese konflik wat deur hierdie begeertes veroorsaak word, op te klaar.

Theodor Reik (1975) pas Freud se vroeë psigo-analitiese insigte toe op verskeie vorme van ritueel. Hy beskou die insig dat die betekenis wat mense aan rituele aktiwiteite toeken, verskil van wat hulle aangee as die rede waarom hulle die ritueel beoefen (mite), as besonder insiggewend. Vir hom is ritueel nie ouer is as mite nie, maar het mite ritueel voorafgegaan. Mite is steeds belangrik vir die verstaan van psigiese konflik binne 'primitiewe gemeenskappe'. Vir Reik en die psigo-analitiese benadering maak die analise van godsdienstige rituele die pad oop vir die verstaan van mite, dogma en kultus 'net soos die studie van die seremonies van obsessiewe pasiënte lei tot insig in die groter strukture van hulle drome, obsessiewe idees, besware en kompulsiewe dade' (Reik 1975:19). Metodologies gesien begin psigo-analiste by ritueel, maar moet dan terugwerk tot selfs verder as die etologiese (studie van gedrag) mite om ondersoek in te stel na die onderliggende elemente van begeerte, onderdrukking, vrees en projeksie. Onbewuste motiewe is dus die verklaring. Bell (1997:14-15) meen dat die betekenis van die ritueel blootgelê sal word indien die 'ware mite' verklaar kan word.



### **2.3.6 Vroeë teorieë van sosiale solidariteit**

Die Franse sosioloog, Émile Durkheim ([1915]1965), se werk fokus op die sosiale funksie van ritueel en hoe dit die samestelling en funksionering van 'n gemeenskap beïnvloed. Durkheim beskou godsdiens ook as 'n sosiale verskynsel, eintlik as 'n sosiale werklikheid. In sy beskrywing van godsdiens gee hy voorrang aan sosiale eerder as psigiese aspekte. Volgens hom is die onderskeid tussen die sakrale en die profane die wortel van alle godsdienste. Godsdiens as 'n sosiale verskynsel bestaan uit 'n versameling idees en praktyke waardeur mense sosiale strukture en gemeenskapsbande sakraliseer. Die proses word deur middel van rituele en seremonies voltrek. Anders as sy tydgenote benader hy die verskynsel 'godsdienste' nie vanuit 'n psigologiese perspektief nie en hy beskou rituele daarom ook nie as uitdrukking van psigiese of emosionele toestande nie. Die funksie van ritueel is volgens hom om die band tussen die individu en die groep versterk. Dit gebeur onbewustelik by mense. Die kollektiewe ervaring is tegelyk 'n ervaring van die transendente en die immanente (Durkheim [1915]1965). Praktiese teoloog, Corja Menken-Bekius (1998:44), stem gedeeltelik saam met Durkheim se kategorisering van ritueel. Sy identifiseer drie sentrale komponente in Durkheim se teorie oor ritueel:

- Dit is 'n kousale teorie oor die manier waarop 'godsdienstige' (sosiaal-kultureel simboliese) kollektiewe voorstellings en gevoelens veroorsaak en voortbring, versterk en hernu word deur middel van ritueel.
- Die teorie interpreteer hierdie voorstellings en praktyke deur die sosiale verhoudings binne 'n samelewing na te speur. Dit is 'n funksionele benadering.

Vanuit 'n funksionele perspektief op godsdiens en ritueel, lei rituele praktyke tot die versterking van sosiale groepsbande.

### **2.3.7 Funksionalisme**

'n Groep Britse antropoloë, hoofsaaklik onder leiding van Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1964), het voortgebou en uitgebrei op Durkheim se werk. Radcliffe-Brown het spesifiek op die sosiologiese aspekte van Durkheim ([1915]1965) se interpretasie van ritueel en godsdiens uitgebrei (kyk Bell 1997:27). Hy het twee

voorveronderstellings van Durkheim oorgeneem: eerstens dat die samelewing 'n homogene, georganiseerde entiteit is wat sigself voortsit; tweedens, dat dinge soos die vorming van sosiale groepe en die bande wat daar tussen hulle bestaan, deel is van die oorsprong van die kategorieë van verstaan en klassifikasiesisteme – sosiale grense is die bron hiervan (Bloch 1989:2-3). Radcliffe-Brown (1964) ondersoek die ooreenkoms tussen godsdienstige idees en sosiale struktuur. Hy argumenteer dat, as 'n groep se kollektiewe Godsbeeld 'n projeksie is van die groep self, groepe met verskillende tipes sosiale strukture verskillende idees oor God sal hê. Vir Radcliffe-Brown (1964; vlg Bell 1997:27) moet godsdiens benader word as 'n wesentliche deel van die sosiale masjienerie waardeur mense op 'n ordelike manier saamlewe. Waardenburg (1973:589-590) stel dit soos volg: 'Dit gaan nie oor die oorsprong nie, maar oor die sosiale funksie van godsdiens, met ander woorde die bydrae wat dit maak tot die vorming en instandhouding van die sosiale orde.' Hierdie sosiale perspektief van Radcliffe-Brown staan dus teenoor Durkheim se siening dat ritueel 'n kollektiewe projeksie is wat funksioneer onder die vaandel van geloof. Radcliffe-Brown se werk stem eerder ooreen met die teorie van Robertson Smith ([1889]1969) wat die klem plaas op die voorrang van ritueel en die belang van die sosiale rol van ritueel, naamlik die kohesie van die gemeenskap. Radcliffe-Brown (1964) argumenteer dat geloof die nawerking van ritueel is. Die geloofshandelinge bepaal die geloof. 'n Simplistiese oorsaak-en-gevolg-verklaring van die relasie tussen ritueel en mite gaan in teen 'n meer holistiese prentjie van die groter geheel. Bell (1997:27) wys daarop dat Radcliffe-Brown se uiteensetting van sosiale funksionalisme fokus op rituele aktiwiteite omdat hy meen dat ritueel meer standhoudend is as die meer veranderlike dogmas en geloof.

Radcliffe-Brown (1964) is krities oor die neiging in die ritueelteorieë om te fokus op emosie eerder as op rede. 'n Ordelike sosiale lewe hang volgens hom daarvan af dat elke lid van die groep sy of haar gedrag laat bepaal deur sosiale waardes soos eenheid, liefde en lojaliteit (Durkheim [1915]1965; vgl Bell 1997:27-28). Waardenburg (1973:589) is dit eens met Durkheim dat rituele die waardes die samelewing onderbou, op simboliese wyse uitdruk en oordra van een generasie na die volgende. So herbevestig godsdienstige rituele die sosiale orde deur die waardes waarop dit gegrond is, te bevestig.

'n Tydgenoot van Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski ([1925]1974; [1935]1965; 1962), plaas die klem op die emosionele toestand van die individu. Hy meen dat sommige rituele 'n praktiese funksie vervul soos byvoorbeeld om angs, spanning, vrees, twyfel en hartseer te verlig. Radcliffe-Brown (1964) wys egter daarop dat rituele ook die oorsaak kan wees van spanning, veral wanneer dit gaan oor hoe presies die ritueel uitgevoer moet word. Hy verwerp die aanname dat die funksie van ritueel is om psigiese toestande uit te druk, te bekragtig of te verlig. Volgens Radcliffe-Brown (1964) skep en verbeeld ritueel tegelykertyd mense se afhanklikheid van 'n morele of geestelike mag wat die menslike dimensie transendeer. Dit is waarom ritueel 'n kernsaak is ten opsigte van die kohesie van 'n gemeenskap. Bell (1997:29) verduidelik dit soos volg:

Vir eksponente van sosiale funksionalisme is ritueel 'n manier om die lewe van die sisteem te reguleer en stabiliseer – om die interne interaksies aan te pas, die groepsetos te onderhou en harmonie te herstel nadat dit versteur is. Godsdienste en ritueel is dus sosiale meganismes met 'n besonder belangrike rol om te speel in die instandhouding van die sisteem.

### **2.3.8 Neo-funksionalistiese sisteemanalise**

Roy Rappaport bied in 1968 'n nuwe perspektief op ritueel na aanleiding van sy ondersoek na stamme in Nieu-Guinee. Hierdie ondersoek het bevind dat ritueel in Nieu-Guinee funksioneer as die reguleerder van die verhouding tussen mense en hulle natuurlike hulpbronne. Ritueel reguleer dus nie net die verhoudings tussen mense nie, maar ook tussen mense en hulle fisiese omgewing. Bell (1997:29-30) beskou Rappaport se benadering as 'n vorm van sisteemanalise – ritueel speel 'n sentrale rol om die sisteem te handhaaf omdat dit die sisteem legitimeer met die gesag van die goddelike en tradisie.

In studies oor ritueel-agtige gedrag by diere, soos byvoorbeeld 'vlerksleep' en ander paringshandelinge, die maniere waarop territoriale regte opgeëis word, die 'etiket' ten opsigte van versorging en die reëls vir gevegte tussen manlike diere, is sulke gedrag

in terme van dienooreenkomstige patrone in menslike sosiale gedrag geïnterpreteer. Julian Huxley (1966) het hierdie voorbeeld van ritualisering by diere gedefinieer as die formalisering van optrede wat gemotiveer is deur oorlewingsinstinkte, ter wille van aanpassing, as gevolg van die druk van natuurlike seleksie. Vir Huxley lei geformaliseerde patrone tot meer verstaanbare kommunikasie wat weer meer effektiewe gedrag by diere stimuleer. Daardeur verminder skade en dood binne 'n spesifieke spesie en ritueel fasiliteer ook die vorming van sosiale bande. Hierdie ondersoek was hoofsaaklik geïnteresseerd in die oorsprong van ritueel en die rol wat geformaliseerde gedragpatrone speel in die mens se aanpassing by die fisiese en sosiale omgewing. Vanuit hierdie perspektief kan ritueel gesien word as 'n meganisme wat bydra tot die verstaan van hoe die brein funksioneer – biogenetici oorweeg die moontlikheid dat ritueel en geformaliseerde gedrag die individu in staat stel om die probleme van aanpassing, wat andersins moeilik sou wees, op te los (Huxley 1966:247-525; vgl Bell 1997:31-32).

Etoloë soos Julian Huxley & Konrad Lorenz (1966) wat die rol van ritueel in dieregedrag bestudeer het, het tot die gevolgtrekking gekom dat ritueel inherent kommunikatief van aard is en dat die rituele gebare van diere dien as seine of kodes om inligting oor te dra wat nuttig is vir die groep en hulle welsyn dien. In die algemeen gaan etologie van die standpunt uit dat ritualisering onder diere 'n kombinasie is van geneties bepaalde en sosiaal aangeleerde gedrag. Op dieselfde wyse kan menslike rituele gedrag dan ook gesien word as die gevolg van genetiese neigings wat gepaard gaan met die evolusie van die mens en die hoogs simboliese aktiwiteite wat mense aanleer deur kulturele sosialisering. Op hierdie wyse kan menslike en dierlike rituele op biologiese en evolusionêre vlak as verwant gesien word, al verskil menslike ritueel heelwat van dié van diere, hoofsaaklik en veral wat betref die moeilikheidsgraad daarvan, selfbewussyn en die estetiese.

Later het etologie begin saamwerk met sosio-biologie. Die nuwe studieveld wat ontstaan het, staan as neuro-antropologie bekend. Waar dit van toepassing is op die studie van ritueel, kan dit eerder beskryf word as biogenetiese strukturalisme. Soos die etologiese benaderings, fokus biogenetiese benaderings op die evolusie van ritueel en op die vergelyking van aktiwiteite tussen spesies, insluitend die mensheid.

Daar was ook pogings om die bio-psigiese wortels van menslike rituele gedrag en die effek daarvan op beide die kognitiewe en meer algemene neurofisiologiese prosesse in die liggaam te ondersoek. Dat rituele gedrag te doen het met die interaksie tussen die kognitiewe funksies van die brein en die sosio-fisiese omgewing, word algemeen aanvaar. Onlangs fokus biogenetici daarop om die spesifieke areas van die brein wat verantwoordelik is vir ritueel, te identifiseer. Die neuro-psigologie stel ondersoek in na breinaktiwiteit wat plaasvind tydens en as gevolg van ritueel. Praktiese teoloog, David Hogue (2003), se besondere bydrae is om resultate van die neuropsigologie bruikbaar te maak vir die praktiese teologie en die pastoraat. In volgende hoofstukke sal meer indringend aandag gegee word aan sy werk.

### **2.3.9 Strukturalisme**

Arnold van Gennep ([1960]1965) erken Émile Durkheim se invloed op die funksionele strukturalisme. Durkheim se insigte ten opsigte van die interne organisasie van rituele aktiwiteite het die tradisionele kategorisering van ritueel uitgedaag en het nuwe lig gewerp op die verhouding tussen ritueel en sosiale organisasie. Van Gennep ([1960]1965) meen dat rituele net verstaan kan word in terme van hoe hulle gebruik word binne hulle oorspronklike sosiale konteks. Die mees onmiddellike konteks van 'n ritueel is die reeks rituele wat dit voorafgaan en die wat daarop volg. Die beginsel grondliggend hieraan is dat die betekenis van 'n ritueel afhanklik is van die hele reeks rituele wat plaasvind en van die doel van die reeks as geheel.

Van Gennep ([1960]1965) fokus veral op die rituele wat te doen het met lewenskrisisse, naamlik die kritieke oomblik in die sosiale lewe wanneer 'n individu van sosiale status verander. Volgens hom verloop hierdie lewenskrisisrituele in drie fases: *verwydering*, *oorgang* en *inlywing*. Deur 'n reeks handelingte help ritueel om die persoon te verwyder uit een sosiale groepering, die verandering te dramatiseer deur die persoon te plaas in 'n opgeskorte tussenin toestand – 'n liminale tydperk – en dan word die persoon weer ingelyf in die sosiale groepering maar met 'n nuwe identiteit en status.

Die beeld van 'n reis word deur Van Gennep ([1960]1965) gebruik as die sentrale metafoor van die struktuur van oorgangsrituele. Territoriale grense word oorgesteek wanneer 'n mens deur 'n grenspos gaan. Daar is eers rituele vir die vertrek – die reisiger maak hom- of haarself los van die groep, gaan uit die kring, gaan oor die drempel van die huis, uit by die poort van die stad tot aan die grens van die land. Hierdie is die eerste fase, die fase van afskeid/skeiding. Die tweede fase is die eintlike oorgang. Dit gaan gepaard met rituele wat die reisiger help om veilig te voel in die oorgangsgebied. Turner (1969) verwys na hierdie oorgangsgebied as 'liminaliteit' – 'n toestand van 'nie meer hier nie, maar nog nie daar nie.' Van Gennep gebruik die beeld van niemandsland – dit is waar die reisiger nog oppad is. Met betrekking tot die spesifieke fokus van hierdie studie is hierdie sogenaamde 'niemandsland' of toestand van liminaliteit 'n besonder eensaame plek en tydperk. Die eensaamheid word nie veroorsaak omdat net een persoon 'n verlies gely het nie, meestal word méér as slegs een individu geraak deur die verlies van een spesifieke persoon, maar omdat elke individu se verlies verskil (elkeen verloor iemand anders al is net een individu oorlede, omdat hy of sy verskillende rolle in elke oorlewende se lewe gespeel het) en so ook hulle reaksies daarop en die wyses waarmee hulle daarmee vrede maak al dan nie, kan daartoe lei dat die pad besonder eensaam is as daar nie ruimte gemaak word vir hierdie verskille nie.

Die laaste fase is die aankoms by 'n nuwe omgewing/status – die persoon word deel van die nuwe groep in 'n nuwe gebied. Hierdie groep het weer hulle eie rituele. In elke belangrike oorgang op 'n mens se lewensreis is daar rituele wat kan onderskei word in die kategorieë van pre-liminale rituele, liminale rituele en post-liminale rituele (vgl Menken-Bekius 1998:47-48). Volgens Van Gennep se hoofsaaklik antropologiese studie ([1960]1965), word die eerste fase, verwydering, dikwels gekenmerk deur reinigingsrituele en 'n simboliese inspelings op die verlies van die ou identiteit – die 'dood van die ou self'. Voorbeelde van hierdie tipe rituele handeling is: die persoon word gebad, die hare word afgeskeer, daar word ander klere vir die persoon aangetrek. In die oorgangsfase, die tweede fase, word die persoon simbolies afgesonder en eenkant gehou. Normale roetines word gestaak en dikwels is daar in hierdie fase reëls wat nougeset nagekom moet word. In die derde fase fokus die simboliese handeling op inlywing om die persoon welkom te laat voel

in sy of haar nuwe status. Dit is die 'geboorte van die nuwe self'. Dit kan wees dat daar 'n nuwe naam aan die persoon gegee word of dat daar onderskeidingstekens aan hom of haar oorhandig word. Die duidelikste voorbeelde van hierdie drie fases kan gesien word in inisiasierituele.

Volgens Van Gennep ([1960]1965; vgl Bell 1997:35-36) verloop geboorte-, huweliks- en begrafnisrituele ook volgens hierdie drie fases. Deur middel van die drie-stap model demonstreer hy dat 'daar 'n algemene ooreenkoms is tussen die seremonies van dood, kindskap, sosiale puberteit, verlowing, huwelik, swangerskap, vaderskap, inlywing in 'n gemeenskap en begrafnisse' (Van Gennep [1960]1965:3). Hy wys daarop dat daar dikwels beweging betrokke is by rituele wat die een of ander oorgang simboliseer. 'n Beweging van een plek na 'n ander is byvoorbeeld iets soos 'n pasgetroude paar wat by die deur van die kerk uitkom, of 'n nuut-bekeerde Christen of baba wat gedoop word. Hierdie beweging het simboliese waarde. Dit bevestig die nuwe status (vgl Bell 1997:36-37). Van Gennep ([1960]1965:189) stel dit soos volg: 'Die lewe self beteken om te skei en herenig, om van vorm en toestand te verander, om te sterf en weer gebore te word'.

Hoewel *rites de passage* teoreties die preliminale (ritueel van skeiding), liminale (ritueel van oorgang) en post-liminale (ritueel van inlywing) insluit, is daar gevalle waar hierdie drie tipes nie altyd ewe belangrik is of ewe uitgebreid is nie. Dit is veral die teenwoordigheid van die sakrale wat 'n veranderlike is. Heiligheid word deur die aard van spesifieke situasie opgeroep – nie alle rituele is sakraal nie (Van Gennep [1960]1965:11-12). Ciszewski (1897) onderskei hoofsaaklik vier tipes inlywingsrituele wat hy as simbolies beskou:

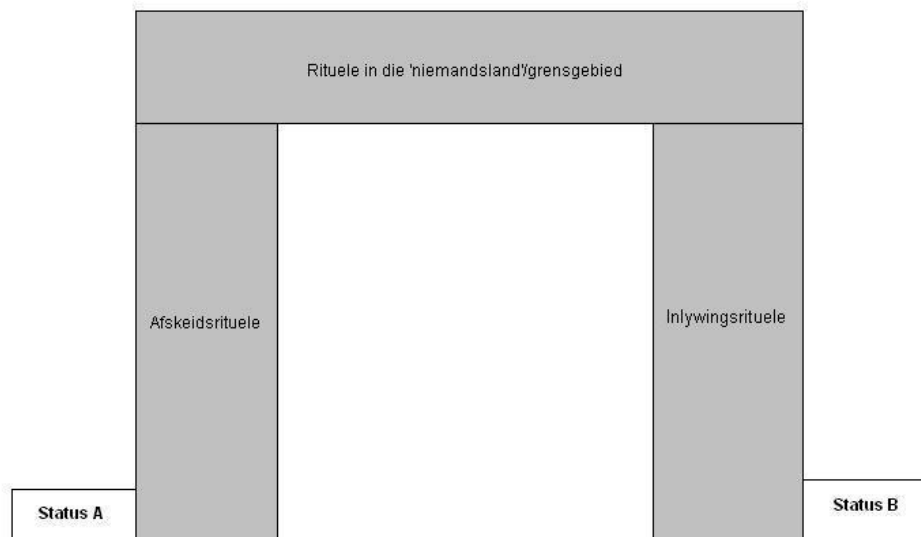
- saam eet en drink;
- om een persoon fisies aan 'n ander persoon vas te bind;
- soene;
- die simbool van *naturae imitatio* – die nabootsing van die natuur.

Van Gennep ([1960]1965:30) ondersteun Ciszewski se insig dat elke seremonie 'n kombinasie van verskeie verenigende handelingte bevat en dat in almal van hulle,



een of meer van die rituele van uitruiling plaasvind. Dit is die ritueel wat gewoonlik die sentrale plek inneem – net soos in die geval van huwelikseremonies. In werklikheid behels die ritueel 'n onderlinge oordrag van persoonlikheid en is die werking van die ritueel so eenvoudig soos twee persone wat vasgebind is aan mekaar en met dieselfde jas bedek. Verder, hoewel die uitruil van bloed meer wreed blyk te wees as dié van kledingstuk, 'n ring of 'n soen, is dit ewe primitief.

Met die eerste oog opslag lyk die begrafnisseremonie soos 'n skeidingsritueel. Dit staan teenoor rituele van oorgang en inlywing. Volgens Van Gennep ([1960]1965:146) is skeidingsrituele min en eenvoudig, terwyl oorgangsrituele kompleks is en langer duur sodat daar 'n soort outonomie aan hulle toegeskryf kan word. Daarmee saam, die begrafnisrituele wat die oorledene inlyf in die wêreld van die dooies, is die meeste uitgebreide rituele waaraan ook die meeste betekenis geheg word. Begrafnisrituele verskil van gemeenskap tot gemeenskap en van kultuur tot kultuur. Tog is daar in hierdie buitengewone verskeidenheid sekere ooreenkomste te onderskei. Leach (1976; kyk Van der Hart 1990:89) gebruik die volgende skema om Van Gennep se model te verduidelik:



In bogenoemde skema dui die woord 'status' op 'n bepaalde toestand. Menken-Bekius (1998:47-50) verduidelik dit aan die hand van die volgende voorbeeld: in status A is die individu 'n getroude vrou, in status B is sy 'n weduwee. Wat belangrik is vir die goeie verloop van die oorgang, is 'n goeie reis deur die liminale fase. Hierdie fase word deur onduidelikheid en onsekerheid gekenmerk – oor wat



volgende gaan gebeur, waarheen die pad nou loop. Mense deurstaan dikwels hierdie fase deur aan sekere reëls, roetines, gewoontes en wette vas te hou wat hulle weer laat vaar wanneer hulle uit die fase beweeg. In hierdie fase bied simbole en rituele 'n vashouplek. Dit word deur gidse en gesaghebbende figure in die groep, wat in hierdie proses kan leiding gee, bemiddel. Sulke gidse moet weet hoe daar in hierdie liminale tydperk opgetree moet word. Kennis van hierdie handeling is van besondere belang omdat elke individu die liminale tydperk op 'n eiesoortige manier bereik en beleef. Die liminale situasie waarin 'n individu verkeer – verwagting, onsekerheid, angs, spanning – maak hulle besonder sensitief en vatbaar vir die leiding van 'n gesaghebbende persoon.

Liminaliteit is nie net iets waardeur individue gaan nie, maar kan ook met groepe gebeur. Dit kan groepsamehorigheid tot gevolg hê. Dit gebeur nie net wanneer oorgangsrituele plaasvind nie. Liminaliteit kan deur groepe self gekies word of dit kan op hulle afgedwing word, dit kan tydelik of permanent wees. Die groepe bevind dat hulle dan aan die rand van die gevestigde sosiale orde verkeer. So 'n liminale fase kan aan die begin staties wees of in 'n later stadium van ontwikkeling meer vloeibaar wees. Mense beleef die liminale situasie redelik intens en vertoon gedrag wat tipies is van mense wat hulleself tussen twee lewensfases bevind.

## **2.4 Dialektiek en wisselwerking**

Victor Turner (1969; 1982; kyk Bell 2007:182) bou op Van Gennep se drie-fase model vir oorgangsrituele (skeiding, liminaliteit en inlywing) om sy eie teorie van ritueel te ontwikkel, naamlik dié van 'n dialektiese wisselwerking tussen struktuur en anti-struktuur.

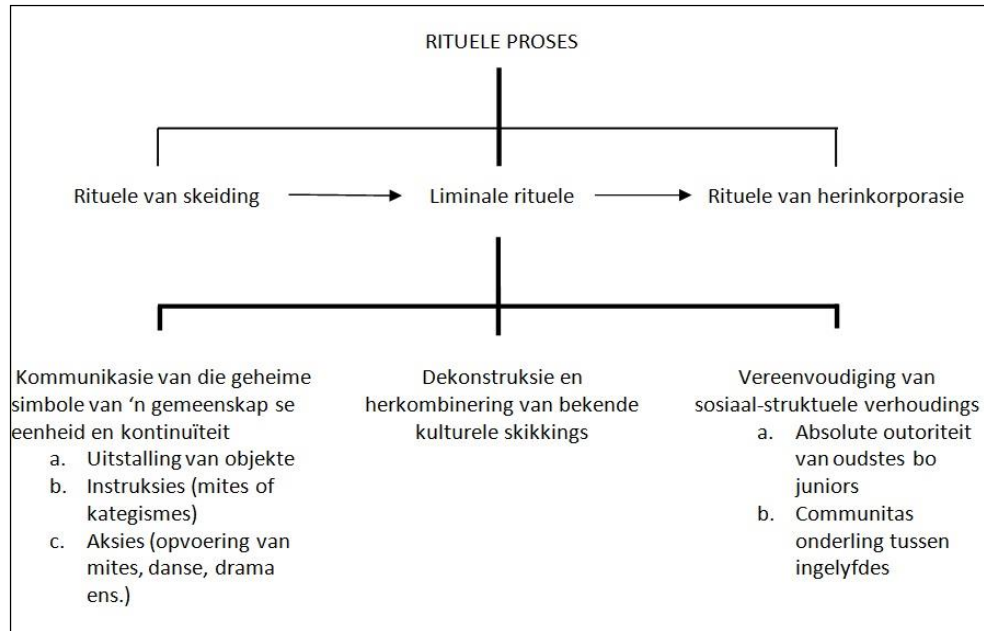
Van Gennep ([1960]1965) wys op 'n onderliggende patroon wat teenwoordig is in alle rituele. Hy argumenteer dat ritueel intrinsiek bydra tot die instandhouding en kulturele aard van die sosiale orde. Ritueel weerspieël die struktuur van sosiale verhoudings en verander dit ook, hy wys in dié verband op die funksionele en kontekstuele wisselwerking van simbole, wat ryk aan betekenis is. Nie net Victor Turner nie, maar ook Max Gluckman (1962; 1963) bou op Van Gennep se werk.

Gluckman (1963:127), 'n Britse antropoloog, bring met twee insigte 'n wending in die studie van ritueel en beweeg weg van die werk van Émile Durkheim ([1915]1965) en Arnold van Gennep ([1960]1965). Waar Durkheim se teorie oor ritueel sentreer rondom sosiale samehörigheid en die eenheid van die groep wat uitgedruk word deur middel van projeksie, meen Gluckman (1963:127) dat hierdie teorie nie reg laat geskied aan die feit en graad van konflik wat in enige gemeenskap teenwoordig is nie. Vir hom bied ritueel eerder die geleentheid om die spanninge wat bestaan in die gemeenskap, te oorbeklemtoon sodat 'n sosiale katarsis kan plaasvind, wat dan weer die eenheid van die groep demonstreer en bevestig. Die doel van ritueel is om die uitdrukking van konflik op 'n terapeutiese wyse te kanaliseer sodat 'n sosiale middeweg herstel kan word (Gluckman 1963:127; vgl Bell 1997:38-39). Gluckman (1962:6) stel dit soos volg: 'Ritueel is die simboliese uitvoering van sosiale verhoudinge'. Gluckman beweeg weg van die tradisionele idee dat ritueel hoofsaaklik te doen het met godsdiens en die sakrale. Vir hom verwys ritueel na 'n veel breër kategorie van sosiale aktiwiteite wat lê tussen die twee pole van godsdienstige aktiwiteite en sosiale etiket. Hiermee verbreed die funksie van ritueel om 'n wye spektrum van geformaliseerde, maar nie noodwendig godsdienstige, aktiwiteite in te sluit. Die studie van ritueel fokus nou meer op die samelewing en sosiale verhoudinge as net op godsdiens. Ritualisering word gesien as 'n manier om sosiale verhoudings te organiseer en nie net as uitdrukking van daardie organisasie en struktuur nie (Bell 1997:39). Ritueel en rituele struktuur word 'n manier om daardie verhoudings te bewerkstellig en te bestuur.

Turner (1969; 1982) neem dit verder en ontwikkel 'n analitiese model wat gebou is op die werk van Van Gennep oor die struktuur van ritueel en Gluckman se ritualisering van sosiale konflik. Turner kombineer die funksionalisme se fokus op meganismes waarmee sosiale ewewig bewaar word met 'n meer strukturele perspektief op die organisasie van simbole. Hy betoog dat baie vorme van ritueel dien as sosiale drama waardeur die stres en spanning binne die sosiale struktuur tot uitdrukking kom en deurgewerk word. Turner is dit eens met Durkheim ([1915]1965) dat ritueel, naas ander vorme van sosiale handeling, ook 'n rol te speel het ten opsigte van sosiale samehörigheid. Turner is dit met Gluckman eens dat ritueel nie net sosiale eenheid bevestig nie, maar dit ook voortdurend herskep. Rituele herstel

nie net die sosiale ewewig nie, maar vorm deel van die voortgaande proses waardeur die gemeenskap konstant sigself herdefinieer en hernu (Bell 1997:39).

Turner (1990:10) stel die rituele proses soos volg voor:



Turner gebruik die begrip *communitas* om te verwys na die besondere emosionele en spirituele ervaring wat plaasvind wanneer mense werklik saamkom. Turner (1982:47-49; kyk Menken Bekius 1998:47-50) maak 'n onderskeid tussen die volgende drie vorme van *communitas*:

- **Spontane *communitas***

Spontane *communitas* is 'n direkte, onmiddellike en totale interaksie van menslike identiteite. Dit is eerder 'n diep as 'n intense styl van persoonlike interaksie. Dit is iets besonder. In hierdie interaksie is daar 'n oomblik van helder insig op 'n eksistensiële vlak, wanneer mense ervaar dat nie net hulle eie probleme nie, maar ook die probleme van die gemeenskap en die wêreld opgelos kan word. Menken-Bekius (1998:47) beskryf die rituele wat in hierdie oomblikke plaasvind, as die verwagte rituele wat vir daardie spesifieke situasie, dié wat altyd hoort by die soort oorgang waarin die groep hulleself bevind.

- **Ideologiese *communitas***

Ideologiese *communitas* word gekenmerk deur 'n stel teoretiese konsepte wat die interaksies van spontane *communitas* reguleer. Die interaksie met die gemeenskap is nie meer iets wat net spontaan ervaar word wanneer dit gebeur nie, omdat die individu se ervaring bepaal word deur 'n ideologiese ingesteldheid wat reeds in die groep teenwoordig is.

- **Normatiewe *communitas***

Normatiewe *communitas* wil die spontane *communitas* op 'n permanente basis vestig en reguleer. Dit gebeur wanneer 'n groep reeds 'n lang tyd as groep bestaan en die behoefte ontstaan om die lewe te organiseer deur middel van reëls. In die proses verloor die interaksie met die gemeenskap spontaneïteit, want spontaneïteit kan nie gereguleer of genormeer word nie. Spontaneïteit het die karakter van verwondering.

## 2.5 Kategorieë van ritueel

Elke ritueelteorie het 'n stelsel waarvolgens die magdom rituele wat deur die mensdom beoefen en uitgevoer word, geklassifiseer word. Hoewel sulke kategorieë bruikbaar kan wees, bestaan die gevaar dat hulle spesifiek so ontwikkel is om die bepaalde teorie te bevestig. Daar is byvoorbeeld die eenvoudige sisteem wat deur Émile Durkheim ([1915]1965) voorgestel is. Hy het ritueel in twee basiese tipes aksie ingedeel – die negatiewe en die positiewe. Volgens Durkheim is negatiewe rituele dié wat ten doel het om die menslike van die sakrale dimensie te skei deur beperkings en grense daar te stel. Positiewe rituele het weer ten doel om die twee dimensies bymekaar te bring. Hierdie klassifikasiesistelsel ondersteun grootliks Durkheim se teorie van die heilige en die profane as die twee kategorieë van menslike ervaring.

'n Ander klassifikasiesistelsel is dié van Victor Turner (1969; 1982), wat radikaal verskil van dié van Durkheim ([1915]1965). Turner onderskei rituele ook in twee basiese kategorieë, naamlik rituele wat met lewenskrisisse gepaardgaan en rituele van teistering. Soos in die geval van Durkheim se klassifikasiesistelsel, ondersteun die

een van Turner ook sy eie siening ten opsigte van die sosio-kulturele funksies en die gemeenskaplike aard van ritueel.

'n Meer gekompliseerde klassifikasiesistelsel is dié van Ronald Grimes (1994) wat sestien verskillende kategorieë identifiseer: rituele van oorgang, huweliksrituele, begrafnisrituele, feeste, pelgrimstogte, reinigingsrituele, burgerlike seremonies, oorgangsrituele, offers, aanbiddingsrituele, toorkuns, genesingsrituele, interaksie-rituele, meditasierituele, rituele van omkering en rituele drama. 'n Pragmatiese kompromis wat volgens Bell (1997:93-94) sowel volledig as eenvoudig is, bestaan uit ses basiese kategorieë: rituele van oorgang, rituele wat bepaal word deur die kalender, rituele van uitruiling en gemeenskap tussen mense, rituele van teistering, maaltye, vas en feeste en politieke rituele.

Vanuit hierdie meer algemene oorsig oor die ontwikkeling van ritueelteorieë word vervolgens gefokus op die teorieë ten opsigte van ritueel vanuit psigologiese perspektiewe – van Freud ([1907]1973; [1913]1946; 1923; 1926]1962; 1975) se klassieke werke tot meer onlangse bydraes tot die psigologiese bestudering van ritueel. Die doel is om vas te stel hoe ritueel op 'n psigies-emosionele vlak die rouproses as terapeutiese hulpmiddel kan dien.

## HOOFSTUK 3

### PSIGOLOGIESE PERSPEKTIEWE OP RITUEEL

#### 3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word ritueel kortliks ondersoek vanuit 'n psigologiese perspektief. Naas die antropologie en sosiologie, het die psigologie ook begin fokus op ritueel. Anders as die antropologie en sosiologie wat ritueel benader het as uitdrukking van mense se menswees en ervaring, was die psigologie spesifiek geïnteresseerd in die nuttigheid van ritueel as terapeutiese hulpmiddel. Die klassieke werke uit die vakgebied van die antropologie kom uit 'n vroeër era as die van die psigologie. Van die vroegste werke op die terrein van die antropologie is byvoorbeeld dié van Friedrich Max Müller ([1861]1985; 1867) en Edward Tylor ([1881]1958; [1871]2010). Op die terrein van die psigologie was Sigmund Freud [1907]1973; [1913]1946; 1923; [1926]1962) een van die eerstes om ritueel te bestudeer, hoewel hy dit nie noodwendig as 'n psigoterapeutiese hulpmiddel beskou het nie. In 1983 wys Papp (1983:vii) reeds op die potensiaal wat ritueel inhou as hulpmiddel in die psigoterapie: 'n Mens kan net wonder waarom die geestesgesondheidprofessie eers onlangs begin het om hierdie kragtige natuurlike bron van genesing te benut ... rituele kan gebruik word in terapie, nie net om *kommentaar te lewer* op die ervaring nie, maar ook om dit werklik te *verander*. Aangesien rituele gebruik maak van die dinge wat met drome verband hou – simboliek, fantasie, mites en metafore, gee dit toegang tot die mees primitiewe en diepgaande vlak van ervaring.'

Die krag van ritueel lê in die sosiale waarde daarvan (byvoorbeeld die versterking van groepsbande) asook die psigologiese waarde wat dit het om mense te transformeer. Hierdie twee dimensies, die sosiale en psigiese, is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Deelname aan ritueel is 'n fisiese aangeleentheid – die liggaam is aktief daarby betrokke. Dit is juis hierdie liggaamlike aspek van ritueel wat emosie stimuleer. Die *werking* van ritueel vind deur die sintuie plaas en die *doel* daarvan is om die realiteit te struktureer. Hierdie funksie en doel kom beide na vore in die dramatiese aard van ritueel (kyk Kertzer 1988:10). Thurman Arnold (1935:iii) argumenteer dat mense met die wêreld verbonde is deur middel van 'n reeks dramatiese produksies. Hy stel dit soos volg: 'Elke individu, om redes wat diep in die

misterie van persoonlikheid lê, konstrueer vir hom- of haarself 'n opeenvolging van klein drama's waarin hy of sy die hoofrol speel. Niemand ontsnap die noodsaak om voortdurend verskillende uitrustings aan te trek en hom- of haarself te sien verbystap nie' (Arnold 1935:iii). Ritueel bied die moontlikheid vir individue om aan sulke drama's deel te neem. Die drama gaan nie net oor die speel van rolle nie. Dit ontlok ook 'n emosionele reaksie. Net soos emosie in die teater deur verskillende stimuli gemanipuleer word – lig, kleur, beweging en so meer – het ritueel die vermoë om kragtige gevoelens te wek (Kertzer 1988:11).

Wat die breinneurobiologie betref, is dit hoofsaaklik regterhemisfeerfunksies en 'primitiewe' breinfunksies wat deur rituele handeling gestimuleer word. In die alledaagse lewe is oorsaak en gevolg, rasionaliteit en gesonde verstand die oorheersende funksies. Daarteenoor staan liminaliteit, 'n 'vrugbare chaos', 'n niksheid, 'n wêreld van moontlikhede. Hoewel dit leeg en chaoties klink, is hierdie sake nie doelloos nie, maar het nuwe vorme en struktuur in die oog, is kreatief en streef na 'n toestand van post-liminaliteit (Turner 1980:12). In gevalle van gekompliseerde rou, wat in Hoofstuk 5 bespreek word, is die strewe om by die liminale verby te beweeg, gebrekkig en word die persoon as't ware in 'n 'skimmewêreld' van liminaliteit vasgevang. Lex (1979:125) toon aan hoe die tegniek wat ritueel ondersteun (byvoorbeeld die gebruik van die klank van perkussie instrumente), regterbrein dominansie stimuleer en dit kan uitloop op *Gestalt*, tydlose, nie-verbale ervarings, gedifferensieerd en uniek in vergelyking met linkerbreinfunksies.'

Die breinneurobiologie is steeds sy kinderskoene as dit kom by die ontdekking van die moontlikhede van die menslike brein. Daar word daagliks nuwe ontdekkings gemaak ten opsigte van die verskillende rolle en funksies wat die verskillende dele van die brein vervul met die neem van besluite, die herkenning van mense se gesigte en selfs die ervaring van God. Vanuit hierdie studieveld is daar nuwe insigte wat bruikbaar kan wees vir die pastoraat en vir die doeleindes van hierdie studie, spesifiek die insigte met betrekking tot geheue en verbeelding. Herinneringe oriënteer mense in hulle leefwêreld – dit dra by tot 'n gevoel van 'n persoonlike identiteit op hulle lewensreis. Mense word gevorm en verander vanweë hulle

ervarings en die sinaptiese patrone waarmee die brein daardie ervarings vaslê (kyk Hogue 2003:30-33; 62-65).

Met behulp van die wetenskap van kognisie kan die wyse waarop die menslike verstand funksioneer in die strukturering van 'die realiteit' of 'n individu se wêreld verstaan word. Die fokus is op die meganismes wat mense ontwikkel het om aan te pas by die omgewing. Hierdie omgewing sluit beide die realiteit (wat gesien kan word) en die groter werklikheid (wat nie gesien kan word nie) in. Net soos wat gewone, alledaagse handeling intuïtief ontstaan in die ingewikkelde beplannings- en uitvoeringsfunksies van die brein, so ook ritueel (Viviers 2012:2).

### **3.2 Die verhouding tussen psigologie en ritueel**

In 1998 het Corja Menken-Bekius reeds opgemerk dat die psigologie nog nie so diep ingegaan het op die saak van ritueel soos byvoorbeeld die antropologie nie. Psigologiese woordeboeke en naslaanwerk het in die algemeen nie veel bevat oor die term 'ritueel' nie en wanneer dit wel genoem is, was die beskrywing kripties en algemeen. Tog berus heelwat antropologiese uitsprake oor ritueel op psigologiese aannames (kyk Menken-Bekius 1998:56-59). Sedertdien is daar heelwat meer belangstelling getoon in die pastorale en terapeutiese waarde van ritueel (kyk o a Menken-Bekius [1998; 2001; 2007] vir 'n pastorale perspektief op ritueel en praktiese teoloog, Hogue [2003] vir 'n neuropsigologiese perspektief).

Psigologiese uitsprake oor die funksie van ritueel word op 'n spesifieke lewensfilosofie of perspektief gebaseer, dus op 'n spesifieke idee van wat 'gesond' en 'ongesond' is – wat 'normale gedrag' en wat 'afwykende gedrag' is. Universele psigologiese perspektiewe beskryf algemeen-geldende psigiese wetmatighede. Sulke uitsprake is nie voldoende nie omdat ritueel nie los van die sosio-kulturele konteks waarin dit plaasvind, verstaan kan word nie. Wat in die een kultuur as 'afwykende gedrag' beskou word, is byvoorbeeld 'normale gedrag' in 'n ander kultuur. Mense se benadering word weerspieël in hoe hulle die funksie van ritueel verstaan. Sommige kundiges op die gebied van die pastoraat beywer hulle vir die gebruik van rituele soos ontwikkel deur die gedragsterapieë, terwyl ander waarsku dat die gebruik van ritueel in pastorale berading onrealistiese en selfs magiese



verwagtinge by mense kan wek. Laasgenoemde dien nie 'n verantwoordelike begeleiding van mense in hulle geloofslewe nie.

In die gedragsterapie word na moontlikhede gesoek om gedragsverandering te bewerkstellig deur middel van nuwe rituele of deur bestaande rituele interaksiepatrone te verander. Rituele help om tyd te orden. Dit rangskik tyd sodat dit nie soos een groot, grys see voor die individu uitstrek nie, maar eerder as afgemerkte tydperke met bakens vertoon. Elke tydvak het 'n begin, 'n middel en 'n einde, wat Van Gennep ([1960]1965) in sy ritueelteorie beskryf as die pre-liminale (begin), die liminale (middel) en post-liminale (einde) fases. Afgebakende tyd is vir die individu hanteerbaar. Onbegrensde tyd wek angs, 'n grenslose ruimte bied nie 'n 'plek' waar 'n mens kan tuis voel nie, maar is 'n ruimte waarin mense hulleself verloor. Ritueel het ook te doen met die afbakening van tyd: dit merk nie net die grense van tyd nie, maar bestaan self uit begrensde oomblikke in die tyd. Binne so 'n afgebakende oomblik word 'n simboliese handeling wat binne hierdie orde inpas en betekenis dra, uitgevoer. Buite hierdie tydmoment sou 'n soortgelyke handeling waardeloos en betekenisloos wees. Wat in 'n ritueel gebeur, is net van belang vir die persone wat daarby betrokke is en die simboliese betekenis van die handeling reeds ken of intuïtief kan verstaan.

Rituele, soos byvoorbeeld 'n inisiasieritueel, het te doen met sosiale status en dra sosiale betekenis. Dit het ook te doen met die posisie van rolspelers in die sosiale spel. Dit help die deelnemers om hulle status en identiteit te definieer. 'n Ritueel gee 'n aanduiding van wat die sosiale omstandighede is. Die afwesigheid van sulke rituele veroorsaak ongemak en onsekerheid. Mense weet nie wat aangaan, wie hulle is, wat om te doen en waarom hulle dit doen nie (kyk Ter Borg 2008:40). Volgens Bruno Bettelheim (1971) is inisiasierituele 'n effektiewe manier om a-sosiale, instinkmatige neigings te integreer en te laat aanpas by voorgeskrewe sosiale rolle. Volgens hom het ritueel 'n oplossing ten doel eerder as om 'n spesifieke antwoord te wil afdwing. Volney Gay (1979a:1-2) meen dat rituelegedrag 'n nie-patologiese, positiewe meganisme van onderdrukking is. Vanuit 'n Freudiaanse perspektief kan ritueel die *ego* help om ontwrigtende of gevaarlike *id*-impulse te onderdruk en dit kan gesonde groei bevorder. Hoewel Ter Borg, Bettelheim en Gay van mekaar verskil oor die doel en funksie van ritueel, stem hulle wel saam dat ritueel 'n effek het op

identiteit en groepsfunksionering – beide is van belang vir hierdie studie omdat persone wat verlies beleef as gevolg van die dood van 'n geliefde, se identiteit onherroeplik verander en 'n nuwe identiteit gevorm moet word. Ook van belang vir hierdie studie is groepsfunksionering, want die rouproses word nie in isolasie afgehandel nie. Die bedroefde het 'n ondersteunende groep of gemeenskap nodig. 'n Verdere ooreenkoms is dat ritueel *verandering* meebring. Dit is juis op hierdie insig dat die tese van die studie berus. Die heelwordproses vereis dat 'n verandering sal plaasvind, hetsy in die vorm van herstel tot 'n vroeër toestand of, veral in die geval van die rouproses, transformasie na 'n nuwe toestand. Ritueel het die krag om sosiale verhoudings en die persoonlike en sosiale identiteit te herstel of 'n nuwe identiteit te help vorm (vgl Sered & Barnes 2007:197). Indien ritueel verstaan word as transformatief, is iets soos 'helende rituele' eintlik 'n vanselfsprekende moontlikheid.

'Transformasie' dui op 'n beduidende en standhoudende verandering. Wat 'n individu betref, is die klem op bewussyn: transformasie bring 'n nuwe bewussyn, 'n nuwe persepsie van die persoon self en sy of haar sosiale en fisiese wêreld – dit bring 'n ommekeer van die persoon se houding, kennis en verstaan teweeg. Transformasie vind plaas wanneer die simbool en die objek waarna dit verwys, skynbaar saamsmelt om as 'n ongedifferensieerde geheel ervaar te word. Simbole sit die verbeelding aan die gang en dan word daar 'n beroep gedoen op insig, geloof en emosie. Transformasie is selde die uitdruklike doel van ritueel. Ritueel staan meestal in diens daarvan om kontinuïteit te bewaar en is meestal voorspelbaar. Rituele moet oortuigend, retories sterk en goed gekonstrueer wees om effektief te kan funksioneer. Hoewel verandering wenslik is, vereis ritueel nie noodwendig die verandering van 'n individu se geloof op die diepste vlak nie (Myerhoff 1980:245). Die kommunikatiewe aspek van ritueel impliseer dat daar senders en ontvangers is – dié wat die ritueel uitvoer en dié vir wie dit uitgevoer word. 'n Eiesoortige kenmerk van ritueel is dat die senders en ontvangers dikwels dieselfde persone is – die wat die ritueel uitvoer, word soms self ook deur die ritueel getransformeer (Gorman 1990:21).

Arnold van Gennep ([1960]1965) meen dat oorgangsrituele kan bydra tot die psigiese welstand van die individu en nie net tot die struktureel-funksionele welstand

van die gemeenskap as geheel nie. Individue se aanpassing by lewensomgewings soos volwassewording, familieverhoudings en oud word, kan in die gemeenskap deur ritueel gefasiliteer word (kyk Kimball 1960:xvii). Van Gennep ([1960]1965) meen dat die gebrek aan formele sosiale rituele in die moderne samelewing lei tot allerlei sosiale probleme. Hierdie spesifieke aspek het groot belangstelling ontlok en ondersoek het gevolg (kyk Bell 1997:37).

Die biogenetiese en etologiese benadering tot ritueel sluit aan by die psigologiese teorieë van Erik Erikson (1968; 1977; 1980) en Jean Piaget (1972; 1975) ten opsigte van fisiese en sosiale rypwording. Verleë Erikson (1968a:711-733) het die wordingsleer van ritualisering in fases van die menslike lewensiklus, bespreek. Hy definieer ritualisering as 'n tipe wederkerige spel tussen twee of meer mense binne herhalende kontekste. Dit help persone wat daarby betrokke is om aan te pas. 'n Voorbeeld hiervan is die eiesoortige groetritueel in die oggend tussen 'n ma en haar baba. Hulle interaksie is beide hoogs individueel en tog ook stereotipies. Erikson (1968a:96-106; vgl Bell 1997:32) wys daarop dat mense dinge doen wat 'n voorspelbare reaksie by die ander uitlok en dat dit om sowel fisiese as emosionele redes belangrik is. Hy meen dat menslike rituele hulle oorsprong het in sulke woordlose kinderervarings, en dat dit later in volwassenheid ontwikkel tot uitgebreide komplekse seremonies in die openbare lewe. Erikson se teorie is van belang vir hierdie studie omdat die algemene ritueel ten opsigte van die afsterwe van 'n geliefde in Westerse samelewings byna dieselfde is. Iemand sterf en daar word begrafnis behou. Daar is dus 'n ritueel wat herhaal word binne herhalende kontekste. Erikson laat wel ruimte vir die eiesoortigheid van sulke rituele omdat verskillende mense daaraan deelneem en omdat verskillende konteks slegs gedeeltelik ooreenkom. Wat hierdie studie betoog, is dat ritueel nie beperk behoort te word tot slegs die tradisionele begrafnisritueel in 'n konteks van dood nie, maar dat ritueel ook verder in die rouproses en die pastorale versorging van persone wat 'n verlies gely het, bruikbaar kan wees. Juis omdat elke ervaring uniek is en die aanpassing by die werklikheid verlies en genesing nie alleenlik deur een herhalende ritueel in 'n herhalende konteks (die begrafnisritueel) bewerkstellig kan word nie.

### 3.3 Freudiaanse psigo-analitiese perspektiewe op ritueel

Sigmund Freud ([1907]1973:13) beskryf die uitvoer van godsdienstige rituele as 'n kollektiewe obsessief-kompulsiewe versteuring. Psigoterapie behoort volgens hom te help om mense tot groter volwassenheid te begelei sodat hulle hulle kinderlike projeksies kan oorkom en bewustelik hulle volwasse verantwoordelikheid, wat nie gebaseer is op 'n egoïstiese bevrediging van behoeftes nie, kan aanvaar. Volgens hom versterk ritueel eerder sulke kinderlike projeksies as wat dit help om dit te oorkom (Wulff 1991:253-281). Freud ([1907]1973:13) stel dit soos volg: 'Das neurotische Zeremoniell besteht in kleinen Verrichtungen, Zutaten, Einschränkungen, Anordnungen, die bei gewissen Handlungen des täglichen Lebens in immer gleicher oder gesetzmäßig abgeänderter Weise vollzogen werden'. Dit beskryf die rituele gedrag van 'n obsessief-kompulsief versteurde, wat volgens Freud ooreenkom met godsdienstige handeling.

Diegene wat godsdienstige handeling uitvoer, beskou egter hulle rituele as spesiale handeling wat behoort tot 'n ander orde as die alledaagse. Godsdienstige ritueel word ervaar as 'verplichtend' en indien 'n mens dit sou nalaat, sou dit kon lei tot angs of 'n gevoel van onvergenoegdheid. Die verskil met obsessief-kompulsiewe rituele is dat hulle as versteurd kan voorkom, terwyl godsdienstige ritueel as sinvol en van simboliese betekenis ervaar word. Waar mense met 'n obsessief-kompulsiewe versteuring hulle optrede probeer wegsteek vir ander, vind godsdienstige rituele openlik en in die openbaar plaas.

Binne die psigo-analitiese skool is dit boonop 'n bekende aanname dat obsessief-kompulsiewe rituele nie sinloos is nie. Hulle dien die belange van die persoonlikheid op die een of ander manier. Hulle gee direkte of simboliese uitdrukking aan gedagtes wat vir die persoon van die hoogste belang is of aan die herinnering aan traumatiese ervarings. Die versteurdes is nie daarvan bewus nie. Hulle handeling word vanuit onbewuste motiewe gedryf. Ook in hierdie opsig blyk daar eerder 'n verskil as 'n ooreenkoms te wees met godsdienstige rituele – tog weet gelowiges dikwels ook nie werklik waarom hulle doen wat hulle doen nie. Die ware motivering vir die spesifieke handeling is dikwels diep verskuil. Dit moet eers psigo-analities nagespeur word

voordat die persone hulle neurotiese rituele kan oorkom en kan groei tot volwassenheid.

Freud bevraagteken die idee dat ritueel genesingskrag kan hê. Volgens hom dien ritueel om die seksuele of aggressiewe drange van die *id* wat vir die *ego* bedreigend is omdat dit nie ooreenkom met die norme en waardesistiem van die *super-ego* nie, te onderdruk. Ritueel is dus die teenprestasie wat die *ego* en *super-ego* lewer om aan die een kan sigself te bevry en terwyl dit terselfdertyd die *id* tevrede hou. Dit is nie 'n bewuste keuse nie, maar bevat elemente daarvan dat verbode drange en verlangens tegemoet gekom word, of die traumatiese ervaring wat daaraan ten grondslag lê, gesimboliseer word (kyk Menken-Bekius 1998:59-62). Die individu is bewus van die rituele handeling maar die diep oorsaak daarvan bly verskuil. Beide die obsessief-kompulsief versteurde en die gelowige se optrede is bedoel om vir hulle ten goede mee te werk.

Dit was Freud wat die verhouding tussen ritueel en (negatiewe) emosies sistematies ondersoek en 'n psigologiese teorie ten opsigte van ritueel ontwikkel het. Vir Menken-Bekius (1998:60-62) is sommige van Freud se insigte in hierdie opsig steeds van belang. In sy werk as beide psigiater en navorser, ondersoek Freud die verhouding tussen obsessief-kompulsiewe versteuring en godsdien. Beide groepe, obsessief-kompulsiewe versteurdes en gelowiges vertoon opvallende ooreenkomste wat herhaaldelik voorkom in hulle gedragpatrone. Hierdie ooreenkomste is so sterk dat Freud oortuig is van 'n dieper verband tussen die twee terreine.

Freud se teorie het heelwat kritiek uitgelok. Volgens Pals (1996:80-83) maak Freud homself skuldig aan 'n sirkelredenasie. Crombag & Merckelbach (1996:77-107) kritiseer Freud se verdringingsteorie op grond van geheuenavorsing wat aantoon dat mense wat onder traumatiese gebeure in hulle verlede ly, dit dikwels dikwels moeilik vind om die herinneringe te ruste te lê en vrede te vind. Ritueel is in hierdie verband 'n kragtige hulpmiddel om bepaalde insigte te verkry en nuwe gedrag in te oefen. Menken-Bekius (1998:62-63) wys daarop dat al die kenmerke van ritualisering tog ook duidelik teenwoordig is in Freud se werk, naamlik 'n veilige omgewing, herhaling, liggaamlike betrokkenheid, 'n simboliese betekenisstelsel wat as gewyde kennis hanteer word, die moontlikheid van rolspel en projeksie waardeur ang en

skuldgevoelens 'n ontladingskanaal vind en waarin nuwe gedrag aangeleer en ingeoefen kan word.

Volney Gay (1979b) bied in sy evaluering en rekonstruksie van Freud se werk 'n regstelling op Freud se teorie aan. Hy wys uit dat Freud, wanneer hy rituele analiseer, inkonsekwent omgaan met sy eie konseptuele raamwerk. In die een teks beskou Freud ritueel as 'n verdringingmeganisme, maar in 'n ander noem hy dit 'n onderdrukkings- of ontkenningmeganisme. Daar is 'n duidelike onderskeid tussen hierdie twee meganismes. As mense 'n spesifieke drang of begeerte moet *onderdruk*, dan is hulle bewus daarvan dat dit bestaan en dat hulle nie daaraan mag toegee nie. Wat *verdring* is, lê egter ten volle buite die bereik van die bewussyn en dus het die persoon geen beheer daaroor nie. Hierin lê vir Gay ook die onderskeid tussen 'gesond' en 'ongesond' wanneer dit kom by rituele. Dit is gesond om rituele te hê waarmee die verhouding tussen die misterieuse en alledaagse, die binnewêreld en die buitewêreld, bemiddel kan word. Om in 'n rituele sisteem vasgevang te wees sonder dat die persoon bewus is daarvan of weet hoe om daaruit te ontkom, is ongesond. Die bepalende faktor met betrekking tot hierdie onderskeid is volgens Gay die graad van angs wat ervaar word.

Van die belangrikste kritiek op Freud se ritueelteorie, is dié van die neo-Freudiane (kyk Ross & Ross 1983; vgl Menken-Bekius 1998:64-66) wat meen dat hy so gefokus het op die verhouding van 'n kind (van ongeveer drie jaar oud) met die pa, dat hy die wesenlike rol wat ritueel in die vroegste speelfase van die kind vervul, oor die hoof sien. Volgens hulle het Freud die sentrale rol van ritueel in die vroegste ontwikkeling van die self, misgekyk. Vir die neo-Freudiane gaan dit eerstens om die verhouding tussen moeder en baba (kyk Ross & Ross 1983).

Ritualisering vind volgens Erik Erikson (1986, 1977; kyk Capps 2002:55-80) reeds in hierdie heel vroegste fase van kindwees plaas. Hy fokus verder op die ontwikkeling van 'n 'eie identiteit' en die fases waardeur 'n mens gaan tot by volwassenheid. Die volwasse rituele van die groep en kultuur word oorgedra aan die volgende generasies. Dit dra by tot hulle identiteitsvorming. Hy sien rituele as die 'verbesondering' van alledaagse optrede. Nie alle herhaalde gedrag is ritueel nie. Erikson beskryf rituele gedrag as 'gedrag wat voortspruit uit wedersydse instemming

en voorkom in die interaksie tussen ten minste twee persone wat dit in betekenisvolle intervalle en in 'n herhalende konteks herhaal' (Erikson 1968b:482). Die dinge wat in die eerste fase plaasvind, funksioneer as die fondament waarop die latere fases bou. As daar in die vroegste fase 'n grondslag van wantroue gelê word, sal mense op hulle pad na volwassenheid nie daarin slaag om met genoegsame selfvertroue en 'n eie identiteit op die volgende fases voort te bou nie. Hierdie probleem sal duidelik word in die manier waarop sulke persone ritualiseer en hoe hulle betrokke is by die rituele van die groep(e) waaraan hulle behoort. Erikson ontwikkel 'n 'epigenetiese model' (kyk Capps 2012:30) wat die voordeel van duidelike mylpale op die pad van ontwikkeling, naamlik die suigelingtydperk, die vroeë kinderjare, die speel-ouderdom, die skool-ouderdom en adolessensie, as boustene vir volwasse ritueel uitwys. Hy bou hierdie skema verder uit deur per fase te onderskei tussen die private en openbare lewe, kreatiewe ritualisering en ritualisme, ritualisme as bron van patologie en ontogenetiese bron (dus die bron waaruit die wese van die individu gebore word) en die groeiende 'ek-gevoel'. Menken-Bekius (1998:64-66) wys op die belang van die insig dat goeie ritualisering 'n kreatiewe formalisering van menseverhoudinge is.

Vir Carl Jung ([1954]1963; 1969) is daar in die argetipiese simbole en simboliese handeling van godsdienstige rituele 'n moontlikheid om op 'n psigologies gesonde wyse toegang te verkry tot die dieper vlakke van die siel. Volgens hom hou die verlies aan tradisionele rituele in Westerse samelewings 'n bedreiging in vir die geestesgesondheid van mense (kyk Wulff 1991:447). Die 'kragte' in die diepste siel sou sonder 'n rituele raamwerk of konteks tot angs en innerlike chaos kon lei. Rituele het die krag om angs te verlig en vrese besweer. Dit funksioneer soos 'n sandbank wat gebou word om te keer dat 'n oorstroming plaasvind. Dit verhoed dat mense oorweldig word deur angs. Ritueel kan ook dien as 'n kanaal waarlangs angs kan wegvloei en verminder (kyk Dormaar 1981:181-238). In psigoterapie kan ritueel selfs gebruik word om iemand aan angs bloot te stel binne 'n beheerde ruimte, met die doel om die krag van die stimulus te verminder – 'n vorm van desensitering.

Hierdie insigte sou toegepas kon word die gebruik van ritueel in pastorale sorg met mense na die afsterwe van 'n geliefde. Mense ervaar dikwels 'n gevoel van spyt omdat daar nie kans was om te groet nie. Sou daar pro-aktief opgetree word en 'n



vooraf ritueel met hierdie doel georganiseer word, sou dit 'n versagterende effek op die latere werklikheid van verlies kon hê. Dit sou natuurlik alleenlik moontlik wees indien die afsterwe van 'n geliefde verwag word, soos tydens 'n ernstige siekbed of iets soortgelyks. Wanneer verlies skielik plaasvind en die rou intens is, speel ritueel weer die rol van die metaforiese sandbank wat gepak word om 'n oorstroming te keer. Menken-Bekius (1998:70) meen dat ritueel op verskeie vlakke effektief kan wees om orde in die lewe te herstel. Die pastor of berader moet bewus wees daarvan dat hiermee, in 'n positiewe of negatiewe sin, 'n vorm van mag oor die lewe van die individu uitgeoefen word. Rituele vorm mense se siening van hulleself en die wêreld. Hierdie kennis word in rituele verwerf en oorgedra deur liggaamlike interaksie tussen die persoon wat die ritueel uitvoer en die werklikheid wat deur die ritueel voorgestel word. Dit is een van ritueel se sentrale psigiese funksies: dit dien spesifieke intra- en interpersoonlike belange.

### **3.4 Verbeelding en ritueel**

Omdat ritueel te doen het met 'n simboliese werklikheid wat nie in die konkrete werklik bestaan nie, is die rol van verbeelding kardinaal. 'n Persoon se lewe en identiteit is nie net 'n saak van die verlede en herinnering nie. Die lewe staan altyd op die grens tussen die verlede en die toekoms. Die menslike brein het die vermoë om sowel moontlikhede te kan verbeel as om huidige werklikhede waar te neem. Omdat mense nie net gebonde is aan die hede nie, is hulle in staat om die onwerklike of 'nog nie werklike' nie, te bedink. Verbeelding is 'n besondere bron van hoop, want as die toekoms nie verbeel kan word op maniere wat anders is as die hede nie, is 'n persoon vasgevang in en uitgelewer aan huidige worstelinge. Die verbeelding kan moontlikhede tot verlossing en bevryding bedink. Tog wys Hogue (2003:15) daarop dat 'imagination is not merely a source of pleasure'. Daar is 'n negatiewe kant aan verbeelding ook: dit lê daarin dat dit ook die basis vir (ongegrunde) vrees en wanhoop kan word. Hoewel 'n beter toekoms verbeel kan word, is dit ook moontlik om 'n veel slegter of totaal wanhopige toekoms te bedink. Hoewel hierdie funksie van die verbeelding nie altyd sleg is nie aangesien dit mense kan voorberei vir en attent maak op moontlike gevare en die onvermydelike werklikheid van lyding wat in die lewe oor elke mens se pad sal kom, is die negatiewe kant daarvan dat dit die mens lewensvreugde en vrede ontnem.



Geheue en verbeelding is nie twee prosesse wat los van mekaar staan nie (Hogue 2003:4-5). Verbeelding is ewe belangrik wanneer dit kom by die herroep van herinneringe en by die droom oor en beplanning van die toekoms. Sonder herinneringe sou toekomsdrome leeg en onbereikbaar wees. Narratiewe speel ook 'n belangrike rol. Verhale wat onthou en oorgelewer word, speel 'n vormende rol in families, geloofsgemeenskappe en in die nasionale identiteit van volkere. Waar geheue en verbeelding misluk, ly mense daaronder. Herinnering wat ontbreek of verlore raak, staan in die pad van 'n individu se gevoel van uniek en heel wees. Die onvermoë om ander moontlikhede vir die toekoms te verbeel, is dikwels die probleem van mense wat aan depressie ly en mense wat selfmoord oorweeg.

Die vraag is wat die implikasies van geheue en verbeelding vir godsdienstige en transendente ervarings sou wees. Mense ken hoofsaaklik op drie wyses sin en betekenis toe aan hulle eie bestaan en aan die wêreld waarin hulle leef: deur waarneming, herinnering en verbeelding. Verbeelding is noodsaaklik vir taal en simboliese handeling, asook ervaring, verhaal en ritueel. Verbeelding struktureer die omliggende wêreld op 'n rigtinggewend manier (Hogue 2003:2-6). Dit is juis hierdie 'rigtingewende' funksie van verbeelding wat 'n rol speel in ritueel en dit so 'n effektiewe werktuig maak vir die terapeutiese proses met mense wat deur die proses van rou beweeg. Hoofstuk 7 sal verder ingaan op die rol van verbeelding en geheue asook die waarde en funksie daarvan in die benutting van ritueel in die rouproses. Vervolgens word sekere aspekte van breinfunksie ten opsigte van verbeelding bespreek. Die fokus is spesifiek op die bydrae van die neuropsigologie om hierdie psigologiese perspektief op ritueel uit te bou. Sekere breinfunksies korrespondeer met hoe 'n mens tyd ervaar:

- waarneming het te doen met die ervaring van die teenwoordige tyd;
- herinnering het te doen met hoe 'n mens die verlede beleef;
- verbeelding is die vooruitgryp na die toekoms.

Individue vertrou en glo meestal wat hulle op daardie oomblik voor hulle oë sien gebeur. Hulle vertrou waarneming, want 'sien is glo'. Wat onthou word, het reeds voorheen gebeur en dit word as herinneringe weggebêre. Hoewel mense ook hulle

herinnering van werklikhede wat reeds plaasgevind het, vertrou, is nie alle herinnering wat in die brein gebêre word, van ewe goeie gehalte nie.

Verbeelding funksioneer op 'n ander vlak. Verbeelding het geen belang by wat reeds gebeur het, wat tans besig is om te gebeur of by 'feite' nie. Die belang van verbeelding lê by die dinge wat kan gebeur, by moontlikhede. Dit gaan nie oor presisie of akkuraatheid nie, eerder oor 'n kreatiewe speelsheid. Waar waarneming inligting bied oor die wêreld waarin mense hulle bevind en geheue 'n padkaart van goeie en slegte dinge ontwerp, is verbeelding 'n verhoog waarop al die moontlikhede van die lewe kan afspeel. Verbeelding funksioneer spontaan en die grense wat deur die alledaagse leefwêreld gestel word, geld nie. Hier is ruimte vir ontvlugting en ontspanning, of in die negatiewe vorm daarvan, vir spanning en vrees (kyk Hogue 2003:13-15). Verbeelding word 'n bron van angs en spanning wanneer die negatiewe sy daarvan oorheers. Vir hierdie studie is verbeelding van belang omdat ritueel te doen het met kreatiewe moontlikhede tot heling.

In hoofstuk 4 word die dood en die proses van rou bespreek. Verskeie modelle van die proses van rou word met mekaar vergelyk en spesifiek dié van John Bowlby (1973; 1980) en Braam Klopper (2009) word saamgevoeg om 'n eklektiese model te vind waarin ritueel as hulpbron in pastorale versorging, nuttig gebruik kan word.

## HOOFSTUK 4

### DOOD EN DIE PROSES VAN ROU

#### 4.1 Inleiding

In my werk by 'n begrafnisonderneming en ook in die gemeentebediening, het ek noue kontak gehad met die families wat geliefdes afgestaan het aan die dood. Wanneer mense met die dood gekonfronteer word, word hulle gestroop van alles wat hulle andersins in staat sou stel om voort te gaan met die lewe. Emosies is intens en labiel en op spirituele gebied het hulle baie vrae. Hulle is op soek na rigting, antwoorde en heling, maar weet nie waar om te begin soek daarna nie. Vir baie, selfs miskien vir die meeste mense, is die begrafnisritueel die eerste tree in die rouproses. Dit is asof die eerste tree na 'n begrafnisonderneming die eerste erkenning van die werklikheid van die verlies verteenwoordig.

Die dood is nie 'n onderwerp wat algemeen bespreek word in die samelewing nie. Ten spyte van die uitgebreide ondersoek wat oor die dood en die proses van rou gedoen is, is dit steeds in die omgang 'n taboe-onderwerp. Dit het 'n algemene onkunde tot gevolg oor wat gebeur wanneer iemand sterf en daarna. Wanneer 'n geliefde sterf, word mense onverhoeds daardeur betrap. Hierdie mentaliteit in die hedendaagse Westerse kultuur dra nie daartoe by dat mense op 'n psigies gesonde manier met die werklikheid van dood omgaan nie. 'n Opvoedingstaak lê voor die hand. Die gangbare houding ten opsigte van dood het verstelling nodig sodat 'n meer effektiewe praktyk daaruit kan spruit. Dood is deel van die lewe en ook op hierdie lewenswerklikheid behoort mense voorbereid te wees sodat hulle meer effektief kan optree wanneer dit gebeur. Hierdie studie wil daartoe 'n bydrae lewer. In die besondere is dit pastors, wat vir gelowige mense die eerste plek is waar hulle aanklop ten tyde van dood, wat in staat behoort te wees om effektiewe ondersteuning te bied. Die algemene ontkenning van die realiteit van die dood in die samelewing verhinder mense om doelgerig en voluit te lewe met die realistiese wete dat die lewe nie onbeperk is nie (kyk Frankl 1959). Die dood konfronteer mense met hulle eie beperkings, magteloosheid en broosheid – elemente van *the human condition* (kyk Giblin & Hug 2006:11). Die opvoedingstaak ten opsigte van dood en rou rus op die skouers van die pastor, die aangewese persoon om bedroefdes

tydens hulle verwerking van rouSMART te begelei. Die samelewing in die breë en die geloofsgemeenskap in die besonder behoort ook opgevoed te word oor hoe om met die werklikheid van dood om te gaan en hoe om bedroefdes die beste moontlike ondersteuning te bied. Die proses van rou behoort bekend te wees by almal. Selfs kinders behoort geleer te word oor die dood en hartseer en bedroefde mense, net soos wat hulle voorligting oor ander onderwerpe ontvang (vgl Ruffin 2011). Yalom (2002:126) stel dit treffend dat, hoewel die liggaamlikheid van dood mense fisies kan vernietig, die denke daarvoor 'n mens dalk net kan red.

Hierdie hoofstuk stel die proses van rou aan die orde. Kennis van en begrip oor die verloop van die proses van rou en hoe om ondersteuning te bied, vorm die raamwerk van die studie. Dit is binne hierdie raamwerk dat spesifiek gefokus word op die rol wat ritueel in die pastorale proses wat volg op die verlies van 'n geliefde, kan speel. In die Westerse kultuur word die rouproses na die rand van die samelewing verdring, wat daartoe bydra dat persone wat daardeur moet gaan en die pastor wat hulle moet begelei dit dikwels met vrees benader. Kennis nie net van ritueel self nie, maar ook van die rouproses waarin dit benut gaan word, is dus van belang vir hierdie studie.

## **4.2 Die krisis van verlies**

### **4.2.1 Die ervaring van krisis**

Krisis word altyd subjektief ervaar (kyk Müller 2000:46). In die pastoraat met mense wat 'n krisis ervaar, is die vraag nie 'wat het gebeur' nie, maar eerder 'hoe klink die krisisverhaal van die individu' na aanleiding van wat gebeur het. Mense word nie op presies dieselfde manier deur dieselfde gebeurtenis geraak nie. Die omvang van die krisis hou verband met die wyse waarop die gebeurtenis *geïnterpreteer word*. 'n Krisisgebeurtenis bring by elke individu 'n eie, unieke verhaal na vore. 'n Krisis kan beskryf word as 'n draaipunt. In hierdie studie verwys krisis spesifiek na verlies. Daar is 'n tydelike verlies aan die vermoë om die alledaagse lewe te hanteer, maar daar is die onuitgesproke aanname dat hierdie emosionele disfunksie omkeerbaar is (kyk Bowlby 1973; 1980). Persone wat 'n krisis ervaar, het nie 'n geestelike of sielkundige versteuring nie. Hulle reageer slegs emosioneel op 'n bedreigende situasie en as

so 'n persoon die bedreiging effektief kan hanteer, kan die persoon terugkeer na vroeëre vlakke van funksionering. Krisisse kan hoofsaaklik in twee groepe onderskei word: ontwikkelingskrisisse en krisissegebeurtenisse. Gewone ontwikkelingskrisisse is voorspelbaar en is ervarings wat alle individue deurmaak in die lewensiklus. Krisissegebeurtenisse is uitsonderlik en onvoorspelbaar. Dit veroorsaak dikwels emosionele disfunksie. 'n Krisis, hoewel dit hoofsaaklik as negatief ervaar word, bied die geleentheid vir geestelike en emosionele groei omdat daar in die hantering van die situasie verhoogde emosionele en intellektuele prosesse betrokke is (Stone 1976:3, 5-6).

Om insig te verkry in wat 'n krisis behels sodat daar in die pastorale versorging van persone wat verlies beleef het en dit as 'n krisis beleef, effektief met die krisis omgegaan kan word, is dit nodig dat die eienskappe van 'n krisis vervolgens kortliks bespreek word. Daar word gesteun op die werk van Stone (1976:14-24) in die verband.

Emosionele pyn kan lei tot geestelike en psigiese angste as dit nie suksesvol hanteer word nie. Krisis kan lei tot 'n ineenstorting van die denkprosesse wanneer die individu psigies en geestelik oorlaai word – 'n groot hoeveelheid inligting wat onversoenbaar is met hulle siening van die self, die wêreld en interpersoonlike verhoudings. Kognitiewe dissonansie tree in. Dit saboteer die persoon se gewone effektiewe gedrag. Hoewel 'n krisis tydelik chaos veroorsaak in 'n persoon se lewe, kan dit ook wel die geleentheid bied tot persoonlike groei. Hoe 'n persoon die gebeurtenis ervaar en betekenis daaraan toeken, sal bepaal of dit as 'n krisis beleef word of nie. Indien iets of iemand vir 'n persoon baie belangrik is, beleef die persoon die dreigende of werklike verlies daaraan as besonder bedreigend. Hoe sterker die persoon se hanteringsvaardighede, hoe beter is die kans dat die individu nie 'n krisis sal beleef nie. Hoe meer bedreigend die situasie vir die persoon voel, hoe sterker sal die 'primitiewe brein' die reaksies bepaal. Mense wat in 'n hewige krisis verkeer, ly soms aan 'n mate van realiteitsverlies en neig om hulle te onttrek. Krisisse kan ook 'n individu se waardes en ervaringe dat daar sin in die lewe is, versteur.

Elke individu benader berading met sekere verwagtinge en die belangrikste faktor vir die bereik van 'n positiewe uitkoms, is of aan die verwagtinge voldoen word. Ritueel

kan daartoe bydra om aan die verwagtinge van die pastorant te voldoen, omdat dit verder gaan as net 'woord-berading'. Rituele moet nie afgedwing word op die pastorant nie en dit is in die algemeen beter as dit iets is waaraan hulle self help ontwikkel en beplan het. Die betekenis van ritueel is hoogs subjektief en die pastor se taak is om die teologiese begroning van die betekenis te bemiddel.

#### **4.2.2 Krisispastoraat en ritueel**

In 'n noodsituasie wil die verhaal nie vorm aanneem nie. Die verledeverhaal is té ver of té anders en die toekomsverhaal is te onbereikbaar om verbeeld te word. Daar is 'n konflik tussen die verlede en die toekoms. Die pastor ondersteun die persoon om die verledeverhaal te vertel, te hervertel en te herinterpreteer, sodat 'n weg na die toekomsverhaal gevind kan word. Dit is hier waar ritueel nuttig aangewend kan word om die woordgerigte verhaal aan te vul en 'n groter deel van die persoon se menswees as net die kognitiewe by die heelwordingsproses te betrek. Oplossings wat van buite af aanbeveel word, is gewoonlik nie effektief nie. Dit is belangrik dat wanneer daar in pastoraat met rituele gewerk word, dit van die pastorant self sal uitgaan. Die pastorant moet self die pad verder vind en self oplossings identifiseer. Die pastor speel daarin die rol van die fasiliteerder. Dit gaan nie daarom dat 'n oplossing so gou moontlik gevind moet word nie, maar dat die regte oplossing vir die spesifieke situasie gevind sal word. 'n Pastor is geroep om mense in hulle diepste eksistensiële nood tegemoet te kom (Müller 2000:46-50), dit ondersteun Henri Nouwen (1979:92) as hy sê dat: 'A minister is not a doctor whose primary task is to take away pain. Rather, he deepens the pain to a level where it can be shared'.

Pastorale berading het 'n rituele aard. Net soos met ritueel word tyd uitgehaal uit die gewone gang van sake en is die doel daarvan die ondersteuning en transformasie van die deelnemers. Van alle godsdienstige ervarings, is dié wat die grootste transformasie meebring, liminaal van aard – afgegrensde periodes waarin roetine vir eers onderbreek word en die wêreld vir 'n oomblik anders beleef word. Geheue en verbeelding plaas die pastorant terug in die geskiedenis deur die vertel van die verledeverhaal. Ritueel vind plaas verby en buite tyd. Die liminale aard van die pastorale proses bring mee dat ander reëls en verwagtinge daar geld. Hierdie liminale ruimte is ontwerp om verandering en groei in persoonlike identiteit te aan te bring (Hogue 2003:153-154; 169). Wanneer ritueel in die pastoraat teologies

begronnd word, is die vraag watter werklikheid in die ritueel verteenwoordig word en wat dit is wat gesimboliseer word en hoe dit gedoen word.

## 4.3 Reaksies op dood

### 4.3.1 Inleiding

Mense in moderne Westerse kulture skep in hulle alledaagse lewe soveel moontlik afstand tussen hulleself en die onvermydelike, die dood. Dit is te verstane. Die dood bly 'n saak wat in hierdie kultuur ongemak veroorsaak. Deur ontkenning beskerm mense hulleself teen pyn en verlies. Indien hulle wel gekonfronteer word met die realiteit van die dood, is hulle onvoorbereid, beskik nie oor die nodige vaardighede om daarmee om te gaan nie en vind die situasie uiters moeilik om te hanteer. Die dood is alomteenwoordig in die lewe. Selfs in moderne samelewings waar optimisme geheers het oor die moontlikhede van die mens wat byna alles kan vermag, het mense steeds magteloos gestaan teen die dood. Dit bly 'n onverklaarbare en onontkombare realiteit in die lewe – die seker wete dat daar 'n einde gaan kom en dat dit moontlik kan kom wanneer 'n mens dit die minste verwag, soms veels te vroeg na hoe mense meen dat dit 'behoort te wees'. Die dood is 'n bedreiging vir mense (Newsom 2002:283) en is die een saak waaraan niemand kan ontsnap nie.

Dit is moeilik om die onafwendbaarheid van 'n mens se eie dood en die dood van geliefdes te aanvaar. Wat dit nog moeiliker maak, is die kulturele taboes en algemene vermyding van die onderwerp in die hedendaagse Westerse samelewing. Braam Klopper (2009:16) beskryf dit soos volg: '50 jaar en langer gelede het persentasiegewys baie meer mense gesterf. Die meeste mense het by hulle huise gesterf en dit het beteken dat families dikwels teenwoordig was. Die versorging van die liggaam na die dood is meestal deur die familie self gedoen. *Baie blootstelling* aan die dood het daartoe gelei dat die dood nie vir mense iets vreemd was nie.' In sommige Suid-Afrikaanse kulture is dit steeds die geval en veral in gemeenskappe waar die insidensie van MIV/VIGS hoog is, is dit steeds so. In die Westerse Suid-Afrikaanse kulture is die dood egter vandag minder deel van die alledaagse lewe as wat dit in die verlede was. Mense word eerder na hospitale en ander instansies gestuur om te sterf. Mediese tegnologie het verbeter sodat die sterftesyfer gedaal en

lewensverwagting gestyg het – ook weer in gemeenskappe waar MIV/VIGS nie hoogty vier nie. Dit alles het in Westers-georiënteerde kulture bygedra tot 'n ontkenning van die dood, wat dit soms vir mense wat die behoefte het om daaroor te praat, soos byvoorbeeld 'n bejaarde of 'n terminaal siek persoon, of iemand wat 'n geliefde aan die dood afgestaan het, moeilik maak (vgl Louw et al 1998:670). Die ontkenning van die dood as normale deel van die mens se alledaagse bestaan, kan gehoor word in die spreektaalgebruik met betrekking tot die dood. Terme soos 'aanbeweeg' of 'na 'n beter plek gegaan', 'in die hemel by Jesus', wat vir kinders gesê word, dui daarop dat daar op 'n eufemistiese wyse in die taal na die dood verwys word. Die dood word deur mediese en tegnologiese kundigheid weggehou van mense se alledaagse werklikheid. Die dood word benader as 'n probleem wat opgelos moet word, eerder as iets natuurliks wat terselfdertyd ontsagwekkend en misterieus is.

Die mens is moontlik die enigste onder die dierespesies wat 'n bewussyn het ten opsigte van hulle eie sterflikheid. Om so van die eie sterflikheid bewus te wees, verteenwoordig 'n diepgaande bedreiging vir die menslike psige en het die potensiaal om verlamme vrees te veroorsaak (Breckler et al 2007:145). Moderne mense probeer hierdie wete ontsnap sodat hulle nie voortdurend daarvan bewus hoef te wees nie. Om vrede te maak met die wete van 'n mens se eie sterflikheid, verg moed. Om vrede te maak met die besef van geliefdes se sterflikheid, verg besondere moed. Die samelewing, wat ook self so ingerig is om die dood te ontken en ontsnap, bied weinig ondersteuning in die verband (Becker 1973:284). Inteendeel, die samelewing is daaraan skuldig dat dit eerder versinsels aan mense voorhou om hulle te help om die werklikheid van die dood te ontken en onderdruk.

Teenoor die lewenshouding dat die dood sover moontlik uitgeskuif moet word uit mense se bewussyn en ontken word in hulle alledaagse bestaan, is die standpunt dat die dood 'n gewone werklikheid van menswees is, 'n gegewe in die natuurlike siklus van die lewe en dood. Die dood is net so deel van die menslike eksistensie as byvoorbeeld aspekte soos vryheid, sin-gewing en eensaamheid (kyk Yalom 1980). Hierdie houding teenoor die dood is in Westerse kulture nie naastenby so algemeen as die eerste nie. Mense wat van hierdie standpunt uitgaan, wil die dood bewustelik insluit in die alledaagse en deur dit te doen, meer bewustelik lewe en op 'n psigies



gesonde manier die werklikheid in die oë kyk. Dit het uitgeloop op 'n *doodsbewustheidbeweging* wat in die laat 1960's ontstaan het op grond van die baanbrekerswerk van Elisabeth Kübler-Ross (1969) en in reaksie op hoe die kultuur sigself probeer distansieer van die dood. Hierdie beweging het ten doel gehad dat gesprekke oor die dood en die rouproses nie net toegelaat behoort te word nie, maar binne die kultuur genormaliseer behoort te word. Dood, verlies en rou is natuurlike aspekte van die lewe en behoort beleef te kan word binne die ondersteuningsraamwerk van familie en die gemeenskap. Daar behoort respek te wees vir die uniekheid en menslikheid van die sterwensproses en die dood (Giblin & Hug 2006:12). Gegewe die onafwendbaarheid van dood as intrinsieke deel van elke mens se bestaan en die feit dat lewe en dood interafhanklik van mekaar is, kan die dood nie geïgnoreer word nie.

#### **4.3.2 Die effek van die dood**

Vanuit 'n sisteemteoretiese perspektief beïnvloed die dood nie net individue nie, maar ook families en familiestrukture. Die tipe effek wat dit sal hê, hou onder meer verband met die manier waarop die familie met die dood omgaan. Aanvanklik wanneer van die dood van 'n geliefde verneem word, gaan daar 'n emosionele skokgolf deur 'n familiesisteem. Hoe meer verstrengeld, emosioneel ontoereikend en terughoudend die sisteem is, hoe groter is die na-skokke en hoe langer duur dit voort. Die dood veroorsaak nie net die verlies van 'n persoon nie, maar ook die verlies van die rolle wat die oorledene in die sisteem gespeel het. Hoe meer sentraal daardie rol was, hoe groter die skokgolf (kyk Bowen 1991). In die Suid-Afrikaanse konteks waar daar heelwat dood voorkom nie net vanweë natuurlike oorsake of ongeluk nie, maar ook as gevolg van misdaad en die intensionele beskadiging deur 'n ander, 'n mede-burger en VIGS – 'n siekte wat hoofsaaklik deur lewenstyl veroorsaak word – word die effek van die dood van mense wat sentrale rolle in hulle families gespeel het, wat vir hulle familie moes sorg, daagliks gesien. Die aantal ouerlose gesinne in die armste deel van hierdie land se bevolking groei daagliks, en daagliks moet nog 'n kind skielik die verantwoordelike persoon en broodwinner in 'n familie word. Dit is nie net die afwesigheid van die oorledene wat 'n bepalende effek op die lewens van naasbestandes het nie, maar ook die feit dat die rolle wat die oorledene vervul het, vakant geraak het.

Naasbestaandes voel dikwels na die dood van 'n geliefde verward en oorweldig deur al die besluite wat skielik geneem moet word. Verlies kan aanleiding gee tot vrees vir die toekoms en 'n vrees vir verlatenheid. Dit veroorsaak emosies van angstigheid. Rou kan ervaar word as 'n gevoel van innerlike leegheid. Fisiese liggaamlike simptome verskyn dikwels: eet- en slaapversteurings, maagpyn, hoofpyn, slapeloosheid, spierpyn of selfs ernstige liggaamlike reaksies soos hartaanvalle. Dikwels gaan die ervaring van rou gepaard met verstrooidheid en die ervaring dat die oorledende nog teenwoordig is. Soms is die naasbestaande selfs oortuig dat hy of sy die oorledene iewers gesien het, lewend en gesond.

Om te rou, is beide 'n private en 'n publieke aangeleentheid. Dié wat agterbly, het dit wel nodig om alleen met hulle gedagtes en emosies om te gaan, maar het ook die ondersteuning van 'n liefdevolle gemeenskap nodig (kyk Giblin & Hug 2006:14). Die dood ontlok meestal baie sterk emosies. Deverell & Ross (2004:36) wys daarop dat hierdie emosionele reaksies klaarblyklik nie kultuurgebonde is nie, maar soortgelyk in alle kulture voorkom. Dit is selfs nie beperk tot die menslike spesie nie (kyk Bowlby 1973; 1980). 'n Voorbeeld hiervan is 'n hond wat treur oor sy speelmaat of eienaar wat oorlede is.

### **4.3.3 Die vrees vir die dood**

Die algemene vrees vir die dood speel 'n sleutelrol in 'n individu se proses van rou, veral as dit die individu se eie sterfte wat op hande is as gevolg van 'n terminale diagnose. Sterwendes kan ook reeds rou voordat hulle die laaste asem uitblaas. Hulle moet nie in die pastoraat oor die hoof gesien word nie. Louw et al (1998:671-672) identifiseer 8 redes waarom mense die dood vrees:

- **Vrees vir isolasie en eensaamheid**

Mense tree dikwels onnatuurlik en ongemaklik op teenoor sterwende individue omdat hulle nie weet hoe om die situasie te hanteer nie. Dit lei tot die ervaring van eensaamheid en isolasie by die sterwende.

- **Vrees vir fisieke lyding**

Hierdie vrees kom veral voor by pasiënte wat met terminale siektes gediagnoseer is.

- **Vrees vir nie-bestaan**

Om bewus te wees van die feit dat 'n mens sal sterf en dat daar moontlik niks daarna sal wees nie – dat 'n mens se bestaan sal oplos in nie-bestaan, kan lei tot intense angs.

- **Vrees vir lafhartigheid en vernedering**

Mense is bang dat hulle dalk lafhartig sal optree in die aangesig van die dood – dus is dit 'n vrees vir vrees.

- **Vrees om nie belangrike doelwitte te bereik nie**

Dikwels identifiseer individue mylpale en doelwitte waaraan hulle die sukses van hulle lewens meet. Hulle het soms die vrees dat die dood hulle sal beroof van die geleentheid om alles te bereik wat hulle graag sou wou.

- **Vrees vir die gevolge van die dood op die oorlewendes**

Soms is mense bekommerd oor die finansiële en ook psigiese en emosionele gevolge wat hulle dood kan hê op die mense wat hulle oorleef.

- **Vrees vir straf**

Die hooforsaak van die vrees vir straf, is gesetel in godsdienst. Mense het 'n vrees vir die straf van God en vir die hel. Dit is die gevolg van tradisionele dogmatiese sienings en meedoënlose, genadelose prediking oor eeue heen.

- **Vrees vir die dood van ander**

Vrees vir die dood word nie beperk tot net 'n individu se eie dood nie, maar sluit ook 'n vrees vir die afsterwe van geliefdes in.

#### **4.3.4 Die emosionele effek van dood en rou**

Elke individu se proses van rou verskil van mekaar en daar is 'n hele aantal moontlike redes vir hierdie verskille (kyk De Klerk 1968; Klopper 2009). Elke dimensie van 'n individu se bestaan en wese word betrek by die proses van rou: hulle fisies-psigiese lewe, hulle gesins- en familielewe, hulle vriendekring en beroepsmilieu, hulle ekonomiese leefwêreld en hulle godsdienstige ervaring. Elke

individue se proses van rou is uniek van aard, hoewel sommige kenmerke algemeen mag wees. Verskille kan toegeskryf word aan verskeie veranderlikes. De Klerk (1968:98) identifiseer 'n aantal sulke veranderlikes:

- die geslag van die individu;
- die individu se verhouding met die oorledene;
- die individu se psigiese en geestelike lewe;
- die omstandighede rondom die spesifieke sterfte;
- die individu se kultuur.

Klopper (2009:20-22) se beredenering kom grootliks ooreen met wat De Klerk reeds in 1968 uitgewys het. Mense verskil van mekaar, van persoonlik tot emosies. Sommige mense is meer spontaan as ander, sommiges neig meer na introversie. Mense kan kom uit huisgesinne of kulturele kontekste waar hulle geleer is om hulle emosies te onderdruk ter wille van aanvaarding deur hulle omgewing. Nie almal wat in die proses van rou verkeer, reageer dus dieselfde nie. 'n Bedroefde persoon huil dus nie noodwendig nie en 'n bedroefde wat histories huil, behoort nie aangesê te word om hulleself 'reg te ruk' of 'sterk wees' nie. Respek vir die legitimiteit van elkeen se unieke manier van rou behoort betoon te word deur almal – familie, geloofsgemeenskap, gemeenskap en die pastor.

Met die dood van 'n kind, is die reaksie op die verlies en die proses van rou anders as in ander gevalle van dood – dit is besonder intens en duur dikwels langer as ander prosesse van rou. Sommige ouers herstel nooit werklik nie. In ander relasies is die hegtheid van die verhouding 'n veranderlike wat verband hou met die intensiteit van die roureaksie. Dit gaan nie soseer oor die aard van die *verwantskap* nie, maar oor die aard van die *verhouding*. Só, byvoorbeeld sal iemand wat 'n huweliksmat verloor wie se huwelik gelukkig was, anders reageer as iemand wat in 'n ongelukkige huwelik was. Wanneer iemand sterf na 'n lang siekbed, sal die roureaksie anders wees as wanneer iemand skielik sterf aan 'n hartaanval, of in 'n motorongeluk, of as gevolg van geweld. Dit gaan daarom dat die dood skielik was. Die hooforsaak van verskille in roureaksie in hierdie geval, is die aard en oorsaak van die sterfte.

Elke persoon se rouproses uniek, hoewel die fases waardeur beweeg moet word en die take wat afgehandel moet word, ooreenkomste vertoon. Nie net verskil die proses van rou van mens tot mens nie, maar ook die simptome (fisies en psigies) wat by individue voorkom, verskil ook. Die simptome kan mense ontstel omdat hulle nie beseft dit hulle verband met die proses van rou nie. Dit is 'n verdere rede waarom die samelewing beter ingelig behoort te wees oor die proses van rou. Dit is belangrik dat bedroefdes gerusgestel moet word en ingelig moet word sodat hulle kan weet dat wat hulle beleef, deel van die normale roureaksie is. Mense sal nie noodwendig al die simptome ervaar nie, maar simptome wat tydens die rouproses voorkom, sluit die volgende in (Klopper 2009:22-23):

- afgestomptheid;
- verlies aan belangstelling;
- vergeetagtigheid;
- gewigsverlies of toename;
- huilerigheid;
- hartkloppings;
- liggaamlike swakheid;
- rusteloosheid;
- moegheid;
- verwardheid;
- konsentrasie probleme;
- slaap probleme;
- duiseligheid;
- bewerigheid;
- verlies aan eetlus;
- woede;
- gevoelens van angs of benoudheid;
- skuldgevoelens.

De Klerk (1968:101) het in 'n vroeëre studie tot die bevinding gekom dat die volgende elemente die algemene emosionele belewenis van die rouSMART omvattend beskryf:

- akute gevoelens van verlange;
- depressiewe gevoelens;
- gevoelens van traagheid;
- behoefte aan sin-gewing;
- onttrekking uit die gemeenskap;
- gevoelens van onwerklikheid;
- skuldgevoelens;
- gevoelens van aggressie.

Wat duidelik blyk uit hierdie lyste van simptome, is dat rou geensins maklik saamgevat kan word, netjies verpak kan word of eenvoudig verduidelik kan word nie. Die proses is gekompliseerd en divers. Enige kombinasie van die simptome kan by enige gegewe individu voorkom en selfs simptome wat hierdie lyste nie bevat is nie, kan manifesteer. Twee emosies waarop die pastor veral bedag behoort te wees, is woede en skuldgevoelens. Wanneer woede ervaar word, is dit dikwels misplaas. Mense neig om woede te projekteer op die medici, God of die oorledene of die self. Eksistensiële skuld kan ook ervaar word. Dit hou verband met diepgewortelde gevoelens van onbevoegdheid en die aanvaarding van die individu se eie sterflikheid en swakhede. Wanneer die dood gekonfronteer word, 'n individu se eie dood of dié van 'n ander, word daar noodwendig teruggekyk op die lewe en gereflekteer op woorde, daade en verhoudings. Dikwels oordeel mense dat hulle 'n mislukking was. Een van die hooftake van die pastor is om mense met die skuldgevoelens te help om te groei in hulle verstaan van die betekenis van versoening, vergifnis om self-kastydende gedrag raak te sien (kyk Ainsworth-Smith & Speck 1982:7-10). Die moed om hulleself te aanvaar, moet aangemoedig word. Ander algemene emosionele reaksies wat ook tydens die rouproses kan voorkom en waarmee mense groot moeite kan hê, is die volgende (De Klerk 1968:109-111):

- **Skokreaksie**

Skielik het die individu alle beheer verloor oor die realiteit en hy of sy kan lamgelê voel deur die skielikheid en grootheid van wat vir hulle voorlê. Die liggaam kan fisies simptome van skok beleef – slapeloosheid, afwesigheid van eetlus. Die graad van skok word bepaal deur die omstandighede rondom die dood en ook die onverwagsheid daarvan is 'n bepalende faktor.

- **Verligting**

Soms ervaar individue na die sterfte van iemand wat 'n lang siekbed gely het of selfs net na die afloop van die begrafnis 'n gevoel van verligting. Soms is die verligting kortstondig en verdwyn dit wanneer die individu weer uit die liminale ruimte van die begrafnisritueel terugbeweeg na die realiteit van die dood en die afwesigheid van die oorledene. Hierdie ervaring van verligting kan lei tot skuldgevoelens.

- **Depressie**

In die rouproses is die depressie wat dikwels ervaar word, nie dieselfde as kliniese depressie waarvoor kroniese behandeling ontvang moet word nie. Dit word baie spesifiek veroorsaak deur en dien die rouproses. Net soos kliniese depressie gaan ook die depressie in die rouproses gepaardgaan met gevoelens van magteloosheid en hopeloosheid. In die geval waar depressie in die rouproses voorkom, gaan dit dikwels saam met gevoelens van aggressie, leegheid, apatie en isolasie. Hierdie tipe depressie kan ook tot gedragsverandering lei. Mense kan geneig wees tot irritasie en woede, die behoefte hê aan afsondering, selfverwyrt ervaar, ongeorganiseerd wees, rusteloosheid ervaar en 'n gebrek aan inisiatief vertoon. Dit laat mense in hulleself keer en hulle onttrek aan die buitewêreld.

- **Liggaamlike reaksies**

Die sterk emosies wat saam met rou smart gaan, ontlok dikwels fisies liggaamlike simptome. Mense is kortasem, ervaar tamheid, moegheid, spysverteringsprobleme, gewigsverlies, duiseligheid en fisiese pyn. Die intensiteit van hierdie liggaamlike simptome van rou word grootliks bepaal deur die bedroefde se vermoë om die rou smart te verduur, om suksesvol deur die liminale tydperk te beweeg tot 'n nuwe identiteitsbewussyn en om 'n nuwe werklikheid te betree.

## **4.4 Die proses van rou**

### **4.4.1 Inleiding**

Die proses van rou is ingrypend. Dit het verskeie gevolge vir 'n mens se lewe. Die proses van rou is gekompliseerd en kan nie op 'n eenvoudige wyse verduidelik word nie. Die letsels wat deur die verlies op 'n individu se gees gelaat word, lê in die onbewuste waar die diep wonde en tragedies van die lewe gebêre en van waaruit dit uitgedruk kan word (Rogers 2007:3). Rou is 'n spesifieke toestand wat meestal geken word aan intense emosionaliteit en spesifieke gedrag en reaksies. Dit neem mense se hele menswees oor vir die tyd wat hulle hulle pad moet vind deur die fases van skeiding, liminaliteit en dan die aanvaarding van en aanpassing by 'n nuwe identiteit (De Klerk 1968:99). Rou bestaan tipies uit 'n vloed van emosies – 'n kombinasie van seer, hartseer, vrees, woede, angs en skuld. Selfs 'n emosie soos

woede ten opsigte van die oorledene, God of die persoon wat rou self, is moontlik. Hoe meer onverwags die dood, hoe groter die skok en die verlamming van emosies. Deverell en Ross (2004:36) beskryf die rouproses soos volg:

Rou is 'n proses waardeur 'n persoon hom- of haarself losmaak van iemand of iets belangrik wat hulle verloor het. Rou is nie noodwendig 'n negatiewe ervaring nie, want dit kan 'n her-evaluasie van die individu se eksistensiële waardes stimuleer. Sulke ervarings kan dikwels lei tot meer positiewe houdings en waardes ten opsigte van 'n individu se sosiale, emosionele en filosofiese omgewing. 'n Individu kan nie alleen rou nie en die sukses van die rouproses is afhanklik van sinvolle menslike interaksies.

Rou word in die meeste gevalle 'geaktiveer' deur verlies. Dit kan die verlies van verskeie dinge wees, onder andere die verlies aan 'n persoon as gevolg van die dood en dus die verlies aan 'n verhouding, die verlies aan 'n persoon as gevolg van die beëindiging van 'n verhouding of die verlies aan 'n beroep. Hierdie vorme van verlies het een ding gemeen, naamlik 'n gedeeltelike of totale verlies aan 'n individu se identiteit. In ooreenstemming met Bowlby (1973; 1980) se *attachment theory* wat klem lê op die permanensie van die verlies en die angs wat aanleiding gee tot die proses van rou, sou hierdie verlies aan identiteit beskryf kon word as 'n sekondêre of onderbewuste aktiveerder van die proses van rou. Drie soorte verlies kan onderskei word:

- **Werklike verlies**

Wanneer daar werklik iemand gesterf of iets sterk gebonde aan 'n individu se identiteit verlore geraak het.

- **Immanente verlies**

Dit kan ervaar word wanneer 'n persoon dalk sigbaar nader aan die einde van 'n lang siekbed of terminale siekte beweeg – die verlies het nog nie plaasgevind nie, maar dit voel alreeds soos 'n werklikheid omdat dit onkeerbaar is.



- **Verbeelde verlies**

Verbeelde verlies kan ervaar word byvoorbeeld met die diagnose van 'n lewensbedreigende siekte – nie net die naasbestaandes nie, maar ook die pasiënt self, wat ook as gevolg van die siekte wat gediagnoseer is 'n mate van 'immanente verlies' kan beleef. Die naasbestaandes beleef 'verbeelde verlies' wanneer hulle hulleself voortydig inleef in die komende dood. Dit manifesteer as 'n soort van skeidingsangs wat die proses van rou aan die gang sit (vgl Bowlby 1973 & 1980 en Freud [1926]1962). Rou en verlies het nie noodwendig net te doen met wat in die verlede gebeur het en nou verander het of verloor is nie, maar kan ook te doen hê met die verlies aan 'n toekoms, drome en planne (Ainsworth-Smith & Speck 1982:45). 'n Voorbeeld hiervan is die dood van jongmense of 'n miskraam of stilgeboorte.

#### **4.4.2 Omgaan met verlies**

Wanneer mense verlies ervaar het en deur 'n proses van rou beweeg, bestaan die moontlikheid dat mense hulle vanweë onkunde meer skade berokken as wat hulle goed doen. Die hoofrede hiervoor is die samelewing se ingesteldheid teenoor die dood. Die dood maak mense ongemaklik – rou en die simptome wat daarmee gepaardgaan net soveel te meer. Die pad wat gestap word deur die proses van rou is 'n onbekende pad waarvoor daar nie 'n padkaart is nie, dit is 'n pad waar in die donker getree word totdat die lig, 'n gewenste uitkoms, bereik word. Wortman (1989:355) stel dit soos volg:

Daar is geen aanwysings vir hoe om ordentlik te rou oor verlies nie, geen aanwysers vir wat normale teenoor patologiese rou sou wees nie. Die volle omvang van wat as 'normale leed' beskou kan word, word nou eers ingesien. Die erkenning hiervan is belangrik, sodat hulle wat verlies ervaar, sonder oordeel en met die nodige respek, sensitiwiteit en medelye wat hulle verdien, behandel kan word.

Daar is geen enkele model wat 'n 'universele rouproses' kan beskryf en verduidelik nie. Die rouproses kan slegs breedweg en algemeen beskryf word. Deverell & Ross

(2004:36) som die algemene kritiek teen die meeste modelle van die proses van rou soos volg op: 'n spesifieke volgorde van die fases van die proses kan nie vasgestel word nie – dit is dikwels eerder siklies van aard as liniêr. 'n Individue kan byvoorbeeld heen en weer beweeg tussen ontkenning en woede, of hoop en wanhoop. Dit is ook nie noodwendig so dat 'n persoon die fase van aanvaarding sal bereik nie. Die rouproses is 'n hoogs geïndividualiseerde proses, wat slegs in breë trekke beskryf kan word. Die insigte van die modelle kan slegs dien as riglyne. Camille Wortman (1989) het ondersoek gedoen na die mees algemene oortuigings ten opsigte van die rouproses in die Noord-Amerikaanse kultuur. Die meeste mense meen dat:

- die ervaring van nood of depressie onvermydelik is;
- as 'n persoon nie in staat is om die nood te ervaar nie, dit dui op psigiese ongesondheid;
- dit belangrik is om die verlies deur te werk;
- herstel sal plaasvind;
- dat aanvaarding bereik sal word.

Die proses van mense se aanpassing by 'n veranderde lewe as gevolg van verlies, vind meestal volgens een van drie patrone plaas. Sommige mense beweeg oor 'n tydperk deur die verwagte patroon van 'n intense na 'n lae ervaring van nood. Ander toon heeltemal geen teken daarvan dat hulle in nood verkeer nie. 'n Derde reaksie op verlies is dat die rouproses lank duur en die persoon ook 'n besonder lang tydperk in 'n toestand van hoë nood verkeer (gekompliseerde rou).

Hoewel dit moeilik is om vaste patrone te identifiseer, is daar tog tipiese take wat in die verwerking van rou uitgevoer moet word (kyk Klopper 2009). Geen persoon sal ooit na 'n groot verlies net 'daaroor heen kom' nie. Mense gaan deur 'n proses van aanpassing by die verlies. Dit is belangrik dat daar taal gegee word aan rou. Gevoelens moet geverbaliseer word vir solank as wat die bedroefde dit nodig het. 'n Gesprek met iemand wat effektief luister, selfs al verstaan hulle nie werklik alles of al stem nie noodwendig met alles saam nie, kan spanning verlig en die persoon se ervaring van isolasie, wat met pyn gepaard gaan, deurbreek.

Rou sluit 'n fisiese aspek in. Baie mense verwag slegs dat dit emosioneel uitputtend sal wees om deur die rouproses te gaan. Mense is dikwels voorbereid op ontstuimige emosies, maar verwag nie die fisiese simptome van rou nie – konstante moegheid, lusteloosheid, traagheid, 'n gebrek aan inisiatief. Dit wil voorkom asof die liggaam baie ure se slaap op vreemde tye benodig om die emosionele ontstuimigheid te prosesseer, ander kere kan mense nie slaap nie. Veral wanneer iemand na 'n lang siekbed oorlede is, kan 'n individu uiterste moegheid ervaar, omdat hulle dalk nie besef het hoeveel spanning die tyd waardeur hulle is, vir hulle meegebring het nie. Dit is belangrik dat bedroefdes genoeg tyd gegun sal word om te rus en dat die spesifieke tye nie net tot gewone slaaptyd beperk word nie, maar wanneer ookal slaap sy opwagting maak.

Om die pyn te laat gaan, beteken *nie*, soos baie mense in die proses van rou vrees, dat herinneringe vernietig word of dat hulle dislojaal is aan die geliefde nie. Mense is dikwels skrikkerig om hulle intense ervaring van rou te laat gaan, want hulle meen dat hulle rou-ervaring 'n simbool is van hulle liefde en omgee vir die oorledene. Om dit tot 'n einde te laat kom of te verminder, sal hulle liefde en omgee vir die oorledene verminder of hulle dalk die oorledene vergeet. Bedroefdes moet aangespoor word, om op hulle eie tyd, die *verdriet* tot 'n einde te laat kom, maar om die *herinneringe* te behou. Hulle moet verseker word dat die laat gaan van die hartseer glad nie dui op minder omgee of liefde of vergeet nie. Inteendeel, wanneer die hartseer en pyn laat gaan word, word daar meer ruimte geskep om die goeie dinge te onthou. Dan word die herinneringe aan die oorledene 'n meer realistiese deel van die daaglikse lewe (Meyer 1988:103-110). Dan is dit nie meer pynlik om te onthou nie. Tyd bring nie genesing nie tyd verloop slegs. Aan die begin kan dit ervaar word dat die verloop van tyd die pyn en hartseer eintlik net vererger – tyd wat gevul is met verjaarsdae, herdenkings, vakansies, spesiale dae en dinge wat beplan is om saam te doen en nie meer kan gebeur nie, dit alles maak die afsterwe net meer duidelik en die verlies 'n groter werklikheid.

Verdriet is 'n wesenlike deel van rou. Dit gaan dikwels eerder oor die verlore leefwêreld as spesifiek oor die verlore objek of persoon. Dit is asof 'n belangrike verwysingspunt verdwyn het en 'n individu ronddryf totdat nuwe bakens gevind kan word. Wanneer rou as 'n *proses* beskryf word, impliseer dit dat dit iets is wat

plaasvind oor 'n tydperk en waarvan die aard met tyd sal verander. Pastors wat mense wil bemagtig om deur hulle rouproses te beweeg, moet die reaksies wat ervaar kan word wanneer die realiteit van die dood mense tref, herken en die verloop daarvan verstaan (Ainsworth-Smith & Speck 1982:1-2). In hierdie opsig is dit noodsaaklik dat pastors voldoende opgelei sal wees om te voorkom dat verdere skade aangerig word wanneer hulle met bedroefdes omgaan. Hierdie studie betoog dat dit is nodig vir pastors om hulleself goed toe te rus met kennis oor die proses van rou.

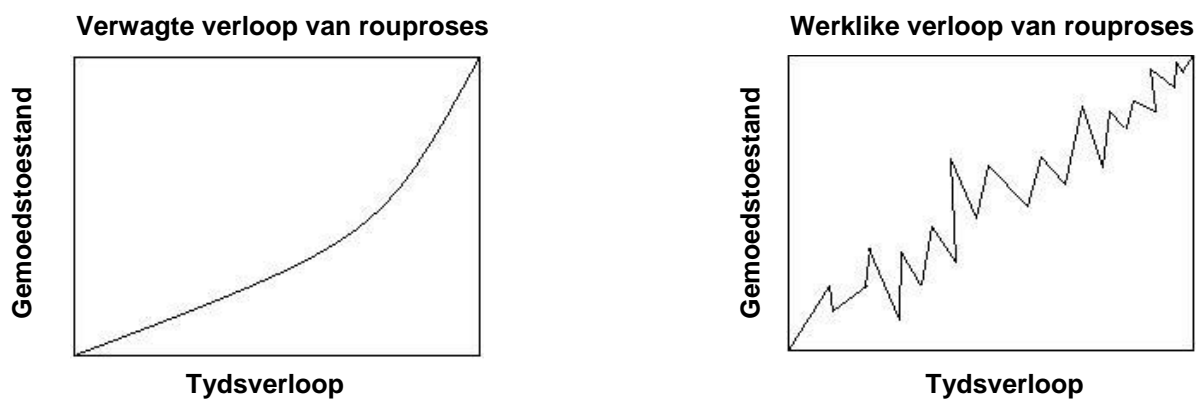
Die proses van rou is nie 'n opeenvolging van kliniese beelde wat saamsmelt of mekaar vervang' (Parkes 1986:27) totdat daar weer 'n roetine gevind word nie. Derhalwe moet dit met soepelheid benader word. Roufasies of routake gebeur nie noodwendig in volgorde nie. Meyer (1988:86) wys daarop dat roureaksies in die 1950's gesien is as 'abnormale gedrag' waarvoor mense psigiatriese hulp nodig het, veral as dit langer as ses weke duur. Later, in die 1960's, is bevind dat hierdie tydperk eerder ses maande behoort te wees. In die 1970's is die tydperk verleng tot een jaar wat nodig is om die routake te voltooi en sedert die 1980's is dit twee tot drie jaar. In werklikheid kan daar geen aangeduide tydperk voorgeskryf word waarin die routake afgehandel *moet* word nie. Elke individu rou in ooreenstemming met hulle persoonlikheid en wat vir hulle die beste werk, teen hulle eie tempo. Dit kan wees dat iemand skynbaar effektief deur die routake werk en uiteindelik 'n goeie uitkoms bereik, maar oor twintig jaar skielik weer depressief en hartseer word. Rou na verlies is 'n menslike ervaring en oor sommige sterftes kan lewenslank op verskillende vlakke van intensiteit getreur word.

Die dood affekteer nie net die individu of naaste familie nie, maar het ook 'n ingrypende effek op die sosiale gemeenskap. Vanuit 'n sosiologiese en antropologiese perspektief op die dood en rourituele verduidelik Malinowski ([1925]1974;1962) dat die dood van 'n individu 'n disintegrerende effek het op die sosiale samestelling van 'n groep of gemeenskap omdat dit gevoelens van angs en hopeloosheid veroorsaak tussen die lede van die groep of gemeenskap. Begrafnisrituele is volgens hom 'n teenvoeter vir die negatiewe gevolge van die dood. Dit help om op psigiese gebied verligting te bied, byvoorbeeld deur middel van die belofte van 'n ewige lewe of 'n beter lewe in 'n ander wêreld. Hoewel die sosiale

aspek sekerlik van belang is, nie net vir die gemeenskap nie, maar ook vir die individu wat deel is van die gemeenskap en troos vind binne die gemeenskap, beskou ek rou nogtans as 'n hoogs geïndividualiseerde, meervlakkige ervaring wat dus op individuele sowel as sosiale vlak benader moet word. Sosiale rourituele alleen sal nie voldoende wees nie.

#### 4.4.3 Die verloop van die rouproses

Rou is 'n psigiese toestand, 'n natuurlike reaksie op verlies en is 'n proses wat deurleef en deurgewerk moet word. Dit is nie iets wat vermy kan word nie. Daar is geen vasgestelde tyd wat aan hierdie proses gekoppel kan word nie. Daar is selfs geleenthede, veral as die verlies besonder traumaties was, dat die proses nooit werklik finaal afgehandel word nie. Dit is nie 'n reglynige proses nie, maar bestaan uit wisselende emosies. Die aanname dat mense elke dag geleidelik beter voel, is nie akkuraat nie. Goeie dae en slegte dae wissel mekaar af en hierdie wisselwerking is normaal. Daar is tog geleidelik vordering, maar die pad van vordering is nie maklik nie. Daar moet nooit die indruk geskep word dat 'die rouproses' 'n voorspelbare aangeleentheid is nie. Daarom val die klem op die prosesmatigheid van rou as 'n proses met 'n oop einde wat van mens tot mens verskil. Die onderstaande skema dui die algemeen verwagte verloop van die rouproses en die werklike weergawe daarvan aan (Klopper 2009:18-19).



Selfs wanneer die rouproses 'normaal' verloop, is dit duidelik dat 'n persoon slegs deur die lyding wat deur rou veroorsaak, te deurleef en deur te werk, by 'n oplossing kan kom (Walters 1997:116). Die proses van rou kan nie omseil of vrygespring word nie, dit kan hoogstens uitgestel word. Wanneer die proses nie toegelaat word om sy

normale gang te gaan en deurwerk te word nie, beweeg die individu die gevaarsone van gekompliseerde rou binne.

#### **4.4.4 Die ontkenning van die dood**

Baie mense vind dit moeilik om deur die proses van rou te gaan omdat hulle geneig is om die werklikheid van dood te ontken. Mense is bang vir die dood en verbloem die vrees deur ontkenning. Mense leef in die illusie van hulle eie onsterflikheid en wanneer 'n geliefde sterf, is dit 'n kragtige herinnering aan hulle eie sterflikheid. Mense verkies om die verlies as tydelik te sien en die kragtige emosies wat daarmee gepaard gaan, word dikwels in die moderne Westerse samelewing beskou as onnodig en iets wat met 'positiewe gedagtes' reggemaak kan word. Rou is onaangenaam, want dit verg die aanvaarding van die verlies en ook die aanvaarding van die verlies van die illusies oor 'n persoon se eie lewe en sterflikheid. Dit is harde werk en dit is pynlik, dit is iets waarsonder mens eerder sou wou leef, maar die harde feite van die lewe word afgedwing en dring mense aan tot aanvaarding (Walters 1997:181). In werklikheid dien aanvaarding juis tot hulle beswil en genesing.

#### **4.4.5 Die invloed van herinneringe en verbeelding**

Herinneringe aan erge traumatiese gebeurtenisse kan jare ná die ervaring van die oorspronklike gebeurtenis, steeds die individu ingrypend beïnvloed. Dit kan slaapversteuring, moegheid, angs en paniekaanvalle tot gevolg hê. Indien dit te lank aanhou en patologies van aard raak, staan dit bekend as Posttraumatiese Stresversteuring (PTSD). Die oorsaak hiervan kan werklike of gewaande gevaar of bedreiging vir die individu se lewe wees. Die mees kenmerkende van hierdie versteuring is die onvoorspelbaarheid, ongewenstheid en die onstuitbaarheid waarmee dit indring in die herinnering. Dit gaan gepaard met aandag- en konsentrasieprobleme en die vermyding van dinge wat herinneringe aan die traumatiese gebeure kan herroep.

Ook al ly 'n persoon nie aan PTSD nie, kan herinneringe steeds 'n negatiewe invloed hê op sy of haar lewe, funksionering en welsyn. Pynlike en ongevraagde herinneringe kan te enige tyd indring in 'n mens se geheue en dit kan ontwrigtend inwerk op 'n persoon se lewe. Sommige traumatiese herinneringe is die gevolg van

groter wêreldgebeure of natuurrampe. Mense kan in detail beskryf waar hulle was en wat hulle gedoen het die oomblik toe daardie gebeure plaasgevind het. Hierdie verskynsel word *flashbulb memory* genoem. Duidelikheid en detail is kenmerkend van hierdie herinneringe en mense is oortuig van die akkuraatheid van hulle herinneringe. Herinneringe wat gevorm word in omstandighede van emosionele trauma skyn skerper te wees en langer onthou te word as herinneringe wat in gewone omstandighede gevorm is. Hoe meer emosies ter sake is, hoe duideliker en meer korrek sal daardie gebeure onthou word. Hoewel alle herinneringe vervaag, is dit minder geneig om met emosioneel gelaaide herinneringe te gebeur. Die betekenis van die gebeure sal bly voortleef hoewel sommige details dalk met die verloop van tyd sal vervaag. Mense wat rou, onthou sodat hulle sin kan maak van wat gebeur het en van die toekoms.

Hoewel die term 'rou' algemeen verbind word aan die afsterwe van 'n geliefde, is daar ook ander verlieservarings waarvoor mense rou. In die vroeë fases van rou as gevolg van die verlies van 'n geliefde is 'onthou' die hoof aktiwiteit. 'Onthou' behoort egter nie net in die vroeë fases van rou te funksioneer nie, maar is iets wat deurgaans moet plaasvind omdat die sleutel tot genesing en 'n gesonde uitkoms van rou juis in herinnering lê. Onlangse herinneringe is die eerste gedagtes wat herroep word, byvoorbeeld 'n siekbed, 'n ongeluk of gebeure wat aanleiding gegee het tot die sterfte. Met verloop van tyd kom 'n wyer verskeidenheid herinneringe in sig. Dan word ook die verhaal van die verhouding met die individu wat nie meer leef nie, vertel en hervertel. Verbeelding bepaal die seleksie en herkonstruksie van herinneringe uit daardie verhale. Verbeelding neem 'n al hoe groter plek in die herinnering soos wat die bedroefde begin om beelde te konstrueer van 'n lewe in die afwesigheid van die geliefde. Die proses van die vertel van verhale is van groot belang en moet aangemoedig word in die rouproses. Juis die 'onthou' is die grondslag van mense se pogings om hulle verhale en ervarings van die lewe met ander te konsolideer en te integreer in hulle lewensverhaal (Hogue 2003: 70-71; 175). Verhale funksioneer in die oorgangsruiimte tussen 'wat was' en 'wat gaan wees' – die liminale ruimte.

#### **4.4.6 Die suksesvolle uitkoms van die proses van rou**

Omdat die proses van rou volgens beide Turner (1969) en Van Genneep ([1960]1965) se ritueelteorieë buite die normale gang van die lewe val, is die gevolg angs en spanning wat op hulle beurt weer die proses van rou verswaar. Van die faktore wat bepaal hoe angs en spanning deur 'n mens hanteer word, is die volgende drie besonder belangrik volgens Balswick & Balswick (1997:31-40):

- **Persepsie**

Persepsie is die wyse waarop 'n individu wat gebeur het, interpreteer. Dit gaan oor 'n persoon se opvatting oor wat gebeur het asook die betekenis wat hulle aan stresvolle situasies koppel.

- **Hulpbronne**

Stresvolle gebeurtenisse dwing 'n individu om 'n manier te vind om die situasie te hanteer. 'n Hulpbron is enige iets of iemand waaruit 'n individu krag kan put vir die hantering van die stresvolle gebeurtenis. Dit kan onder andere sake soos geloof, persoonlikheid, vriendskappe, gemeenskapsbande, of spesiale opleiding insluit. Hoe meer hulpbronne beskikbaar is, hoe beter kan 'n individu 'n stresvolle situasie hanteer en bestuur.

- **Weerloosheid**

Mense wat reeds voorheen suksesvol deur 'n rouproses gewerk het, sal waarskynlik 'n volgende keer minder hulpeloos en kwesbaar voel. Hoe meer ontwikkelde die hanteringsvaardighede, hoe meer effektief sal die individu in die toekoms funksioneer wanneer hulle 'n ingrypende verlies ly. Weerloosheid hou ook verband met die stabiliteit van die omgewing van die individu. Sekere verhoudingspatrone bevorder stabiliteit, terwyl ander weer lei tot verhoogde weerloosheid. Betrokkenheid by mense, oftewel ondersteunende interpersoonlike verhoudings, kan help met die bestuur van pyn. Die groot mate van verandering wat nodig is om aan te pas by die krisis, dra by tot weerloosheid. Die wyse waarop 'n gebeurtenis ervaar word en die vermoë om van interne en eksterne hulpbronne gebruik te maak, bepaal die graad van die individu se weerloosheid in krisistye.



#### **4.4.7 Die pad vorentoe en moontlike aanpassingprobleme**

Mense in die rouproses het wel sekere keuses wat hulle kan uitoefen. Hulle kan kies om op die verlies te bly fokus en verbitterd raak, of hulle kan selfs in verlies soek na groeigeleenthede en geleenthede om positief en dankbaar te reageer (Giblin & Hug 2006:15). Hierdie fokus op die positiewe sy en die winste wat die verlies meegebring het, moet egter nie voortydig gebeur nie. Mense moet eers deeglik deur die proses van rou gaan. Wanneer hulle die einde van die proses bereik, kan die fokus gaandeweg verskuif na dankbaarheid. Anderson & Mitchell (1983:131) stel dit soos volg: 'Dankbaarheid maak dit moontlik om te onthou en om te onthou maak dit moontlik om dankbaar te wees'. Genesing kom deur 'onthou'. Die rouproses is nie voltooi voordat 'n nuwe doel vir die lewe en 'n rede vir bestaan onafhanklik van die oorledene, ontdek is nie.

Volgens Giblin & Hug (2006:14-15) het persone in die rouproses twee belangrike psigiese behoeftes. Eerstens, is dit noodsaaklik om genoegsaam oor die verlies te rou en daarna om voort te gaan met die gewone gestruktureerde lewe. Om dit te kan doen, kan die werklikheid van die verlies nie ontken of omseil word nie, maar moet die pyn gekonfronteer word (kyk Klopper 2009). Die volle spektrum en intensiteit van die emosies wat na vore kom, moet uitgedruk, deurleef en deurgewerk word. Die naasbestaandes het die taak om aan te pas by 'n omgewing waarin die oorledene se plek leeg is. Die oorledene moet voortaan 'n heel ander plek in die naasbestaandes se lewe inneem. Dit moet so gedoen word dat hulle nie verhinder word om weer betrokke te raak by die lewe nie. Herinnering en die vertel van stories help mense om die verlies te erken en uitdrukking te gee aan die diep emosies wat as gevolg daarvan ontstaan. Die narratiewe proses help ook om herinneringe aan die oorledene te konstrueer, wat gekoester kan word. Dié wat agterbly, se taak is om 'n gebalanseerde, realistiese interne beeld van die oorledene te behou. Daar moet erkenning gegee word aan die nalatenskap van en die herinneringe aan die oorledene. Die tweede psigiese taak is om te herbelê in die lewe. Hierdie proses is die behoefte van die naasbestaandes om hulle hele ervaringswêreld te herkonstrueer. Volgens Attig (2002:7) sluit dit die fisiese en sosiale omgewing, hulle plek binne die groter sosiale gemeenskap, die self en hulle verhouding met die oorledene in.

Mense in 'n rouproses ervaar 'n veranderde gemoedstoestand wat nie normaalweg vir mense in hulle gewone lewe toeganklik is nie. Volgens Chen (1997:79-84) bied dit aan die persoon die geleentheid dat sake in die onderbewussyn tot die bewuste kan deurdring. Dit bied die geleentheid om 'in kontak te kom met die siel'. In 'n krisis word mense herinner aan hulle ware natuur en diep geestelike behoeftes. Rou is 'n uiterste vorm van emosionele krisis. Dit is in hierdie tyd wat mense hulleself bevind in daardie 'niemandslaan' van liminaliteit – 'n plek waar daar nie werklik reëls is vir hoe om op te tree nie, maar waar die ondersteunende groep of gemeenskap eerder aanpas by die gedrag van die bedroefde eerder as om te vereis dat die bedroefde hom- of haarself onmiddellik moet 'regruk'. Vir die buitestaander kan die optrede van 'n individu in die rouproses versteurd voorkom. Rou is nie 'waansin' nie, maar die vrees van 'laat gaan' en afskeid neem kan gepaard gaan met verwarring wat dikwels aangesien word vir geestesongesondheid. Die ervaring van verlies kan vergelyk word met die ervaring dat 'n individu 'n 'padkaart' van die leefwêreld wat hulle opgebou het deur die loop van hulle lewe en wat na elke verandering weer aangepas moes word, verloor het (Ainsworth-Smith & Speck 1982:35-36). Volgens Alan Carr (2004:277-278) is daar 'n onderliggende tema aan elke fase van die proses van rou en elke fase het die potensiaal om sekere aanpassingsprobleme op te lewer. Hy gee dit weer in die volgende tabel:

<b>FASE</b>	<b>ONDERLIGGENDE TEMA</b>	<b>MOONTLIKE AANPASSINGSPROBLEME</b>
<b>Skok</b>	Ek is geskok deur die verlies van hierdie persoon.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 'n Verlamming van emosies en 'n probleem om op emosionele vlak met ander betrokke te raak.</li> <li>• Swak konsentrasie.</li> </ul>
<b>Ontkenning</b>	Die persoon is nie dood nie.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bewerings dat die oorledene gesien of gehoor is.</li> <li>• Gesprekvoering met die oorledene</li> </ul>
<b>Smagting en soeke</b>	Ek moet die oorledene vind.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dwaal rond.</li> <li>• Loop weg van die huis af.</li> <li>• Konstante telefoonoproepe na familie.</li> </ul>
<b>Hartseer</b>	Ek is hartseer, wanhopig en alleen, want ek het die persoon waarop ek gesteun het, verloor.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Terneergedruk, huilerig, lae energievlakke en gebrek aan aktiwiteit.</li> <li>• Eet- en slaapversteurings.</li> </ul>

Die proses van die rekonstruksie van 'n lewe begin vir gelowiges dikwels met die vraag na God. Tog word die proses van singewing en aanbeweeg met die lewe soms gesaboteer wanneer goedkoop antwoorde deur geestelike leiers of medegelowiges aangebied word. Volgens Giblin & Hug (2006:15) is dit nie die tyd om mense wat in 'n rouproses verkeer met dogmas en die leer van die kerk te vermoei nie. Dit kan die rouproses verswaar eerder as om die bedroefdes te help.

Die modelle van die rouproses wat vervolgens bespreek gaan word is geselekteer op grond van hulle prominensie in die literatuur oor die proses van rou. Dit is die stemme wat oor die jare heen substansiële bydraes tot hierdie studieveld gemaak het. Die minder bekende van die vyf modelle, die van Braam Klopper (2009), word spesifiek ingesluit om die Suid-Afrikaanse konteks te verteenwoordig en dan spesifiek die Westers-georiënteerde deel van die Suid-Afrikaanse kultuur. Die doel daarvan om hierdie modelle te bespreek is om te kom tot 'n eklektiese model wat geskik sal wees vir die gebruik en uitbreiding van ritueel in die rouproses, wat die fokus van die studie verteenwoordig.

## **4.5 Modelle van die rouproses**

### **4.5.1 Inleiding**

Die 'simptome' van die rouproses is besonder kompleks en kennis hiervan is vir pastors wat mense in die rouproses begelei, noodsaaklik. Modelle wat insig verskaf in die verloop van die proses van rou is funksioneel in die sin dat hulle bakens aandui vir hoe mense deur die proses van rou beweeg. Die uniekheid van elke persoon se proses van rou word altyd in die oog gehou omdat die kompleksiteit van die proses van rou beteken dat elke individu op 'n eiesoortige wyse daardeur sal beweeg. 'n Basiese kennis oor wat dit behels, vorm egter 'n noodsaaklike oriëntasiepunt. Vyf modelle wat insig bied in die proses van rou, word vervolgens kortliks bespreek.

### **4.5.2 Die model van Elisabeth Kübler-Ross (1969)**

Kübler-Ross (1969) se model van die rouproses wat sy ontwikkel het uit haar werk met terminaal siek pasiënte en baanbrekerswerk gedoen het op die terrein van

rousmart, is seker die mees bekende. Sy identifiseer vyf fases waardeur 'n individu moet werk om 'n punt van aanvaarding te bereik. Die vyf fases is die volgende:

- ontkenning;
- woede;
- onderhandeling;
- depressie;
- aanvaarding.

#### **4.5.3 Die model van John Bowlby (1980)**

Bowlby se *attachment theory* gaan daaroor dat mense reeds van geboorte af bande vorm en dat die breek van hierdie bande, met ander woorde, skeiding en die woede wat volg op die pyn en verlies, die proses van rou veroorsaak. Nadat hy uitgebreide kruis-kulturele en etologiese navorsing gedoen het oor die dinamiek van skeiding en verlies wat die uiteinde is van die hegingsproses, het hy 'n model ontwikkel wat vier fases in die rouproses beskryf:

- protes, hunkering, soeke na die verlore objek;
- verlamming/verdowing van gevoel en leegheid;
- ongeorganiseerdheid en moedeloosheid;
- herorganisering van gedrag.

#### **4.5.4 Die model van Therese A Rando (1988)**

Rando (1988; vgl Rogers 2007:25-26) stel 'n model van drie fases en ses prosesse voor. Hulle is die volgende:

- **Fase 1: Vermyding**

*Proses:* - erkenning van die verlies.

- **Fase 2: Konfrontasie**

*Prosesse:* - reaksie op die skeiding en verlies;

- herinnering en herbeleef van die verhouding met die oorledene;
- om ou bande los te maak.

- **Fase 3: Akkommodasie**

*Prosesse:* - maak gereed om 'n nuwe wêreld in te beweeg, sonder om die oue te vergeet;

- herbelê energie wat ingegaan het in die verhouding wat tot 'n einde gekom het, in nuwe verhoudings.

#### **4.5.5 Die model van William Worden (2001)**

Worden is van mening dat die rouproses meer as net fases waardeur 'n mens beweeg behels. Elke individu het vier *take* om uit te voer. Dit verg van die persoon 'n doelbewuste keuse om die take af te handel. Worden identifiseer die volgende vier take in die rouproses:

- die aanvaarding van die realiteit van die verlies;
- om deur die pyn en rou te werk;
- om aan te pas by 'n nuwe werklikheid na die verlies;
- om die oorledene emosioneel los te laat en aan te beweeg met die lewe.

#### **4.5.6 Die model van Braam Klopper (2009)**

Net soos Worden beweeg Klopper weg van die term 'rouproses' wat klem plaas op die *rou* en verkies om die aandag te vestig op die *prosesmatigheid* daarvan. Hy stel 'n model voor waar die proses van rou vergesel word van vyf, eerder as Worden se vier, *routake* wat afgehandel moet word. Waar sy model van Worden (2001) verskil, is met betrekking tot sy klem op die ondersteuning van die groep of gemeenskap tydens die uitvoer van hierdie *routake*. Dit gebeur op 'n prosesmatige wyse wat nie aan tyd gekoppel is nie. Die voltooiing van die vyf *routake* is nodig vir 'n bevredigende uitkoms ten opsigte van die proses van rou:

- Taak 1: Die realiteit van die verlies moet verwerk en aanvaar word.
- Taak 2: Die emosionele pyn van die verlies moet beleef word.
- Taak 3: Die nagedagtenis van die oorledene moet gevier word.
- Taak 4: Teenstrydige gevoelens moet erken en verwerk word.
- Taak 5: Die persoon moet afskeid neem en toekomsgerig lewe.

Hoewel hierdie 'take' van mekaar onderskei kan word, beteken dit nie noodwendig dat hulle geskei kan word nie. Die bogenoemde volgorde sal nie noodwendig chronologies verloop nie en oorvleueling is moontlik.

## 4.6 'n Eklektiese model

Vir die doeleindes van hierdie studie word 'n kombinasie van die modelle van Bowlby en Klopper gekies. Bowlby se *attachment theory* wat 'n besondere insigte in die proses van rou bied, sal die klem kry. Die fases wat hy beskryf kom grootliks ooreen met die van Klopper. Uit Klopper se model word sy omvattende routake beklemtoon en sy model is nuttig omdat daar ruimte gemaak word vir *communitas* (vgl Turner 1969), wat vir hierdie studie van besondere belang is.

### 4.6.1 John Bowlby se *attachment theory*

Dat die rouproses "n teken van toegeneentheid, betrokkenheid en die prys van toewyding is", is die mening van Anderson en Mitchell (1983:55). Dit is 'n menslike ervaring wat dwarsdeur mense se lewens van tyd tot tyd voorkom as gevolg van die feit dat *mense geheg raak aan mekaar* en as gevolg van die onafwendbaarheid van verlies. Bowlby (1980:242) beskryf die rou-ervaring soos volg (die eksklusiewe manlike taal van die sitaat is oorspronklik):

... on being confronted with the loss of someone close to him, such a person will not be spared grief; on the contrary he may grieve deeply and on occasion perhaps be intensely angry... Since he will not be afraid of intense and unmet desires for love from the person lost, he will let himself be swept by pangs of grief; and tearful expressions of yearning and distress will come naturally.

In hierdie beskrywing verwys Bowlby na die *mees positiewe* ervaring van rou. Dit is nie gekompliseerde rou nie. Die verhouding wat deur die dood verbreek is, was 'n gesonde verhouding, waarin die betrokke mense seker was van hoe sterk hulle band en hulle liefde vir mekaar was. Hierdie breuk tussen verlede en toekoms verteenwoordig 'liminaliteit' (uitgewerk in Hoofstuk 2). Daar moet 'n brug gebou word

tussen die ou identiteit van die bedroefde waar die oorledene nog deel was van hulle lewe en die nuwe identiteit waar die oorledene nie meer 'n aktiewe rol speel nie. Hierdie studie fokus op *rituele* as die boustene van hierdie brug.

Hoewel Bowlby se werk nie gerig was op die proses van rou en mense se reaksie op verlies nie, het sy studie oor *attachment* hom uitgebring by die *verlies aan 'attachment'*. 'n Sentrale vraag wat ontstaan het in Bowlby (1973:23) se werk, is waarom sommige individue herstel na ervarings van skeiding en verlies, terwyl ander individue nie daarin slaag nie. Hoewel hy 'n groot verskeidenheid reaksies op skeiding en verlies by mense en primate waargeneem het, het hy nog nie 'n bevredigende verklaring hiervoor aan te bied nie.

*Attachment theory* kan kortliks soos volg beskryf word: 'n Kind (baba) leer dat wanneer die ma wat die vertrek verlaat, sy weer sal terugkom. Aan die begin is die reaksie op die ervaring dat die kind in die steek gelaat word, meer intens as later. Babas leer later dat hulle ma kom terug wanneer hulle begin huil. Later leer hulle dat die ma ook terugkom selfs as hulle nie huil nie. So leer mense dat as iets of iemand 'wegraak' hulle tog weer terugkom. Die dood beroof egter die een wat in die steek gelaat is van enige hoop om wat verloor is ooit weer te vind. Die band wat deur jare tussen die twee individue opgebou is, is onherstelbaar verbreek. Hierdie skeiding veroorsaak ang en dit gee aanleiding tot rou. Daardie persoon het vir altyd uit die mens se lewe verdwyn. Die bedroefde se verlange na 'n vermiste geliefde is een van die sleutels wat nodig is vir die buitestaander om die ang wat 'n bedroefde beleef te verstaan. Hierdie 'skeidingsangs' verhoog die ervaring van verlies. Bowlby het sy teorie oor skeiding en ang getoets op mense en primate. Volgens hom kom die reaksies wat deur menslike babas vertoon word wanneer hulle van hulle ma geskei is, ook by primate voor. Hierdie reaksies word dus waarskynlik op 'n primitiewe en intra-simboliese vlak bemiddel (Bowlby 1973:213). Tog lê die oorsprong van rou vir Bowlby nie in die skeidingsangs nie, maar in die woede wat daardeur veroorsaak word. Volgens hom speel woede 'n besondere rol in die bou en vorm van verhoudings. Wanneer skeiding slegs tydelik is, wat meestal die geval is, het woede 'n tweeledige funksie:

- woede help om die dinge wat in die pad van 'n hereniging met die 'verlorene' staan, uit die weg te ruim;
- dit kan die individu wat 'weg' is ontmoedig om weer weg te gaan.

Indien die verlies van 'n permanente aard is, soos in die geval van dood en rou, het woede en aggressiewe gedrag uiteraard geen werklike funksie nie, aangesien dit nie een van die bogenoemde twee rolle kan vul nie. Die rede waarom woede in elk geval na vore kom het te doen met die element van ontkenning wat kenmerkend is van die vroeë fases van rou. Die individu aanvaar nog nie dat die verlies werklik permanent is nie en gaan dus voort met die soort gedrag wat vertoon word wanneer iemand meen dat die ander tog nog sal terugkeer. Dan sou dit moontlik wees om die een wat weggegaan het met woede te straf vir hulle afwesigheid. Dikwels word die oorledene 'verantwoordelik gehou' daarvoor dat die ander in die steek gelaat voel. Daarom is daar woede teenoor die oorledene, maar ook teenoor enige iemand wat moontlik betrokke kon wees by die dood, 'n aandeel het in die verlies, of ervaar word as iemand wat in die pad staan van 'n hereniging tussen die oorledene en die bedroefde (Bowlby 1973:286-287). Parkes (1970) het ook gevind dat woede algemeen is in die rouproses, hoewel dit nie noodwendig as 'n universele verskynsel getipeer kan word nie. Vir hom sluit dit ook aan by die bedroefde se pogings om die verlore of vermiste persoon weer terug te vind.

Deur die proses van rou as 'n tipe van skeidingsang te konseptualiseer, bied *attachment theory* 'n geloofwaardige teoretiese grondslag vir die interpretasie van die elemente van gewone en gekompliseerde rou, wat nie deur ander teorieë genoegsaam verduidelik word nie. *Attachment theory* bied die moontlikheid om die teenstrydige simptome van rou, soos die soeke na die oorledene, die gevoel dat die oorledene steeds teenwoordig is, of die gevoel van in die steek gelaat te wees, te verklaar. Dit help ook om die tekens van gekompliseerde rou te identifiseer en bied 'n verklaring daarvoor dat die kernsimptome van rou universeel voorkom en in die meeste kulture aangetref word (Stroebe & Stroebe 1987:64). Vir Walters (1997:118) is die beginpunt van die studie van rou, nie die roumart self nie, maar die meganismes van *attachment behaviour*, die proses waardeur menslike verhoudings gevorm word en die vroeë ervaring van skeiding. Roumart word dus verstaan binne



die breër konteks van die menslike ervaring. Rou is 'n onomkeerbare verbreking van 'n band tussen twee mense.

#### **4.6.2 Bowlby se vier fases en Klopper se vyf routake**

Bowlby (1980) identifiseer vier *fases* in die proses van rou, naamlik verlamming, verlange en soeke, wanorde en herorganisering terwyl Klopper (2009:24-83) eerder dui op die volgende vyf *routake* wat afgehandel moet word, naamlik dat die realiteit van die verlies verwerk en aanvaar moet word, dat die emosionele pyn van die verlies beleef moet word, dat die nagedagtenis van die oorledene gevier moet word, dat teenstrydige gevoelens erken en verwerk moet word en dat afskeid geneem moet word en die persoon toekomsgerig moet begin leef.

Hierdie studie pas Bowlby se vier fases en Klopper se vyf take soos legkaartstukke inmekaar, omdat dit geïdentifiseer is as die twee mees bruikbare modelle van die proses van rou vir die doeleindes van hierdie studie oor ritueel in die rouproses. In die proses van rou moet verskeie routake afgehandel word. Die take hou verband met die fases waardeur mense wat rou, beweeg. Die oorgang tussen fases is nie 'n passiewe, outomatiese gebeurtenis is nie. Mense moet werk daaraan om aan die beweeg te bly – daar moet aktiewe betrokkenheid wees en sekere aktiwiteite moet deurwerk word. Hier lewer Klopper 'n bydrae ter aanvulling van Bowlby se model. Vir Bowlby is die vier fases dinge wat met 'n individu gebeur. Daarom beskou hy dit as 'fases'. Klopper dui op 'routake' en 'n 'proses van rou' omdat dit 'n intensionele, bewuste en aktiewe deelname van die bedroefde vereis. Vir Klopper (2009:24-83) is daar vyf 'routake' wat afgehandel moet word. Vir die doeleindes van hierdie studie impliseer die publieke en sosiale aard van rituele waarop hierdie studie klem lê, dat die groep of gemeenskap betrek sal word by die afhandeling van die routake of die deurbeweeg deur die proses van rou. Hulle is die ondersteuners van die bedroefde in hierdie proses. Dit is belangrik dat die bedroefde die proses nie in isolasie beleef nie en in die take nie sonder ondersteuning voel nie.

#### **Bowlby: Fase 1 – Verlamming**

#### **Klopper: Taak 1 – Verwerking en aanvaarding van realiteit van die verlies**

Die eerste fase van Bowlby loop hand aan hand met die eerste twee take van Klopper: 'n Afgestomptheid en 'n gevoel van verlamming is die ervaring van enige

iemand wat pas kennis gekry het van die afsterwe van 'n geliefde. Dit begin onmiddelik en kan vir ure of selfs dae voortduur (Walters 1997:119). Raphael (1974:34) beskryf dit soos volg: 'Die eerste reaksie op die nuus van die afsterwe van 'n geliefde is 'n reaksie van skok, gevoelloosheid en ongeloof. Die bedroefde ervaar 'n gevoel van onwerklikheid, asof wat pas gesê is, asof dit wat gebeur het, glad nie waar kan wees nie – asof dit nie gesê is nie, asof dit besig is om met iemand anders te gebeur'. Wanneer die tyding van 'n geliefde se dood verneem is, is daar gewoonlik 'n oorweldigende gevoel van onwerklikheid. Die eerste taak wat voltooi moet word, is om deur hierdie onwerklikheid te breek sodat die werklikheid kan deurdring en aanvaar kan word. Hierdie aanvaarding lê op 'n verstandelike vlak en is nie dieselfde as emosionele aanvaarding nie. Emosionele aanvaarding kom eers veel later in die proses van rou.

Die ervaring van verlamming kan as 'n vorm van ontkenning beskryf word. Daar vind 'n innerlike stryd plaas tussen ontkenning en realiteit. In die gewone rouproses slaag die persoon om daarby verby te beweeg en die realiteit van die omstandighede, hoe onaavaarbaar dit ook op 'n emosionele vlak mag wees, as 'n werklikheid te erken. Dit vind nie oornag plaas nie, maar is 'n stadige, pynlike proses waarin realiteit as't ware 'weer gebore' word. By gewone ongekompliseerde rou duur hierdie fase nie baie lank nie. Daar is 'n aantal faktore wat die aanvaarding van die realiteit aanhelp:

- die kennisgewing van die sterfte;
- die hantering van nodige dokumentasie ten opsigte van die afsterwe;
- die begrafnisreëlings;
- 'n moontlike besigtiging van die liggaam;
- die begrafnisdiens.

Die werklikheid van die dood moet besef en aanvaar word. Ontkenning beskerm die individu teen die werklikheid wat aanvanklik té oorweldigend voel om te hanteer. Die ontkenning kan egter nie te lank voortduur nie anders begin dit oorhel na gekompliseerde rou en die persoon val vas in ontkenning. Die realiteit van die oorledene se afwesigheid dring stuk vir stuk deur totdat daar nie meer ruimte is vir die ontkenning nie (vgl Walters 1997:119-120).

## **Bowlby: Fase 2 – Verlange en soeke**

### **Klopper: Taak 2 – Die ervaar van die emosionele pyn**

Die tweede taak het te doen met emosionele aanvaarding, wat veel moeiliker en pynliker is as die kognitiewe aanvaarding van die realiteit van die verlies. Hierdie taak gaan oor die erken en beleef van die emosies en die emosionele pyn wat gepaard gaan met verlies. Mense probeer dikwels hierdie onafwendbare emosies en pyn vermy. Verder vereis die samelewing dat mense beheer uitoefen oor hulle emosies. Dit alles verhinder mense om hulle emosies werklik te beleef en deurleef. Soms is hulle bang dat hulle totaal beheer verloor as hulle hulleself toelaat om die pyn te ervaar. Hulle beleef emosies soos hartseer, angs en vrees, magteloosheid, woede en skuldgevoelens – al hierdie emosies het negatiewe konnotasies en daarom is dit te verstane dat mense eerder wil by vashou aan 'n 'gerieflike' gevoelloosheid.

Wanneer ontkenning en gevoelloosheid oorgaan tot die aanvaarding van die realiteit, ervaar die bedroefde 'n intense en pynlike bewustheid van die stand van sake. In hierdie fase is die mees opmerklike kenmerk nie depressiwiteit nie, maar 'n intense soeke en verlange na die oorledene. Hierdie verlange word deur Parkes (1986:61) verduidelik as 'die subjektiewe en emosionele komponent van die drang om te soek na iets wat verlore is'. Wanneer mense en ander sosiale dierspesies skeiding van 'n geliefde ervaar, word soekende meganismes geaktiveer wat daarop gemik is om die verlore geliefde te vind. Skeiding deur die dood is 'n gebeurtenis wat 'n persoon nie dikwels in een leeftyd ervaar nie. Die angs wat dus deur bedroefdes ervaar word in hierdie fase word dus veroorsaak deur hierdie natuurlike behoefte en reaksie om te soek na iets of iemand wat 'weg' is. Wat in hierdie fase gebeur, verklaar die hallusinasies en woede wat sommige mense ervaar.

Omdat die taak van soek so pynlik en uitputtend is, vind baie bedroefdes 'n mate van troos in die verbeelde teenwoordigheid van die oorledene. So 'n ervaring is nie 'n aanduiding van gekompliseerde rou nie, tensy dit 'n meer permanente deel van die bedroefde se realiteit word. Dit is 'n algemene reaksie en kan op verskeie maniere plaasvind, byvoorbeeld gesprekke met die oorledene, 'n ervaring van sy of haar teenwoordigheid, die ervaring dat die oorledene raakgesien is in 'n groot groep mense – dit is alles beelde wat deur die beangste gedagte-wêreld geskep word

omdat die 'verlore' persoon nie teruggevind kan word nie. In die proses van normale rou het dit gewoonlik 'n helende funksie. Dit is belangrik dat mense beseft dat dit 'n normale psigiese verskynsel is en nie 'n teken dat hulle besig is om waansinnig te raak nie. Ook woede veroorsaak vir baie bedroefdes 'n mate van angs. In die gewone gang van relasies is woede 'n reaksie op iemand se afwesigheid. Deur die kwaad uit te druk, probeer die persoon verhinder dat die ander weer sal weggaan. Dit is 'n natuurlike uitdrukking van versorgende liefde. In die geval van dood tree woede die natuurlik reaksie ook in: woede teenoor die oorledene vir hulle afwesigheid (Walters 1997:120-123). Raphael (1974:41-42) verduidelik dit soos volg: 'Die bedroefde beseft op 'n intellektuele en kognitiewe vlak dat die oorledene nie sal terugkeer nie, tog is die hele leefwêreld van die bedroefde nog gerig op die oorledene en is dinge nog nie herrangskik vir hierdie nuwe stel konfigurasies en aannames nie, dus is woede en aggressie algemeen'.

### **Bowlby: Fase 3 – Wanorde**

#### **Klopper: Taak 4 – Teenstrydige gevoelens moet erken en verwerk word**

Teenstrydige gevoelens is normaal in die rouproses. Indien die bedroefde die verlange, soeke, die eindelose soeke na 'n verklaring vir die gebeure, die woede teenoor die verantwoordelike party (al is dit die oorledene self), kan verduur, kan die werklikheid van die verlies mettertyd deurdring en aanvaar word (Bowlby 1980:93). Dit beteken egter nie dat die rouproses verby is nie. Die volgende fase is een van evaluasie van die verhouding en die verlies daarvan. In hierdie tyd kan emosies soos hartseer, spyt, skuld, wanhoop en verligting ervaar word. Soms word daar teenstrydige gevoelens teenoor geliefdes ervaar na die dood. Dit is dus 'n tydperk van wanorde en wanhoop met teenstrydige emosies. Die vierde taak van Klopper is om hierdie emosies te erken en te verwerk. Die bedroefdes kan te midde van 'n baie diep hartseer, kwaad wees vir die oorledene omdat hy of sy gesterf het. Die persoon kon dalk lank gely het en die bedroefde kan verlig voel en daarmee saam skuldgevoelens oor daardie gevoelens van verligting. Wanneer hierdie gevoelens onderdruk word, verhoog dit die angstigtheid wat die bedroefde reeds ervaar en kan hulle vasgevang voel omdat daar nie vordering plaasvind in die verwerking van die verlies nie.

Dis belangrik dat verdriet erken word as 'n belangrike en nodige aspek van hierdie fase van die rouproses en dit moet nie verwar word met die mediese term 'depressie' nie. Dit kan wees dat die bedroefde in hierdie stadium die teenstrydige emosies wil ontvlug aangesien die emosies besonder intense en soms oorweldigend kan wees. Dikwels word medikasie, dwelms, alkohol, sosiale aktiwiteite, werk of godsdiens ingespan om die pyn van die werklikheid te ontvlug. In hierdie stadium vind daar weer eens 'n vermyding van die realiteit plaas. Nou is dit egter nie meer die realiteit van die verlies nie, eerder die emosionele realiteit van bedroefde wat vermy word. Vermyding kan ook in hierdie geval nie onbeperk voortduur nie, want om voort te beweeg, om deur hierdie fase van rou te leef, moet die verdriet en emosies ervaar, verduur en aanvaar word as 'n werklikheid van rou (Walters 1997:125-126). Daar moet ook *uiting gegee* word daaraan deur dit byvoorbeeld met iemand te deel of 'n brief aan die oorledene te skryf. Hierdie taak verg van die persoon om 'n gebalanseerde beeld van die oorledene te ontwikkel en nie te fikseer op slegs positiewe of negatiewe eienskappe nie.

#### **Bowlby: Fase 4 – Herorganisering**

#### **Klopper: Taak 5 – Neem afskeid en leef toekomsgerig**

Volgens Bowlby se model sal die persoon wat die roufasies suksesvol voltooi het geleidelik weer met werklike belangstelling en betrokkenheid met die lewe kan voortgaan. Klopper daarteenoor is van mening dat hierdie laaste taak moontlik 'n lewenslange taak kan wees omdat dit gaan oor *aanpassing* eerder as oor 'n nuwe begin tot 'n hele nuwe lewe. Volgens Bowlby is hierdie laaste fase die tyd waarin 'n nuwe identiteit gevorm moet word. Die rou-ervaring veroorsaak die disintegrasie van persoonlikheid en identiteit as die verlies ingrypend was. 'n Nuwe en ongewenste identiteit word op 'n persoon afgedwing. Ook die leefwêreld van die persoon het heeltemal verander. Die proses van nuut opbou aan sowel 'n identiteit as 'n nuwe lewe is 'n lang, tydsame en pynlike proses (Walters 1997:126-127). Hierdie ingrypende verandering verduidelik Parkes (1986:111) aan die hand van die volgende voorbeeld: "n Reuseverandering in die lewe, soos die tipe wat veroorsaak word deur die dood van 'n eggenoot, verander nie net die persoon se handeling nie, maar ook die rolle waarvan daardie handeling deel was. 'n Weduwee is nie meer iemand se vrou nie, sy is 'n weduwee' (Parkes 1986:111). Die nuwe identiteit word gevorm deur verskeie aspekte. Godsdienstige en kulturele perspektiewe ten

opsigte van die dood kan, in die geval van gelowige persone, 'n vormende invloed op so 'n nuwe identiteit (Parkes & Weiss 1983). Vir Klopper is hierdie routaak 'n langtermynprojek omdat 'n mens nooit werklik verby die verlies kom nie, maar slegs daarby aanpas. Die bedroefde moet begin om geleidelik die emosionele energie wat nog belê word in die oorledene, te onttrek en te herbelê word. Die lewe gaan nie net voort nie. Die individu moet vorentoe *beweeg*. Die persoon sal sy of haar hele toekoms in heroënskou moet neem, omdat die oorledene nie meer fisies deel is daarvan nie. Die hele toekoms, al die drome en ideale van die bedroefde, moet van voor af, nuwe inhoud gegee word. Persoonlikheidsfaktore sal 'n rol speel in hoe maklik of moeilik dit vir die persoon sal wees. Sommige mense pas moeilik aan by hulle nuwe omstandighede. In die geval van dood, is die verandering groot en ongewens. Dit maak hierdie routaak besonder moeilik.

Die kan nie bly vashou aan hulle identiteit as 'bedroefdes' nie. Sommige bedroefdes kan so afhanklik raak van die simpatie en aandag wat met die verlies van hulle geliefde gepaardgegaan het, dat hulle dit nie wil loslaat nie en verder beweeg nie. Dit kom veral voor wanneer die individu 'n 'oorafhanklike' verhouding met die oorledene gehad het. Dan word hierdie oorafhanklikheid verplaas na die ondersteunende groep of gemeenskap. Daar kan egter geen tyd gekoppel word vir hoe lank dit sal neem vir 'n bedroefde om deur hierdie routaak te werk nie.

### **Klopper: Taak 3 – Die viering van die nagedagtenis**

Vir Bowlby is proses van rou afgehandel wanneer die persoon daardie vier fases van sy model beweeg het. Klopper beskou die proses as afgehandel eers na die voltooiing van die vyf take. Klopper noem as die derde taak die viering van die nagedagtenis van die oorledene. Hierdie aspek word nie in enige van die ander vyf modelle genoem nie. Volgens Klopper moet die oorledene onthou en die herinneringe *gevier* word. Op die manier word daar erkenning gegee aan wie die persoon was en sy of haar nalatenskap. Die herdenking moet op 'n openbare wyse plaasvind.

Hogue (2003) se insigte ten opsigte van die publieke aard van die spesiale geleentheid is van belang vir hierdie studie. In die algemeen word ritueel wat gepaardgaan met dood, beperk tot die begrafnis- of roudiens, maar dit is eintlik net

die eerste wyse waarop gedagtenisviering kan plaasvind. Na die begrafnis is hierdie routaak nog nie afgehandel nie. Rituele vir gedagtenisviering kan nog vrugbaar in die weke en maande wat volg, voortgesit word. Soms bemoelik die groep of gemeenskap hierdie taak. Die gebruik van die oorledene se naam word byvoorbeeld vermy. Daar is die geneigdheid om die begrafnisreëlings uit die familie se hande te neem. 'n Verdere probleem is onpersoonlike begrafnis- of rou dienste en die gebrek aan gepaste rituele. Hierdie studie wil spesifiek 'n bydrae wil lewer ten opsigte van die skep van gepaste rituele.

Moderne Westerse samelewings is arm aan sinvolle en toepaslike rituele. Om 'n nuwe identiteit te vorm, die oorledene deel van die familie- of groepsnarratief te behou en vorentoe te beweeg, is soos om nuwe skoene vir die eerste keer aan te trek – dit moet eers uitgetrap word voordat dit werklik sal pas. Ritueel soos wat deur hierdie studie voorgestel word, help nie net met die uittrap van die nuwe skoene nie, maar bied ook hulp met heling wanneer ongemak ervaar word. Rituele is nie noodwendig die enigste antwoord op die probleem van verlies en rou nie, maar dit kan 'n besonder nuttige hulpmiddel vir die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap wees om die bedroefdes deur die rouproses te help op 'n sinvolle en helende manier. Ritueel kan gebruik word om die nuwe identiteit te begin vorm of om 'n ou identiteit te herwin. Dit kan bewustelik en uitdruklik geskied, deur byvoorbeeld die kies van 'n nuwe naam. Dit kan die begin wees van die terugreis van 'n identiteit en van die verlore self (kyk Berry 2009:96). Dit kan 'n bydrae lewer tot die vormgewing aan en interpretasie van die nuwe lewe. Dit is 'n intensionele proses. Dit is die weiering om die passiewe slagoffer die wees en eerder iets te doen wat 'n gevoel van beheer opbou.

#### **4.7 Gekompliseerde rou**

Om die realiteit van die verlies van 'n geliefde te ontken, kan daartoe lei dat die bedroefdes hulleself in gekompliseerde rou, 'n ernstige struikelblok in die pad na genesing, bevind. Volgens Gibling en Hug (2006:13) kan die ontkenning van die dood 'n individu duur te staan kom, omdat dit 'n hele aantal negatiewe gevolge kan hê, soos dat 'n individu kan vashaak in 'n fase van die rouproses wat kan verhinder dat die persoon vorder, genees raak en groei; dat die balans in die menslike psige kan



versteur word, dat die persoon nie besef dat die mens afhanklik is van en 'n behoefte het aan God nie. Daarteenoor is die gevolge van 'n lewe waarin die dood as natuurlik gesien word meer positief: die lewe word met meer intensionaliteit en mening geleef; daar is 'n groter dankbaarheid vir die gawe wat die lewe en 'n agting vir die heiligheid daarvan; daar is 'n groter openheid in die emosionele lewe van die persoon.

Om gekompliseerde rou te vermy, is om te vermy dat die persoon 'vashaak' in 'n spesifieke fase van die proses van rou. Lindemann het reeds in 1944 die verskil tussen die 'normale' proses van rou en patologiese (gekompliseerde) roureaksies aangedui. Hierdie 'patologiese reaksies' is 'n intensifisering of verwringing van die normale proses. Die poging om die intense pyn en emosies en angs wat met rou gepaardgaan, te vermy – dus ontkenning – is een van die grootste struikelblokke vir die deurwerk van die routake. Lindemann se insigte kan in die volgende drie punte opgesom word:

- Rou het 'n normale verloop. Sou hierdie normale verloop nie verhinder word deur psigiese of ander faktore uit die omgewing nie, dan sal dit uiteindelik tot 'n aanvaarbare uitkoms lei.
- Patologiese of gekompliseerde rou is nie dieselfde as gewone rou nie. Dit is eerder 'n verwronge en geïntensifiseerde weergawe daarvan.
- Die rede vir patologiese of gekompliseerde rou is grootendeels die poging van die bedroefde om die take van die proses van rou te vermy.

Om deur die fases van rou te beweeg en die take van elke fase af te handel en daardeur te leef, is harde werk en besonder pynlik, maar noodsaaklik. Vir sommige individue is die deurbeweeg deur die fases van rou om te kom tot 'n goeie uitkoms, nie 'n eenvoudige saak nie. In sommige gevalle gebeur dit dat 'n individu vir baie langer in een van die fases bly vassteek en soms nooit 'n uitkoms bereik nie. Dit kan wees dat die persoon hulle daarteen verset om vorentoe te beweeg. Vir ander kan rou lei tot 'n ineenstorting of hulle kan gediagnoseer word met 'n kliniese psigiese toestand (Walters 1997:129). Rou is 'n psigiese omwenteling wat in sigself reeds die nodige elemente vir genesing bevat. Tog is daar tye dat die natuurlike verloop na



genesing nie plaasvind nie. Gekompliseerde rou is nie 'n ander *tipe* rou nie, maar vind plaas wanneer rou 'n *ander pad* as die gewone neem en op struikelblokke stuit. Dit vind meestal plaas wanneer 'n eienskap van die gewone proses geïntensifiseer word (Walters 1997:130). Gekompliseerde rou is gewoonlik die gevolg van verdedigings- of beskermingsprosesse wat inmeng met die normale verloop van die proses van rou (Bowlby 1980:31). Sommige mense beweeg nie op die natuurlike manier deur die rouproses nie. Wanneer die emosionele intensiteit van die persoon konstant in die pad kom van gewone funksioneringspatrone soos byvoorbeeld om te eet, te werk of te slaap, of hulle gesondheid negatief beïnvloed, kan terapie en medikasie nodig word (Meyer 1988:86).

Bowlby (1980:138-139) beskryf gekompliseerde rou soos volg: 'Die afwesigheid van bewuste rou kan gesien word as 'n patologies langdurige verlenging van die fase van verlamming, terwyl die verskillende vorme van kroniese rou gesien kan word as die verlenging of verwringing van die fases van soeke en verlange en/of wanorde en wanhoop'. Walters (1997:130-131) beklemtoon twee tipes gekompliseerde rou in Bowlby se beskrywing:

- **Uitgestelde rou**

Uitgestelde rou kom voor wanneer 'n persoon die realiteit van dood en verlies nie kan aanvaar nie. Hulle ervaar nie werklik die emosies nie, kan nie huil nie en vermy die pyn en verlange wat met verlies gepaard gaan. In die kultuur word sulke mense dikwels gesien as dat hulle die verlies 'goed hanteer' en hulle word daarvoor geprys. Dit is egter in werklikheid glad nie die geval nie. Dit kan gebeur dat so 'n persoon, skielik, na maande, deur akute rou en intense verdriet oorweldig word.

- **Langdurige of kroniese rou**

Kroniese rou is rou wat nooit weggaan nie. Selfs na 'n baie lang tyd is die persoon steeds diep in rou oor die verlies. Dit kan jare duur. By bejaarde individue of ouers wat 'n kind verloor het, kan dit die res van hulle lewens in beslag neem.

## 4.8 Sosiale ondersteuning

### 4.8.1 Inleiding

Wanneer 'n bedroefde bygestaan word, is die bedoeling nie om enersyds emosies te versnel of andersyds om rou te vermy nie. Beide hierdie benaderings is van geen waarde nie en doen eerder skade as goed. Die taak wat vir die bedroefde voorlê, is besonder pynlik en kan nie versnel of vermy word nie. Ware bystand lê in die erkenning hiervan en om die bedroefde te help om dinge te so te organiseer dat hy of sy kan vorder in die taak om bevry te word van die rou (Parkes 1986:180). Die vaardighede wat nodig is vir sosiale bystand van die persoon wat rou, is onder andere die vermoë om die rouproses te fasiliteer, die persoon aan te moedig om deur die rouproses te beweeg en, as struikelblokke opduik, te help om dit uit die weg te ruim (Walters 1997:143-144).

### 4.8.2 Publieke en private aspekte van rou

Rou smart het 'n publieke en 'n private faset. Die publieke faset sluit openbare geleenthede soos die begrafnis of roudiens in. Wanneer daar 'n besonder groot ramp plaasgevind het, is daar 'n gemeenskaplike gevoel van woede en verontwaardiging (byvoorbeeld 9/11 in die VSA). Wanneer die breë gemeenskap betrokke is by die rouproses, kan dit 'n baie kragtige en besonder genesende bydrae lewer. Die ander faset van rou is privaat. Herinneringe en ervarings van die oorledene sal nie almal by 'n publieke geleentheid soos 'n begrafnisdiens ter sprake kom nie. Om goeie en slegte herinneringe saam te weef tot 'n geheel waarop 'n sinvolle toekoms gebou kan word, is 'n baie persoonlike proses (Ainsworth-Smith & Speck 1982:53-54). Beide die publieke en private aspekte is belangrik. Klopper (2009:28-90) identifiseer wyses waarop die ondersteunende groep of gemeenskap die bedroefde kan bystaan in die afhandeling van die verskeie routake soos volg:

- **Ondersteuning by die aanvaarding van die werklikheid van verlies (Taak 1)**  
Bedroefdes moet aangemoedig word om te praat, want dit help om die werklikheid daarvan tuis te bring. Onbevooroordeelde, toegewyde luister is noodsaaklik. Die teenwoordigheid van die ondersteunende groep of gemeenskap is van groot waarde, ook al vervul hulle nie verder 'n spesifieke rol nie. Dit is belangrik om die bedroefdes

aan te moedig om afskeid te neem. Die waarde van die begrafnis- of roudiens moet nie onderskat word nie.

Die groep of gemeenskap moet nie die bedroefde oorbeskerm en alles wil oorneem en namens die persoon doen nie. Dit is nodig vir die persoon om herinner te word aan die oorledene, aan wat gebeur het en dat die dood 'n werklikheid is. Oorbeskerming kan hierdie routaak teëwerk. Die bedroefde het in hierdie tyd juis blootstelling eerder as oorbeskerming nodig. Die bedroefdes moet weet wat gebeur het met hulle oorlede geliefde, hulle moet weet wanneer, in watter omstandighede en waaraan die persoon gesterf het. Dit is belangrik dat hulle die korrekte inligting rondom hierdie sake kry. Verkeerde of 'n gebrek aan inligting sal die proses negatief beïnvloed. Daar moet erkenning gegee word aan die verlies, dat dit werklik is en dat dit swaar en ernstig is.

- **Die intensionele ervaring van emosionele pyn (Taak2)**

Die bedroefdes moet aangemoedig word om hulle emosies uit te druk. Dit kan soms wees asof hulle wag vir die toestemming van die groep of gemeenskap om te mag uitdrukking gee aan alles wat hulle voel. Daar moet 'n veilige ruimte geskep word waarbinne die individu enige en alle emosies kan vrye teuels gee, 'n ruimte waar daar nie reggehelp, verdedig of veroordeel word nie, maar waar daar begrip, geduld en aanvaarding is. Dit is belangrik om die bedroefde te verseker dat wat hy of sy ervaar normaal is, selfs die emosies wat hulle nie verstaan nie. In hierdie tyd is dit belangrik om nie die bedroefdes se aandag te probeer aflei nie, om nie uitsprake namens God te maak nie en om nie medikasie onoordeelkundig te gebruik nie – medikasie behoort slegs deur 'n geneesheer voorgeskryf en toegedien te word indien dit werklik nodig is. Rousmart moet liever nie onderdruk word nie, maar moet voluit beleef word.

- **Gedagtenisviering (Taak 3)**

Die bedroefde het die taak om te onthou. Daar moet oor die oorledene gepraat word. Gesprekke moet aangemoedig word deur vrae te stel of herinneringe te deel. Die doel is om klem te lê op die betekenis van die oorledene se lewe, omdat daardie betekenis nie deur die dood uitgewis kan word nie. As dit moeilik is om met 'n

bedroefde direk te kommunikeer, sal 'n opreg bedoelde brief ook 'n goeie effek kan hê. Dit is belangrik om nie persoonlike items wat die bedroefde aan hulle geliefde sal herinner, voortydig te verwyder nie. Hierdie besluit moet geneem word deur die individu self, en nie deur groep of gemeenskap nie.

- **Die erkenning en verwerking van teenstrydige gevoelens (Taak 4)**

Omdat hierdie 'n baie sensitiewe fase en taak is, is dit belangrik dat dit nie noodwendig deur die hele groep of gemeenskap aangepak word nie, maar eerder deur 'n individu of twee. Daar moet 'n bestaande vertrouensverhouding tussen die bedroefde en die ondersteuner wees. Dit is belangrik om onbevooroordeeld, sonder teenspraak en respekvol te luister na hoe die persoon self betekenis gee aan gebeure en verhoudings. Hierdie kan tydrowende gesprekke wees, derhalwe moet genoeg tyd daarvoor afgestaan word. Die ondersteuner se rol in hierdie geval is om die bedroefde te help om by 'n gebalanseerde beeld van die oorledene uit te kom. Indien daar slegs op sekere aspekte gefokus word ten koste van ander aspekte, sal die ondersteuner die verantwoordelikheid moet aanvaar daarvoor om die ander aspekte ook aan die orde te stel. Dit is veral soms moeilik vir die bedroefdes om oor die negatiewe aspekte van die oorledene te praat, maar ter wille van balans is dit nodig. Wanneer geldige skuldgevoelens na vore kom, raak die saak meer gekompliseerd en is dit nodig dat die persoon daartoe kom om hom- of haarself te vergewe. Indien die ondersteuner nie toegerus voel om hierdie gesprek te behartig nie, kan 'n pastor genader word om te help

- **Om afskeid te neem en toekomsgerig te leef (Taak 5)**

Hierdie is nie 'n taak waarby die groep of gemeenskap noodwendig betrokke sal wees nie, maar dit is belangrik dat hulle die nodige insig sal hê oor die taak, veral omdat dit 'n langtermyn aangeleentheid is. Dit is vir bedroefdes 'n moeilike taak om die verlede los te laat en die toekoms tegemoet te tree. Tog is dit noodsaaklik vir die suksesvolle deurwerk van die proses van rou. Die groep of gemeenskap kan hier 'n ondersteunende rol speel in die sin dat die individu aangemoedig word om weer te begin deelneem aan verskeie aktiwiteite en aksies – die waarby hulle voorheen betrokke was, maar ook nuwes. Hulle moet aangemoedig word om nuwe vriendskappe en verhoudings aan te knoop. Ook hierin is die groep of gemeenskap

se 'toestemming' nodig om die persoon die vryheid te gee om op te hou rou en die proses af te handel. Dit is ook goed vir die groep of gemeenskap om op te let na spesiale datums, soos byvoorbeeld die oorledene se verjaardag of 'n huweliksherdenking en juis op hierdie dae kontak te maak ter wille van gedagtenisviering.

#### **4.8.3 Probleme ten opsigte van sosiale ondersteuning**

Dikwels het die skadelike of verkeerde dinge wat mense sê aan mense wat in die rouproses verkeer, 'n skeefgetrekte Christelike teologie ten grondslag. Stellings soos byvoorbeeld dat dit 'God se wil' is, dat God die oorledene 'kom haal het', dat God 'die mooiste blom kom pluk het vir God se hemelse tuin, dat daar "n rede is vir alles' en dat 'God werk op 'n misterieuse wyse', is nie werklik op Christelike teologie gebaseer nie, maar kom uit 'n 'burgerlike' godsdiens wat aanneem dat God alles beheer, vir alles verantwoordelik is, wispelturig en bestraffend is. Dit weerspieël 'n teologie van 'n God wat die goeie beloon en die bose straf en wat siekte of dood sien as 'n logiese straf vir werklike of verbeelde oortreding of as deel van 'n plan. Uiteindelik is daar geen troos te vind hierin nie en sal sulke stellings en die God wat dit veronderstel, uiteindelik as oppervlakkig en onbevredigend uitgewys word. Dit is ook nie in ooreenstemming met die beeld van God wat in die evangelie te vind is nie – 'n liefdevolle, vergewensgesinde, genadige God (vgl Meyer 1988:59-68). Dit is hierdie God, wat saam met die mensdom ly, die God in wie 'n mens kan lewe en kan sterf.

#### **4.9 Opsomming**

Rou is 'n besonder komplekse proses. Vir sommige mense is dit 'n langdurige proses wat soms nooit werklik tot 'n einde kom nie, terwyl ander weer vorentoe beweeg. Die behoefte is nie dat mense wat hulle wil ondersteun sal ingryp nie, maar eerder dat hulle bereid sal wees om te luister. Deur die bedroefde persoon te aanvaar en saam met hulle te worstel deur die teenstrydige of negatiewe gevoelens wat hulle dalk mag hê, kan die pastor en die ondersteunende gemeenskap die persone die nodige vryheid en ruimte bied om hulle emosies uit te druk op hulle eie manier en hierdie moeilike ervaring te omskep in 'n geleentheid om te groei (Ainsworth-Smith & Speck 1982:14).

Hierdie hoofstuk het gefokus op die effek van die dood op die lewe van mense wat agterbly. Die gevaar van ontkenning vir die 'n gesonde rouproses en die noodsaak om te kom tot erkenning van die realiteit van die dood, is uitgewys. Verskillende modelle is vergelyk om te kom tot 'n werkbare model vir die verstaan van die rouproses wat nogtans erkenning gee aan die uiters individuele aard van die proses. Met hierdie fokus in gedagte asook die belangrikheid van die ondersteuning van die groep of gemeenskap, is 'n gekies vir 'n kombinasiemodel wat ook die grondslag lê vir die uitwerk van die rol van ritueel in die proses van genesing na 'n ingrypende verlieservaring.

Hoofstuk 5 gaan nou vanuit die teorie van ritueel en die proses van rou, soos bespreek in hierdie en die twee voorafgaande hoofstukke, daartoe oor om te kom tot 'n eie beskrywing van ritueel om as grondslag te dien vir die uitbreiding van die gebruik van ritueel in die pastoraat soos wat hierdie studie dit voorstel. Vir die doel hiervan sal verskeie kenmerke van ritueel asook die rol van simbool in ritueel ondersoek word.

## HOOFSTUK 5

### RITUEEL EN SIMBOOL

#### 5.1 Die begrip 'ritueel'

Resente ontwikkelinge in die evaluasie van ritueel sou soos volg opgesom kon word: sommiges meen dat mense 'n behoefte aan ritueel het, terwyl ander vooruitgang en sosiale ontwikkeling beskou as die afskud van die sosiale en ideologiese beperkinge van ritualisme (kyk Bell 1997:172). Daar is diegene wat terugkeer na 'n meer positiewe waardering van ritueel, terwyl ander vrees dat ritueel besig is om uit te sterf. Hulle probeer verhinder dat dit heeltemal verlore sal gaan. Ritueel word deur sommiges beskryf as 'n universeel menslike neiging tot dramatisering. Daar is ook dié wat beweer dat nuwe kreatiewe uitdrukkingsvorme van ritueel aan die ontwikkel is. Sommige mense is só naarstiglik opsoek na moontlikhede tot dramatisering binne 'n nuwe geestelike verwysingsraamwerk, dat enige, selfs vreemde tradisie aangegryp word om rituele moontlikhede te voorsien. Vir die doeleindes van hierdie studie is dit vervolgens nodig om 'n beskrywing, of eerder 'n omskrywing van ritueel te vind wat van toepassing gemaak kan word op die fokus van die studie. Hierdie omskrywing word met die nodige versigtigheid benader. Geertz (1975:90) verwoord dit soos volg:

Although it is notorious that definitions establish nothing, in themselves they do, if they are carefully enough constructed, provide a useful orientation, or reorientation of thought, such that an extended unpacking of them can be an effective way of developing and controlling a *novel line of inquiry*.

Die betekenis wat geheg is aan die begrip 'ritueel' het oor tyd verander. In die 1972 uitgawe van 'Die Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal' word ritueel uitsluitlik beskryf as 'n kultiese handeling, naamlik dat 'n ritus of ritueel, 'n godsdienstige, simboliese handeling is waarmee kontak tussen die menslike en goddelike bewerkstellig word. Dit sluit in die wyse waarop geloofseremonies uitgevoer word. In die alledaagse taalgebruik het dit 'n breër betekenis gekry. Die gesprek oor die drakrag van die begrip 'ritueel' word in die wetenskaplike wêreld al lank gevoer.

Zuesse (1987:405), Platvoet (1995:25) en Leach (1968:526) is dit daarmee eens dat, hoewel 'n beskrywing van ritueel op die oog af 'n eenvoudige saak blyk te wees, dit tog 'n verwarrende term is. Die studie van ritueel in die akademiese dissipline van die godsdienswetenskap is nog nie voldoende ontgin nie. Daarteenoor is oorvloed navorsing daaroor in die vakgebied van die antropologie. Eksponente vanuit die godsdienswetenskapsnavorsing verskil redelik drasties van mekaar.

Elke potensiële beskrywing van die begrip 'ritueel' stuit op beperkings. Indien dit te sterk afgegrens word, kan handeling wat wel tersake is, buite die grense val. Wanneer die grense nie duidelik genoeg getrek word nie, word die begrip te vaag. As rituele handeling op 'n skaal van waarde geplaas sou word, sou aangeleerde gedrag en gewoontes – handeling wat uitgevoer word sonder om werklik te dink oor wat gedoen word – heel onder op die skaal wees. Liturgiese en seremonieel komplekse simboliese handeling – handeling wat met 'n bepaalde doel uitgevoer word – sou heel bo aan so 'n skaal wees (kyk Menken-Bekius 1998:22). Tussen hierdie twee punte van hierdie skaal is daar 'n legio ander rituele. Dit is derhalwe besonder moeilik om 'n akkurate beskrywing of 'definisie' te probeer bied. Crossley (2004:32) wys daarop dat 'rituele familietreke het eerder as 'n vasgestelde en duidelike essensie' en meen dat daarom 'onverstandig sou wees om ritueel op 'n netjiese of beslissende wyse te definieer'. Volgens hom is dit ook nie raadsaam om 'n poging aan te wend om ritueel só te analiseer dat dit in alle gevalle van toepassing is nie. Die betekenis, funksie en kenmerke van rituele sal te verskillend wees in verskillende gevalle.

Die term 'ritueel' is dus nie 'n konsep wat maklik omskryf kan word nie. Ten spyte van die vaagheid van die begrip, is daar egter nie werklik 'n ander term wat in die plek daarvan voorgestel kan word nie. Die term 'ritueel' word wyd gebruik. Dit is nie altyd duidelik hoe om 'n rituele handeling te onderskei van gewone alledaagse aktiwiteite nie. Rituele aspekte kan in 'n wye verskeidenheid handeling gesien word, maar oor watter aspekte dit presies gaan, is onseker. Die vraag is of dit iets in die handeling self is wat dit 'ritueel' maak, selfs los van die intensie van die mense wat die aksie uitvoer. Rituele handeling is dubbelsinnig, want wat in 'n spesifieke tydperk as 'n ritueel beskou word, was miskien in 'n vorige era net 'n gewone alledaagse handeling. Ritueel is 'n manier om te kommunikeer. Om ritueel te wees,



moet daar mense wees wat dit uitvoer, daar moet 'n handeling wees, en daar moet 'n 'gehoor' wees wat die handeling interpreteer. 'n Religieuse sisteem is nie gelyk aan ritueel nie. Ritueel is 'n uitvoerende onderdeel van 'n godsdienstsisteem (Lewis 1980:9-10). Sørensen (2007:282-283) stem met Lewis saam dat rituele onder andere handeling is wat iets uit druk van die *bo-natuurlike* en ook *spesifiek sosiale* handeling, met ander woorde handeling wat óf in die teenwoordigheid van ander persone uitgevoer word óf saam met ander persone uitgevoer word. Rituele word nie net uitgevoer nie, maar word ook waargeneem (Sørensen 2007:282-283). Ten opsigte van die fokus van hierdie studie is 'n spesifieke gehoor nie ter sake nie. Ritueel in die konteks van hierdie studie sal eerder iets hoogs intiem en persoonlik wees wat dalk selfs nooit met ander mense gedeel word nie.

Ten spyte van die ooglopende struikelblokke op weg na 'n 'definisie' van ritueel, wil hierdie hoofstuk tog 'n beskrywing van ritueel bied omdat dit, soos Van Strien (1986:55) dit stel, kan dien as 'n heuristiese soeklig – 'n wyse waarop mense prakties en interaktief betrokke kan wees by die ontdekking van betekenis in hulle eie konteks en volgens hulle eie behoeftes. Selfs buitestaanders wat nie self aan 'n spesifieke ritueel deelneem nie, kan vanweë hulle eie waarneming, konteks en behoeftes wel bydra tot die betekenis van die ritueel. Dus is ritueel vloeibaar en daarom besonder moeilik om in 'n duidelike omskrywing vas te vang.

Hoewel daar in Westerse denke 'n onderskeid gemaak word tussen vorm en inhoud, bestaan daar steeds 'n verhouding tussen hierdie twee elemente. Vorm en inhoud kan nie los van mekaar bestaan nie en staan in 'n bepaalde relasie tot mekaar. Volgens Bell (1992:30-46) is teorievorming ten opsigte van ritueel dikwels sirkulêr van aard. Eerstens word die twee komponente van ritueel teenoor mekaar gestel: doen en dink, handeling en refleksie. In rituele handeling word *gedoen* en saam met die uitvoer van die handeling word *gedink*. Vervolgens, in die sirkelbeweging, word handeling en denke vir die uitvoerder van die handeling geïntegreer, maar die *doen* hiervan, die aksie, bly die primêre element. Laastens, in die sirkelbeweging word teruggekeer na die beginpunt en word bevind dat 'n bepaalde ritueel se betekenis vir die uitvoerder daarvan nie bepaal of ten volle begryp kan word deur iemand wat van 'n afstand kyk nie. Wat dikwels in teoretiese refleksie gebeur, is dat rituele aksie en teoretiese refleksie daaroor, op mekaar inwerk. Vanuit 'n teoretiese uitgangspunt

word die ritueel soms met vooropgestelde idees benader wat daartoe lei dat die betekenis van die ritueel veralgemeen word binne 'n bepaalde tradisie of dat selfs universele betekenis daaraan toegeken word (Bell 1992:30-46). Die uitvoerder van die ritueel verstaan wat die ritueel vir hom of haar beteken op daardie oomblik. Buitestaanders voeg onwetend en onwillekeurig hulle eie betekenis by omdat die verwysingsraamwerk van uitvoerder en die buitestaander verskil.

Ritueel staan nie los van die kultuur waarin dit uitgevoer word nie. Aan die een kant kan rituele 'n bepaalde kultuur versinnebeeld en die identiteit van groepe en individue versterk, en aan die ander kant sal 'n persoon vanuit 'n bepaalde kultuur op 'n bepaalde manier van rituele gebruik maak (kyk Menken-Bekius 1998:23). Dat ritueel nie los van die sosio-kulturele konteks verstaan kan word nie, kompliseer die saak. In Suid-Afrika met sy groot verskeidenheid kulture en sub-kulture word dit 'n besonder komplekse reis om insig in ritueel te verkry. 'n Beter begrip van die motiewe en beweegredes onderliggend aan 'n spesifieke ritueel wat in 'n spesifieke situasie uitgevoer word, kan bekom word met behulp van teoretiese onderbou ten opsigte van ritueel. Hierdie kennis kan dan die pastor in die praktyk tot hulp wees wanneer oorweeg word watter ritueel in pastorale situasies effektief sou wees.

Rituele kom nie in isolasie voor nie. Dit word binne 'n spesifieke kulturele konteks uitgevoer. Daar is 'n paar aspekte te onderskei in die konteks van 'n ritueel wat saam die konteks verteenwoordig. Elke aspek staan ook in 'n spesifieke verhouding tot die ritueel self. Volgens Langer et al. (2006:2) is die volgende kontekstuele aspekte wat empiries waarneembaar is, beskryf en wetenskaplik geïnterpreteer kan word, te onderskei:

- Die *medium* waarin die ritueel uitgevoer word, byvoorbeeld mondelinge tradisies, geskrewe tekste, werklike uitvoering, film of televisie of selfs die internet.
- Die geografiese, ruimtelike, ekologiese, kulturele, godsdienstige, politieke, ekonomiese, sosiale en geslagsspesifieke aspekte van die *konteks*.
- Die *groep of gemeenskap* aan wie die tradisie waarvan die besondere ritueel 'n deel uitmaak, behoort.

Die historiese band tussen hierdie aspekte wat die spesifieke historiese konteks van die ritueel vorm, is van belang om die relasies te begryp.

'n 'Neutrale' beskrywing van ritueel sou 'n vertrekpunt kon wees, wat ten doel het om die pole van handeling en denke te oorbrug (kyk Menken-Bekius 1998:23). Hierdie hoofstuk bied 'n teoretiese raamwerk vir die konsep 'ritueel'. Die doel is nie om 'n omvattende definisie aan te bied nie, maar eerder om 'n beskrywing te gee wat die breë spektrum van die bestaande teorieë aan die orde stel om te kom tot 'n beter verstaan van wat ritueel behels. Ritueel is nie 'n een-dimensionele saak nie, maar is eerder 'n meervlakkige aangeleentheid. Ekstrom & Hecht (2007:242) noem ritueel 'n gesofistikeerde verskynsel'. Vir die doel van hierdie studie sal daardie beskrywing verfyn word om spesifiek te fokus op die vraagstelling van die studie. Vir hierdie doeleindes sal verskeie definisies en beskrywings ondersoek word omdat, soos Geertz (1975:90) dit stel, '... an extended unpacking of them can be an effective way of developing and controlling a novel line of inquiry'. Die 'novel line of inquiry' wat hierdie studie beoog is die toepassing van die moontlikhede wat ritueel bied op rousmartpastoraat.

Die enigste konsensus wat blyk te bestaan oor die term 'ritueel' is dat daar feitlik deurgaans verwys word na 'dade', 'handelinge'. Uitgaande van hierdie konsensuspunt sal daar tot 'n eie gemotiveerde keuse gekom moet word ten opsigte van die verstaan van ritueel vir die doeleindes van hierdie studie. Vandaar kan die vraagstelling van die studie – hoe 'n pastor op 'n effektiewe wyse gebruik kan maak van rituele in pastoraat – benader word.

Vir die doeleindes van hierdie studie wat 'n pastorale berading binne 'n religieuse kader verteenwoordig, is Bronislaw Malinowski ([1925]1948:36) se onderskeid tussen 'magie' en 'religie' ter sake. Volgens hom het magiese praktyke te doen met die 'hier en nou' – dus die mees praktiese alledaagse probleme soos hoe om 'n groot oes in te bring, baie kinders te kry of genesing te bewerkstellig. Wanneer 'n antropoloog die handelinge wat by magie betrokke is ondersoek, sou die ondersoeker die boorling kon vra waarom sekere handelinge uitgevoer word en so 'n antwoord kry ten opsigte van die konkrete *doel* en *konteks* daarvan. In een van sy mees bekende, grootste werke, *Coral gardens and their magic* ([1935]1965), bied

Malinowski verskeie voorbeelde van hierdie tipe ondersoek. Malinowski ([1935]1965, vol. 2:9, 11) ken 'n pragmatiese funksie aan taal toe, aangesien baie van hierdie magiese handelingte bestaan uit die spreek van (tower)spreuke – verbale handelingte wat tot 'n spesifieke konteks behoort.

Magie pas nie in in die kader van teologie in nie. Magie is die manier waarop mense 'n direkte invloed probeer uitoefen op hulle onmiddelijke werklikheid (kyk Malinowski [1925]1974). In haar pastoraat-studie oor ritueel bevind Menken-Bekius (1998:262) dat baie van die deelnemers 'n duidelike onderskeid wou behou tussen *magiese* handelingte en *simboliese* handelingte. Magie bring 'n probleem na vore; die vraag of pastoraat wat hulle in 'n mities-letterlike fase (kyk Fowler 1995:135-150) van geloofsontwikkeling bevind, glo dat hulle handelingte 'n direkte invloed kan uitoefen en verandering aan die werklikheid kan meebring. 'n Verdere kwessie is die gebruik van simbole wat regstreeks na ander mense verwys, byvoorbeeld 'n foto. Iemand sou byvoorbeeld 'n persoon vir wie hulle kwaad is, se foto wou verbrand. Wanneer is hierdie rituele daad magie en wanneer is dit niks meer of minder as die uitdrukking van 'n gegewe situasie en emosie nie? Foto's word in woede opgeskeur en weggegooi. Die handeling word nie noodwendig gesien as 'magies' van aard nie. Vuur kan egter wel 'n simbool van suiwering wees. Ritueel word magie wanneer die persoon wat die foto verbrand, meen dat die persoon in die foto in die empiriese werklikheid ernstige beserings sal opdoen of selfs sal sterf en die ritueel met daardie doel voor oë uitvoer. Wanneer iemand op hierdie wyse instrumenteel-magies dink, sal die pastor moet besin oor watter pastorale model die beste sou wees om te gebruik (Menken-Bekius 1998:262-264). Daar word ook onderskeid getref tussen magie en ritueel. Wanneer dit kom by magie word daar geglo dat, deur sekere dinge te doen, 'n direkte invloed uitgeoefen kan word op die empiriese werklikheid. Die aard van magie is tegnies-instrumenteel (Heimbrock & Streib 1994:15-59). By rituele, anders as met magie, gaan dit om simboliese handelingte. Dit kan wel vir die uitvoerder 'n magiese betekenis hê, maar die verskil tussen magiese en nie-magiese rituele lê in die perspektief op die werklikheid van waaruit dit gedoen word. Magiese handelingte word gebore uit 'n religieuse perspektief op die werklikheid.

## 5.2 Simbool en ritueel

Simbole gee inhoud aan ritueel. Die aard van die simbole en die maniere waarop hulle gebruik word, bied dus insig in die aard en invloed van die ritueel. Volgens Kertzer (1988:11) beskik simbole oor die volgende drie belangrike eienskappe:

- **Gekondenseerde betekenis**

Kondensering verwys na die manier waarop individuele simbole 'n groot diversiteit van betekenis verteenwoordig en saambind. Dit is waarom verskeie persone dieselfde ritueel kan beoefen, maar twee totaal verskillende belewenisse daarvan kan hê. Die simbool beliggaam op een of ander manier diverse idees en bring dit bymekaar. Op die onbewuste vlak tree hierdie idees ook met mekaar in wisselwerking sodat dit samehang in die individu se gedagtegang bring.

- **Meerduidigheid**

Meerduidigheid verwys na die verskeidendheid van betekenis wat verbind kan word aan dieselfde simbool. Waar kondensering verwys na die interaksie van hierdie verskillende betekenis en hulle samestelling om 'n nuwe betekenis vir die individu te vorm, verwys meerduidigheid na 'n ander aspek, naamlik die feit dat dieselfde simbool deur verskillende mense op verskillende maniere verstaan kan word. Hier kan die Christelike doop as voorbeeld dien.

- **Dubbelsinnigheid**

Gegewe die eienskappe van kondensering en meerduidigheid, is dit te verstane dat rituele simboliek dikwels dubbelsinnig kan wees. 'n Simbool het nie een enkele spesifieke betekenis nie. Die samelewing, tradisie of kultuur kan wel 'n betekenis daaraan geheg wat deur die meerderheid aanvaar word as korrek. Dit beteken egter nie dat simbole nie ook 'n oerbetekenis kan hê wat op 'n eenvoudige en duidelike wyse uitgedruk sou kon word nie en dat daardie eenvoudige uitdrukkingvorm nie ook die simbool volledig kan verklaar nie. Die krag van simbole lê juis in hulle kompleksiteit en die onsekerheid van wat presies hulle betekenis is.

Simbole is die boustene van ritueel wat bestaan uit simboliese handeling en simboliese taal. 'n Simbool is 'n teken waarmee verskillende dinge geassosiasieer

kan word – dikwels van emosionele aard. Dit is dinge, handelinge en woorde met meer as een betekenis. Ritueel is meerstemmig. Dit is woorde of dinge wat iets van 'n dieper werklikheid oproep, 'n handeling wat op 'n besonder (emosioneel) gelaaide wyse plaasvind. 'n Simbool oorskry altyd grense. 'n Gesimboliseerde saak is selfverklarend en het nie uitleg nodig nie. Lukken 1986:11 stel dit soos volg: "n Simbool is 'n ding, wat sonder dat hy die ding is, tog die ding is'. Die Griekse herkoms van die woord 'simbool' is 'n samestelling van twee dinge – die teken en dit waarna die teken verwys. Die saak self het op die een of ander wyse deel aan 'n dieper werklikheid waarna dit verwys. Dit is 'n spontane verwysing na iets wat afwesig is en teenwoordig gemaak word deur die simbool wat wel aanwesig is. Simbole word nie gemaak of uitgedink nie, maar dit word gevind. In oorgangsrituele sal daar steeds gesoek word na wat die simbole van die werklikheid is waaraan die individu wil deelkry. Simboliese handelinge is die kleinste eenhede van ritueel, wat nog die spesifieke eienskappe van ritueel dra. Die manier waarop met 'n simbool te werk gegaan word, kom ooreen met die manier waarop daar met wat dit simboliseer, te werk gegaan sou word. Die koester van 'n simbool beteken die koester van die band met die persoon, gebeurtenis of ding waarvoor dit (in)staan (Nieuwkoop 1986:45-47). Simboliese handelinge is om te doen 'asof', asof die werklikheid is soos wat die individu sou wou hê dit moet wees. Die simbool vervang dit wat dit simboliseer.

As die term 'simbool' gebruik word om ritueel te beskryf, moet dit self ook omskryf word. Turner (1967:19) beskryf 'n simbool as iets wat natuurlikerwys iets anders uitbeeld of daarop dui, omdat dit 'n analogiese kwaliteit besit of omdat dit met die ander voorwerp geassosieer kan word. 'n Simbool kan gesien word as 'n voertuig wat bestaan in die waarneembare werklikheid en die ruimte tussen hier en iewers anders, wat nie direk gekommunikeer word nie, maar wel in die simbool tot uitdrukking kom, oorbrug. Dit is nie iets waarvoor gedink word nie, maar word intuïtief verstaan, byvoorbeeld: om die nagmaalstafel in 'n kerk te sien, simboliseer vir Christen-gelowiges die kruisiging van Jesus, die verlossing van sonde en die nagmaalviering.

Simboliese waarde kan toegeskryf word aan enige saak. Dit hang af van die behoeftes van die individu(e) wat aan die ritueel deelneem. Dit is belangrik dat hy of

sy weet wat hierdie simboliek verteenwoordig en wat die doel daarvan is. Die pastor speel 'n sentrale rol in die vorming en singewing van die simboliek en simbole in die ritueel, en moet daarom self ook seker wees dat wat die pastor beskou as die uiteindelige doel, inpas by die verwagting van die pastorant.

### 5.3 Kenmerke van ritueel

Ritueel is meervlakkig, dus iets wat gelyktydig meer as een betekenis, doel of effek kan hê. In hierdie hoofstuk word verskeie beskrywings van ritueel oorweeg om uit te kom by insig oor die 'wat' van ritueel. Ritueel kan nie te eng gedefinieer of beskryf word as iets wat tot die godsdienstige ruimte beperk is en met die bo-natuurlike assosieer word nie, maar ook nie te wyd as standaard menslike aktiwiteite nie (kyk Ekstrom & Hecht 2007:242). Wat hier volg, is 'n breë oorsig oor kenmerke, definisies en beskrywings wat in rituele studies onderskei is. Soms vertoon dit ooreenkomste en soms is daar groot verskille. Hierdie wye teoretiese blik verskaf die agtergrond waaruit in 'n volgende stap, naamlik die seleksie van perspektiewe wat spesifiek relevant is vir die gefokusde doeleindes van hierdie ondersoek. Vervolgens word kenmerke van ritueel soos dit in die literatuur aangetref word, kortliks gelys:

#### 5.3.1 Ritueel as sinneloos

Pinxten (1995:597) beskryf rituele as gestandaardiseerde, stereotipiese gedrag van 'n groep of gemeenskap wat *in wese sinlose aktiwiteite is*. Hy beaam dus Staal (1986:42-43) se beskrywing van ritueel: 'Ritual is, like language, a rule governed activity; ... the assumption that rituals express meaning like language is not only inaccurate but misleading.' Beide Staal en Pinxten beskou ritueel as leeg en betekenisloos, maar meen wel dat ritueel bestudeer behoort te word op dieselfde wyse wat taalkundiges na die linguïstiese struktuur van 'n ander taal kyk: dat 'n strukturele analise, as't ware 'n 'grammatika' vir ritueel ontwikkel kan word. So maak Staal rituele handeling die onderwerp van ondersoek en trek die verband daarmee met taal. Vir hom kan taal *slegs* los van die boodskappe en inhoud bestudeer word deur 'n analise van die uiterlike struktuur.



### 5.3.2 Ritueel as magsuitoefening

Pierre Bourdieu (1977; 1990), 'n Franse sosioloog, het tot die gevolgtrekking gekom gekom dat ritueel nie werklik geskiedenis en struktuur bymekaar bring nie aangesien geskiedenis en struktuur net bestaan vir sover dit verwesenlik en deur menslike aktiwiteite herproduseer word in die vorm van kulturele waardes, deur onbewuste gewoontes van die menslike bestaan. Vir Bourdieu is ritueel in die algemeen nie net die navolging van reëls nie, maar eerder strategiese praktyke om kulturele kategorieë te oorskry, sodat voldoen kan word aan die behoeftes van die situasie. Dit is 'n *performatiewe medium* vir die onderhandeling van magverhoudings. Maurice Bloch (1989) het ondersoek gedoen oor hoe ritueel daartoe bydra om gesag, ideologie en mag konstrueer. Hy beklemtoon die verskil tussen ritueel en ander aktiwiteite. Ritueel produseer ideologiese vorme van kennis wat in spanning verkeer tot die meer kognitiewe vorme van kennis onderliggend aan alledaaglikse handelinge (Bell 1997:77-79). Vir Bloch (1989:45) is ritueel nie 'n noodsaaklike vorm van die sosiale bestaan van mense nie, maar is ritueel eerder die 'uitoefening' van 'n spesifieke vorm van mag.

### 5.3.3 Ritueel as gereguleerde en formele handeling

In moderne Westerse samelewings word ritueel gesien as spesiale aktiwiteite wat inherent anders is as mense se daaglikse roetine en wat verband hou met sakrale tradisies en georganiseerde godsdiens. Hierdie assosiasie van ritueel met tradisies en georganiseerde godsdiens het tot gevolg dat ritueel dikwels gesien word as verouderde gebruike wat in 'n moderne en na-moderne wêreld agterhaald is. Een van die mees algemene kenmerke van ritueel is formaliteit, hoewel hierdie kenmerk nie tot ritueel beperk is nie. Formaliteit is 'n eienskap wat in die algemeen verstaan word in terme van kontras en vlak – formele aktiwiteite stel 'n uitdruklike kontras met informele aktiwiteite daar. Aktiwiteite kan geformaliseer word tot op verskillende vlakke. In die algemeen werk dit so dat hoe meer formeel 'n reeks bewegings en aktiwiteite blyk te wees, hoe meer sal die neiging wees om hulle as ritueel te sien. Die meeste rituele gryp terug na tradisies en gebruike en word gesien as 'n outentieke herhaling van historiese gebeure. 'n Ritueel wat geen band met enige tradisie het nie, sal heel waarskynlik ervaar word as onreëlmatig, oneg of onvoldoende. Een van die mees algemene kenmerke van rituele *gedrag* is 'invariansie'. Dit gaan daaroor dat 'n stel handelinge op 'n gedissiplineerde wyse



baie presies herhaal word. Vir sommige teoretici is hierdie die primêre eienskap van rituele gedrag. Die klem kan lê op die versigtige choreografie van handeling, die selfbeheersing wat die beoefenaar nodig het, of die ritme van herhaling waarin die georkestreerde aktiwiteit die verlede met die hede verbind.

Die rituele wat hierdie studie voorstel en aanbeveel vir die doeleindes van die gebruik van ritueel in die pastoraat, voldoen nie volledig aan die bogenoemde beskrywing nie. Dit sal soms rituele wees wat net een keer gebeur, daar is nie sprake van 'n band met tradisie in die algemeen nie. Hierdie rituele sal wel verband hou met die persoonlike geskiedenis (in daardie sin dan wel 'n soort 'tradisie') van die persoon self. Hierdie afwyking van die standaardbeskrywings van ritueel beteken egter nie dat hierdie rituele in die pastoraat afgemaak kan word as oneg of onvoldoende nie. Hoewel die rituele nie noodwendig van herhalende aard sal wees nie, kan herhaling moontlik wel voorkom. Die dissipline en presisie van die herhaling sal afhanklik wees van die uitvoerder van die ritueel en die die doel wat daarmee bereik wil word. Wat van belang is in hierdie soort ritueel is die band wat geskep word tussen die hede en die verlede. Op hierdie manier word ritueel 'n oomblik van onthou. Verder is die gedagte van Kertzer (1988:8-9) dat ritueel 'n bydrae lewer om die chaos van menslike ervaring en spesifiek in die geval van verlies, soos bespreek word in hierdie studie, te orden en in 'n samehangende raamwerk te plaas. Rituele word dan die gereedskap en 'elemente' waarmee die brug geslaan word tussen Van Gennep ([1960]1965) se 'oorgangsfase' en 'inlywingsfase'. Dit is wat mense uit die liminale tydperk van anti-struktuur (Turner 1969) terug na struktuur lei.

Gereguleerde handeling word dikwels vergelyk met ritueel, veral handeling waarin chaos met moeite onder beheer gehou word deur komplekse georkestreerde kodes. As hierdie siening deurgetrek word na die praktyk toe, kan selfs motorbestuur as 'n ritueel beskryf word. Tog is nie elke aksie of gedragsuiting ritueel nie. Mense haal asem, eet, loop, maar daar is gewoonlik geen rituele kenmerke daaraan verbonde nie, hoewel dit wel in sommige omstandighede die geval kan wees. 'n Algemene gewoontehandeling kan nie as ritueel bestempel word net omdat dit herhalend of geroutineerd van aard is nie. Om as ritueel te kwalifiseer is verskeie riglyne en spesifikasies vir die uitvoering van die aksie ter sake (Lewis 1980:11). Handeling wat uitdruklik 'n beroep doen op bo-natuurlike wesens, word maklik aanvaar as 'n

voorbeeld van ritueel, selfs wanneer dit indirek is soos wanneer die president van Amerika die eed aflê met sy hand op die Bybel en onderneem om sy pligte en verantwoordelikhede as president na te kom. Die eed het duidelik ontstaan uit Christelike ritueel en verteenwoordig Christelike waardes in 'n Amerikaanse burgerlike godsdiens. Uit die voorafgaande gedeelte kan afgelei word dat rituele aktiwiteite, dáárdie handeling is wat op die ryk simboliese betekenis van 'n spesiale tyd, plek of geleentheid dui en dit onderskei van alle ander tye, plekke of geleenthede. Dit onderskei die sakrale wêreld van die profane (Bell 1997:138-159). Dit help mense om 'n gewaarwording van die sakrale wêreld te hê wat uitstyg bo die profane werklikheid.

Die Suid-Afrikaanse praktiese teoloog en spesialis op die gebied van die narratiewe pastoraat, Julian Müller (1996:183-186), deel hierdie siening van simboliek en ritueel. Vir hom is rituele in die eerste plek simboliese handeling wat woorde en handeling betrokke is, in die tweede plek is rituele simboliese kommunikatiewe handeling – daar word altyd iets gekommunikeer. Ritueel is 'n simboolhandeling wat die mens met 'n dieper realiteit in aanraking bring en menslike ervaring verryk. Rituele simboliese handeling word dikwels formeel gestruktureer en is godsdienstig van aard. Ritueel is die kanaal/hulpmiddel waardeur 'n reaksie of antwoord van 'n individu of gemeenskap, as gevolg van 'n spesifieke gebeurtenis, tot uiting kom.

In die een of ander stadium in die geskiedenis is byna elke menslike aktiwiteit op 'n rituele wyse uitgevoer of het dit deel van 'n ritueel uitgemaak. Tog kan alles nie as ritueel gesien word nie. Die kern van mense se nadenke oor ritueel, is die gedagte dat sommige aktiwiteite *inherent anders* is as ander. Die mees opvallende rituele is dié wat deel uitmaak van 'n tradisie of 'n kanon van rituele. Dit kan sekulêr of godsdienstig wees. In die algemeen word sommige aktiwiteite as 'ritueelagtig' beskryf op grond van spesifieke kenmerke. Bell (1997:91) wys daarop dat daar, naas die rituele wat geformaliseer is deur tradisie, verskillende aktiwiteite tot op verskillende vlakke geritualiseer kan word.

Ritueel help om die chaos van menslike ervaring te orden en in 'n samehangende raamwerk te plaas. Antropoloë het ritueel tipies gedefinieer as kultureel gestandaardiseerde, herhalende aktiwiteit, hoofsaaklik simbolies van aard, wat ten

doel het om 'n invloed uit te oefen op menslike sake of mense toe te laat om hulle plek binne die groter geheel beter te verstaan. Dit behels 'n betrokkenheid by die bo-natuurlike dimensie (Kertzer 1988:8-9). Die mees invloedryke sosiaalwetenskaplike perspektief op ritueel is die van Émile Durkheim ([1915]1965:37-41) wat dit in verband gebring het met godsdienstige praktyke wat hy meen die wêreld in twee bedelings verdeel – die sakrale en die profane. Rituele is die reëls wat voorskryf hoe mense hulleself in die teenwoordigheid van die sakrale behoort te gedra. Vir Durkheim is die aanbidding van 'n godheid die simboliese wyse waardeur mense hulle eie samelewing vereer. Derhalwe verwys 'die sakrale' uiteindelik nie na 'n bo-natuurlike wese nie, maar eerder na mense se emosie-belaaide afhanklikheid van mekaar en van hulle sosiale bande asook geregleerde ordes in die samelewing. Dus lê die belang van rituele nie daarin dat hulle te doen het met die bo-natuurlike nie. Ritueel is 'n kragtige manier waarop mense hulle sosiale afhanklikheid uitdruk. Kertzer (1988:9) beskryf ritueel as 'simboliese gedrag wat sosiaal gestandaardiseerd en herhalend is'.

'n Ritueel bestaan nooit in isolasie nie. Dit is gewoonlik een seremonie tussen vele binne die groter rituele lewe van 'n individu of gemeenskap, een gebaar tussen 'n groot aantal gebare, beide sakraal en profaan, een verpersoonliking van tradisies ten opsigte van gedrag tussen ander, wat van generasie tot generasie oorgedra word. Elke ritueel vind plaas binne 'n konteks van sosiale gebruike, historiese praktyke en daaglikse roetines, maar daar is ook unieke faktore aanwesig wat medebepaal hoe die ritueel uitgevoer gaan word (kyk Bell 1997:172). Gebruike en werklike situasies is die boumateriaal waaruit spesifieke rituele gekonstrueer word en waarbinne hulle betekenis kry.

#### **5.3.4 Ritueel as performatief**

In die middel 1970's het 'n aantal nuwe idees ontstaan wat gelei tot die 'performatiewe benadering'. Voorbeelde hiervan is die dramatisme van Kenneth Burke (1966; 1973), Victor Turner (1969; 1982) se idee van ritueel as sosiale drama, JL Austin (1975) se teorie van performatiewe uitsprake, Erving Goffman (1959; 1962; 1967; 1974) se werk oor rituele eenhede wat die uitoefening van sosiale interaksie struktuur gee en Maurice Bloch (1989) se analise van die gevolge van geformuleerde spraak en sang. Hoewel die werke oor mite en ritueel lank reeds

aangetoon het dat teater uit ritueel gebore is, beskryf die 'performatiewe benadering' dit eerder as 'n wisselwerking tussen mite en ritueel. Hoewel die estetiese band tussen drama, musiek, volksverhale, dans en ritueel altyd sterk deur kulturaliste beklemtoon is, vind hulle dat dit selfs nog belangriker is as wat voorheen vermoed is. Die metafore teenwoordig in die uitoefening van rituele handeling verpersoonlik die dimensies van kulturele ideale in die vorm van sosiale houdings en persoonlike ervarings. Modelle wat fokus op die uitvoer van rituele gee aandag aan hoe betekenisvolle simbole herinterpreteer word in die loop van die uitvoer van die ritueel. As 'n performatiewe medium vir sosiale verandering, beklemtoon ritueel menslike kreatiwiteit en liggaamlikheid – ritueel vorm nie net mense nie, maar mense gee ook vorm aan die rituele met behulp waarvan hulle hulle wêreld konstrueer (Bell 1997:73). Ritueel rugsteun tradisies, maar op 'n nie-rigiede manier nie. Deur ritueel druk mense uit hoe hulle hulleself verstaan binne die groter geheel van alles wat bestaan (Bell 2007:4-5). Ritueel kan gesien word as sekondêr tot mite. Bell (1997:11) meen dat, as mite beskou word as 'n saak van geloof, simbole en idees, dan is ritueel die uitdrukking daarvan.

Ritueel is 'n sosiale handeling wat plaasvind binne 'n spesifieke kulturele konteks. Dit is waar van alle rituele, hetsy sekulêr of religieus, privaat of gemeenskaplik. Rituele behoort verstaan en geïnterpreteer te word in terme van die sosiale en kulturele kontekste waarvan hulle deel uitmaak. Die term 'ritueel' kan verwys na 'n algemene tipe handeling wat 'n wye verskeidenheid gedragstipes insluit. Dit kan ook na 'n spesifieke handeling of proses verwys. Rituele kom ook voor binne rituele sisteme en hierdie sisteme bestaan uit 'n aantal afsonderlike rituele waarvan die vorme, simbole, konseptuele kategorieë en mikpunte met mekaar verband hou. Ritueel behels altyd aksie, iets word gedoen of uitgevoer (Gorman 1990:14-20). Volgens Roy Rappaport (1999:24-29) verwys ritueel na die uitvoer van opeenvolgende formele handeling en uitsprake wat nie ten volle deur die uitvoerders daarvan geënkodeer is nie. Dit gaan oor meer as godsdienstige gedrag. Die term 'ritueel' is deur psigoloë soos Freud ([1913]1946; 1923) en Erikson (1968a; 1980) in verband gebring met die term 'seremonie' om te verwys na die patologies stereo-tipiese gedrag van sommige senuweelyers en na sekere gebruiklike en herhalende interaksies tussen mense. In die sosiologie en antropologie kan die terme 'ritueel' en 'seremonie' gebruik word om 'n groot verskeidenheid sosiale gebeure wat lank nie

almal godsdienstig van aard is nie, te beskryf. Volgens Turner (1967: 95) is 'ritueel ... transformerend, seremonie is bevestigend'.

Anderson (2010:42) meen dat ritueel volgens 'n patroon geskied en simboliese betekenis dra. Dit is iets wat gewoonlik in 'n spesifieke volgorde uitgevoer word met uitdruklik intensionele handeling wat meestal in verhouding staan met 'n spesifieke gebeurtenis of toestand. Soms is die volgorde van besondere belang omdat 'n ritueel betroubaar genoeg moet wees om betekenis te organiseer of herorganiseer en daar is altyd 'n performatiewe aspek aan ritueel.

Rituele is simboliese handeling wat op 'n min of meer voorgeskrewe wyse dit moontlik maak om van een fase afskeid te neem en die volgende fase te betree. Rituele speel af op die drempels van die lewe. Dit het ten doel om verandering te bring op bewuste en onbewuste vlakke. Die verandering vat pos in die bewussyn van die individue wat die ritueel uitvoer. Daar is konkrete handeling wat deurdring tot die bewussyn om die boodskap direk na die onderbewussyn te bring. So begelei dit die statusverandering van 'n individu of die strukturele veranderinge in 'n groep. Dit bring nuwe verhoudings tot stand en bevestig dit. Dit is belangrik dat rituele aansluiting vind by die leefwêreld van die individu wat dit uitvoer. As ritueel goed beplan en gekies word, kan dit 'n belangrike hulpmiddel vir die pastoraat word. Daar moet 'n spesifieke plek en tyd aan ritueel toegeskryf word. Daar moet met sorg gelet word daarop dat die rituele van pas is vir die betrokke en sy of haar belewenis en situasie (Nieuwkoop 1986:36). Wat by die een individu pas, pas nie noodwendig by 'n volgende nie.

Opsommenderwys kan gesê word dat, hoewel ritueel dikwels gereduseer word tot 'n spesiale tipe liggaamlike handeling, wat nie gebind word deur wette van oorsaak en gevolg nie, wat ondeurdagte, herhalende gewoontes is, is dit nie 'n voldoende beskrywing van ritueel nie en verteenwoordig nie insig in die krag en relevansie van ritueel vir menswees, ook in vandag se na-moderne tyd nie. Rituele is eerder intensionele (dus weldeurdagte) handeling wat werklike verandering kan meebring, hoewel hierdie veranderinge net inwerk op die subjektiewe en intersubjektiewe vlakke. 'n Mens het 'n intuïtiewe gevoel vir hoe rituele op die regte wyse op die gepaste tye uitgevoer moet word en is onmiddelik bewus daarvan wanneer daar iets

fout is, soos wat 'n mens dadelik in taal kan hoor wanneer die grammatika nie reg gebruik word nie. Vanuit 'n kognitiewe perspektief kan twee tipes ritueel onderskei word, naamlik die tipe wat uitgevoer word ten bate van gode of voorvaders en die tipe wat uitgevoer word ten bate van mense. Die transformasie wat deur laasgenoemde tipe ritueel meegebring word, is nie kognitief verklaarbaar nie en mense is dikwels verras daardeur. Viviers (2012:5) wys daarop dat, ten spyte van die doemprofete onder die teoretici, ritueel tog hardnekkig bly voortbestaan. Dit gryp mense se verbeelding aan en verkry direkte toegang tot die mens se intuïtisie, emosies, motiverings en aktiewe verbeelding – iets waarin kognisie alleen nie slaag nie.

### **5.3.5 Ritueel as sosiale legitimering**

Deur ritueel word erkenning gegee aan 'n gebeurtenis in mense se lewe. Volgens Smith (1987:103) is ritueel in die eerste plek 'n wyse van aandag skenk. Dit dui belange aan. Dit is juis hierdie kenmerk van ritueel wat relevant is wanneer dit kom by verlies, omdat verlies wat deur nie deur die familie, groep of gemeenskap erken word nie, of nie as besonder ernstig gesien word nie, moeiliker verwerk word, omdat daar geen legitimiteit aan gegee word nie.

Volgens Anderson (2010:44) is ritueel gewoonlik 'n simboliese realiteit wat individue help om verbande te lê en 'n leefbare wêreld vir hulleself te skep. Dit is selfs ook moontlik dat 'n tipe anti-ritueel daartoe kan bydra om die wêreld te dekonstrueer. Hierdie tipe ritueel sou byvoorbeeld gebruik kon word met egskedingsberading. Die leefwêreld wat die paar vir hulleself gebou het, is nie meer vir hulle leefbaar nie en daarom met dit gedekonstrueer word. So kan ritueel soms patrone wat nie meer werkbaar is nie ontbind sodat iets nuut gebore kan word. In sulke gevalle is eerlikheid 'n sentrale eienskap van ritueel indien dit bruikbaar sou wou wees om genesing te bewerkstellig. Die genesende krag (vir gelowiges 'van God') kan ervaar word deur rituele wat erkenning gee aan die realiteit van pynlike herinneringe en aanleiding gee tot die vorming van nuwe gedragpatrone wanneer die ritueel verby is.

Ritueel is daardie geordende opeenvolgende of gestileerde sosiale gedrag wat van gewone interaksie onderskei kan word deur die bewusmakende eienskappe wat dit

besit, wat dit in staat stel om die aandag van die gehoor op die ritueel self te fokus. Die gehoor ervaar dit as 'n besondere gebeurtenis wat uitgevoer word op 'n spesiale plek en/of tyd vir 'n spesiale geleentheid en/of boodskap (Klingbeil 2007:18). 'n Baken (of merker) is 'n teken wat 'n mate van betekenis aan iets verleen. 'n Uniform funksioneer as so 'n tipe merker – dit maak die draer van die spesifieke uniform onmiddelik tot 'n herkenbare amptenaar. Bakens definieer sosiale omgang en diskoers en dit help mense om bewus te raak van wat besig is om te gebeur en wat die verwagte optrede in daardie spesifieke geval sou wees. Rituele is bakens wat uit handeling bestaan – soms eenvoudige handeling en soms veel meer kompleks (Ter Borg 2008:40-41). Dit kan godsdienstig van aard wees, maar is nie noodwendig nie. Ritueel sluit soms die groep of gemeenskap in en soms is dit 'n individuele ervaring.

Inherent is rituele gemeenskaplik, terwyl dit terselfdertyd verbeeldingryk en speels kan wees, selfs wanneer dit op die mees ernstige vlak funksioneer. Rituele word die draers van Turner se *communitas*, 'n gees van eenheid en gemeenskaplike samehorigheid wat dikwels beleef word in rituele wat besonder lewendig en energiek is (Driver 2006:164).

'n Paar voorbeelde van (nie-godsdienstige) gemeenskaplike rituele is:

- Wanneer die regter of landros by die hof instap, staan die mense op totdat hy of sy gaan sit. Dit dui daarop dat die mense erkenning gee aan die hof se besondere en eerbiedwaardige status.
- Vuurwerke op Oujaarsaand is 'n aanduiding dat die mensheid kollektiewelik saamstem dat 'n nuwe jaar begin het.
- Die kroning van 'n koning of koningin of inwyding van 'n president dui aan dat die persoon van daardie oomblik af sal regeer.

### 5.3.6 Tipes ritueel

Daar word 'n interessante onderskeid getref deur Tom Driver (1991:71) tussen wat hy noem *shelter* rituele en *pathway* rituele. Eersgenoemde is rituele wat individue ondersteun ten tye van bekommernis of verandering. Dit plaas die klem op die kontinuïteit van die lewe. Dit help met die aanbeweeg van een status na 'n volgende



– dit kan vergelyk word met wat Van Gennep ([1960]1965) beskryf as 'oorgangsrituele', veral dié wat plaasvind in die post-liminale tydperk. Hierdie rituele bou 'n pad vanuit die liminale terug na die werklikheid en vergemaklik die oorgang wat besonder pynlik of selfs onsigbaar sou kon wees. 'n Voorbeeld hiervan is begrafnisse of doopgeleenthede.

By alledaagse rituele gaan dit duidelik nie oor kontak met 'n dieper werklikheid nie, alhoewel dit daarna verwys. Deur ritueel kry 'n individu deel aan die werklikheid wat daardeur opgeroep word. Op die manier funksioneer rituele as simbole of modelle. Dit het 'n simboliese karakter en die handeling verwys na iets anders. Ritueel is 'n vorm van kommunikasie waar betekenis oorgedra word en mense tot aksie gebring word en toegang gebied word tot die werklikheid. Vir wie nie deelneem aan die ritueel nie, bly daardie werklikheid dus verborge en hulle kry nie ten volle deel daaraan nie (Nieuwkoop 1986:38-39). Omdat elke ritueel die afskeid van 'n vorige toestand en die oorgang na 'n nuwe toestand verteenwoordig, kan alle ritueel tegnies gesproke as *oorgangsrituele* gesien kan word, hoewel Nieuwkoop (1986:42-43) onderskei tussen 3 tipes rituele:

- **Oorgangsrituele**

Hier handel dit oor die oorgang van die een lewensfase na 'n ander of na 'n volgende lewensfase. Dit sluit ook rituele in krisistye soos siekte, dood en verhuising in. Oorgangsrituele is daarop gemik om individue of groepe se reis na die onbekende te vergemaklik, om die versteuring van die ewewig en die moontlike skadelike gevolge daarvan te beperk en die gewone lewe weer te herstel.

- **Genesingsrituele**

In spesifieke situasies by spesifieke siektetoestande of probleme kan genesingsrituele gebruik word. Dit kan met oorgangsrituele vergelyk word. Dit gaan hier oor die oplossing van 'n spesifieke probleem en kan ook terapeutiese rituele genoem word. Dus is die genesing wat deur hierdie rituele bewerk word nie noodwendig fisiologies van aard nie. Dit kan ook psigologies van aard wees.



- **Afskeids- en verdiepende rituele**

Met afskeidsrituele word die oue afgelê en die nuwe opgeneem. Dit is ook kenmerkend van oorgangsrituele, maar hier gaan die rituele spesifiek oor groet en afskeid neem. Verdieping vind plaas wanneer die gesamentlike aktiwiteite van 'n groep saamval met 'n verandering van die natuurlike omgewing, soos die afwisseling van dag en nag of die opeenvolging van seisoene.

### 5.3.7 Ritueel as herhalende handeling

Ritueel nie net tot die sakrale beperk kan word nie (kyk Goffman 1972; Moore & Myerhoff 1977). Dit sou neerkom op 'n té eensydige siening van ritueel. Beide godsdienstige en sekulêre rituele vorm deel van hoe mense betekenis gee aan hulle werklikheid. 'n Effektiewe toepassing van ritueel sal ruimte laat vir die aanvulling van die inhoud (enige handeling of fisiese elemente wat deel vorm van 'n spesifieke ritueel) en 'n uitbreiding van of toevoeging tot die betekenis van die ritueel, waartoe die individu wat daaraan deelneem, bydra. Omdat *handeling* 'n wesenskenmerk van ritueel is, 'n aksie wat uitgevoer word, gaan oor die *vorm* van die handeling. Dit kan voorgeskryf en formeel wees of meer spontaan. 'n Verdere belangrike kenmerk van ritueel is dat dit mense se denke en optrede bymekaar bring. In Westerse denke bestaan daar 'n dichotomie tussen *doen* en *dink* (vgl Menken-Bekius 1998:19-20) – daar is 'n splitsing tussen twee sake wat voorgehou word as teenoorstaande. In ritueel word die dichotomie oorkom – met die handeling gaan denke gepaard. Waar *doen* en *dink* van mekaar geskei word, lei dit tot verarming. Hoewel die twee pole van mekaar onderskei kan word, kan hulle nie geskei word nie. Tellini (1987:241) stel dit soos volg:

Even in its simplest form, a rite, is composed of word and gesture. Words alone fail to engage the dimension of the body and may therefore lack the power to convince ... together, word and gesture may become not only a skillful instrument of communication but also a moment of disclosure.

Die term 'ritueel' het 'n wye verskeidenheid betekenis vir verskillende mense. Vir sommiges is dit betekenislose, leë, meganiese handeling, vir ander dui dit op

geritualiseerde, gewoonte handeling, iets wat outomaties gedoen word sonder om te dink. Meeste mense skryf herhaling toe aan ritueel, byvoorbeeld 'n formulier of handeling wat herhaal word, hetsy in 'n alledaagse of in 'n liturgiese konteks. Dit is nie maklik om ritueel in 'n eenvoudige definisie te verpak nie omdat die verskeidenheid rituele en die verskillende maniere waarop dit ontvang word, asook die verskillende betekenis wat die uitvoerder daaraan wil toeken, veels te wyd is. Soms is rituele handeling iets wat gereeld plaasvind, soms is die ritueel iets wat net een keer gebeur – 'n unieke geleentheid wat vir 'n spesifieke geleentheid of spesifieke groep mense geskep is. Dit is nie noodwendig herhalend of stereotopies nie, kan kreatief wees en selfs 'n speelse element bevat (Berry 2009:95). Daar is dus nie werklik konsensus is oor 'n definisie van ritueel nie. Afhangende van die akademiese dissipline of die gekose invalshoek, verander die definisie of beskrywing. Menken-Bekius (2001:29) stel dit soos volg: 'Die betekenis van ritueel sou eerder gesoek moet word in 'n somer speel voor God se aangesig of 'n reike na 'n transendente waarheid'.

#### **5.4 Ritueel en roumartpastoraat**

Vervolgens selekteer ek uit die breër perspektief op ritueel wat gebied is deur die beskrywing van die kenmerke (5.3) hierbo, spesifieke tersaaklike elemente en verduidelik hulle belang vir die fokus van die ondersoek.

- **Spesiale tyd of plek versus gewone tyd of plek**

Ritueel is 'anders'. Dit vind buite die normale roetine van die lewe plaas en spesiale tyd word daarvoor ingeruim. Vir die deelnemers aan ritueel binne die proses van rouverwerking, sal duidelik gemaak word dat op daardie oomblik buite die norm opgetree word en dat dit 'n spesiale doel het. Die andersheid en spesiale doel van hierdie ritueel hoef nie noodwendig godsdienstig van aard te wees nie.

- **Ritueel en die narratief van verlies**

Ritueel spruit voort uit 'n verhaal, daar is altyd 'n narratief, 'n storie vir die hoekom en die doel van die ritueel. Daar kan nie ritueel wees sonder 'n verhaal nie. Daarom stem ek saam dat ritueel sekondêr is aan mite. Vir die doeleindes van hierdie studie volg die ritueel op 'n verhaal van verlies. Hierdie ritueel is nie iets wat passief

aangebied word nie, die individue is nie toeskouers, maar is deelnemers aan die uitvoering en handeling van die ritueel. Dit geskied intensioneel.

- **Ritueel kanaliseer ervaring**

Veral na 'n gebeurtenis van verlies, is 'n kanaal vir die reaksie daarop nodig. Ritueel is so 'n kanaal wat uitdrukkingsmoontlikhede bied vir iets wat eintlik nie in woorde uitgedruk kan word nie.

- **Ritueel as simboliese handeling**

Ritueel en simbool loop hand aan hand. Ritueel kan nie sonder simbool bestaan nie, want simbool is die boublokke van ritueel. Daarom sal elke handeling, die woorde en handeling, simboliese waarde dra. 'n Geïntegreerde benadering is nodig, want ritueel betrek die liggaam én denke, is aktief én intensioneel.

- **Ritueel fasiliteer verandering**

Van Gennep ([1960]1965) onderskei die drie fases van oorgangsrituele, naamlik afskeidsrituele, oorgangsrituele en inlywingsrituele. Dit is spesifiek van toepassing in die situasie van verlies. Die samelewing se fokus lê grootliks op die afskeidsrituele en daarin ondersteun die groep of gemeenskap gewoonlik die individu baie goed. Daar word moeite gedoen met begrafnisreëlings en die bring van kos. Die ander twee fases, oorgang en veral inlywing, vra ook intensiewe ondersteuning. Die groep of gemeenskap het teen daardie tyd meestal reeds by die verlies verby beweeg en die persoon wat die verlies gely het, staan dikwels alleen. Die doel van rituele soos voorgestel deur hierdie studie, is om die persone deur die nodige verandering en deur die fases van oorgang en inlywing te begelei en ondersteun. Die groep of gemeenskap behoort ingelig te wees oor hulle noodsaaklike rol in hierdie proses.

- **Ritueel legitimeer**

Tydens die uitvoer van 'n ritueel word die aandag van almal wat daarby betrokke is, gefokus op 'n spesifieke oomblik in die tyd. 'n Spesiale geleentheid word geskep om te onthou, herdenk of vier. Ritueel besit die eienskap om bakens langs die pad van herstel deur die proses van rou te skep. Ritueel gee die geleentheid om openbare erkenning te gee aan die verlies en die legitimiteit daarvan vir die naasbestaendes te

bevestig. 'n Voorbeeld is gesinne wat deur miskrame of stilgeboortes geraak word, omdat dit gesien kan word as van die mees onerkende verliese wat gely kan word. Die gesin het nodig om erkenning te ontvang daarvoor dat hulle 'n nuwe familielid verloor het en deur 'n rouproses gaan. Daar behoort ruimte geskep te word in die gesin se narratief dat die oorlede baba deel kan wees van die gesinsverhaal.

- **Ritueel as sosiaal of privaat**

Ritueel hoef nie altyd iets te wees wat 'n sosiale of gemeenskaplike aard het nie. Individue is vry om hulle eie rituele te bedink en uit te voer soos en wanneer hulle goeddink. Soms is dit nodig dat die groep of gemeenskap by die individu aansluit as vorm van ondersteuning en erkenning van die verlies.

- **Ritueel is kreatief**

Ritueel is inherent kreatief en daarom so bruikbaar vir die vestiging van nuwe werklikhede, denke en identiteit. Ritueel is oop vir interpretasie. Indien die ritueel onder die begeleiding van 'n pastor plaasvind, kan die intensie en doel ingesluit kan word by die beplanning. Hoewel interpretasie nie iets is wat beheer kan word nie, moet dit dalk tog vooraf bespreek en verduidelik word. Dit is belangrik dat hoe en wat die ritueel ookal is, dit sal inpas by die emosies en verbeelding van die persoon vir wie se onthalwe dit ontwikkel word.

## **5.5 'n Uitgangspunt vir ritueel in rouSMARTpastoraat**

In die bepreking oor rituele studies, is verskillende perspektiewe aangebied wat uit hoofsaaklik vier akademiese velde gekom het. Van hierdie insigte word vervolgens toegepas op en bruikbaar gemaak vir die pastoraat – spesifiek die pastorale begeleiding van mense wat hulle bevind in 'n proses van rou. Rappaport se *antropologiese* insigte dra daartoe by. Die psigoloog Onno Van der Hart en die praktiese teoloog Hogue, hoewel eksponente van verskillende studieverde, kan saam gegropeer word omdat Hogue grootliks bou op die insigte van Van der Hart. Van der Hart, Hogue en Menken-Bekius, ook 'n praktiese teoloog wat spesialiseer in die pastoraat, werk al drie vanuit 'n psigologiese perspektief. Van der Hart se werk fokus op *psigotraumatologie*, Hogue se werke fokus op die *neuropsigologie* en Menken-Bekius werk vanuit 'n *kliniese* en 'n *rituele* benadering in die veld van die

pastoraat. Die insigte van Rappaport (1999:32-46), Van der Hart (1983:5-6), Hogue (122-143) en Menken-Bekius (1998:26-35) word vervolgens geïntegreer om 'n nuttige uitgangspunt vir die gebruik van ritueel in die pastorale versorging van mense wat 'n verlies gely het, daar te stel.

Ritueel handel dikwels oor 'n seremonie wat van gemeenskaplike belang is. Daar is verskillende maniere om 'ritueel-agtig' op te tree in situasies waarin mense hulle toevlug neem tot ritualisering. Daar is geen intrinsieke of universele verstaan van wat ritueel konstitueer nie. Min kulture het 'n enkele woord wat presies dieselfde beteken as die woord 'ritueel' (Bell 1997:164). Vanuit die antropologie identifiseer Rappaport (1999:32-46) kenmerke van ritueel. Hy beskou die volgende 5 sake as die kenmerke van ritueel: enkodering deur ander, vormlikheid is welvoeglikheid, invariansie, uitvoering en formaliteit vs fisiese effektiwiteit. Onno van der Hart (1983:5-6) beskryf ritueel soos volg:

Ritueel is voorgeskrewe, simboliese handeling wat op 'n sekere manier en in 'n sekere volgorde uitgevoer moet word en moontlik deur verbale formules vergesel kan word. Naas die formele aspekte kan daar 'n ervaringsaspek by ritueel onderskei word. Ritueel word uitgevoer met intensiewe betrokkenheid. As dit nie die geval is nie, word daar gepraat van leë rituele. Sommige rituele word herhaaldelik deur die lewens van die wat daarby belang het, uitgevoer. Ander, daarteenoor, word slegs eenkeer uitgevoer.

In hierdie beskrywing van Van der Hart (1983) is daar vier belangrike dimensies van ritueel, naamlik voorskrif, simbool, uitvoering en herhaling. Hogue (2003:123) voeg drie kenmerke by die bogenoemde vyf van Van der Hart, naamlik: die publieke aard daarvan, die effektiwiteit daarvan en die feit dat dit 'n spesiale doel voor oë het. Menken-Bekius (1998:26) beskryf ritueel soos volg: 'Rituele is vanselfsprekende, eenmalige of herhaalde, meestal simboliese handeling, dikwels vergesel deur toepaslike formules en tekste, waardeur die individu liggaamlik en interaktief betrokke is by 'n werklikheid wat deur die ritueel verteenwoordig word'.

Hierdie vier eksponente van rituele studies se werk vertoon ooreenkomste en konsensus op punt wat van belang is vir die doel van die studie. Ooreenkomste tussen die vier eksponente word in die volgende tabel met kleur aangedui:

Rappaport	Van der Hart	Hogue	Menken-Bekius
Enkodering deur ander	Voorskrif	Voorskrif	Vanselfsprekendheid
Vormlikheid is welvoeglikheid	Simbool	Simbool	Eenmalig of herhaald
Invariansie	Uitvoering	Uitvoering	Meestal simbolies
Uitvoering	Herhaling	Herhaling	Toepaslike formuliere en tekste
Formaliteit vs fisiese effektiwiteit		Publieke aard	Liggaamlike en interaktiewe betrokkenheid
		Spesiale doel of geleentheid	'n Werklikheid wat in die huidige waargemaak word
		Effektiwiteit	

Hogue bou op die werk van Van der Hart en voeg enkele kenmerke by teraangevulling van Van der Hart se insigte. Die werk van Menken-Bekius hierby geïntegreer. Die hoofsaaklike ooreenkomste word vervolgens bespreek.

### 5.5.1 Vormlikheid en herhaling

Wat Rappaport *vormlikheid* en *invariansie* noem, kan myns insiens saamgevoeg word in een kategorie. Hierby kan Van der Hart, Hogue en Menken-Bekius se perspektiewe op die element van *herhaling* byvoeg word. Vormlikheid is 'n aspek van alle rituele, want rituele word herken aan hulle vorm. Reekse rituele bestaan uit konvensionele elemente. Hoe die elemente gerangskik word binne die tyd, die gepaardegaande gebare en liggaamshoudings, is vasgelê. Rituele word in gespesifiseerde kontekste uitgevoer, word gereeld herhaal op vasgestelde tye, of dit nou bepaal word deur die horlosie, kalender, biologiese ritme, fisiese toestand of gedefinieerde sosiale omstandighede. Dikwels geskied dit ook op 'n spesiale plek. Onnoukeurigheid is onvermydelik in selfs die mees nougesette uitvoering van ritueel, hoewel die seremoniële leiers nie altyd bewus is daarvan nie. Tog is die detail van ritueel nie só gespesifiseerd dat daar nie ruimte is vir doelbewuste variasie nie.

Volgens Menken-Bekius (1998:31) bestaan daar, benewens die woorde en tekste wat algemeen in ritueel gebruik word, ook 'n meta-taal, dit is alle taal (woorde en tekste) wat gebruik word om die vormgewing en betekenisgewing in ritueel te beskryf.

Herhaling van 'n ritueel is nie noodsaaklik nie, dit is opsioneel. Hierdie aspek is in die besonder van belang vir die gebruik van ritueel binne die konteks van die pastoraat. Sommige rituele wat deur tradisie van geslag tot geslag oorgedra is, word herhaal, maar nie noodwendig deur dieselfde persoon nie. Dit is slegs die *ritueel* wat herhaal word. By die gebruik van die Nagmaal word nie net Jesus se laaste aand weer 'geleef' nie, daar word ook aangesluit by die ervaring van miljoene Christene wêreldwyd wat die ervaring van die huidige deelnemer voorafgegaan het. Herhaling skep die gemaklikheid van bekendheid (Hogue 2003:135). Mense raak bekend met 'n ritueel en die herhaling skep 'n gevoel van geborgenheid, dit bevestig die idee dat sommige dinge dieselfde kan bly.

Eenmalige rituele is hoofsaaklik rituele met 'n sterk simboliese inhoud wat aansluiting vind by 'n spesifieke situasie – as die situasie uniek is, dan is die ritueel ook uniek. In eenmalige rituele wil dit voorkom asof daar dikwels van bekende elemente gebruik gemaak word, maar net op 'n nuwe wyse. Tog bestaan die grootste deel van rituele wat deur die mensdom uitgevoer word uit komplekse, herhaalde handeling waarvan die inhoud en vorm hoofsaaklik geformaliseer is en onveranderd bly. Daar is 'n vaste orde waarvolgens sekere dinge gedoen word. Daar is eindeloos baie rituele wat ontstaan het vanuit herhaalde gedrag. Tog is Menken-Bekius (1998:27) van mening dat 'herhaling' as 'n normatiewe kriterium vir die beskrywing van watter handeling ritueel is en watter nie, nie opgaan nie.

In hoofstuk 4 waar die dood, verlies en die rouproses wat daarop volg, ondersoek is, is reeds verder uitgebrei word op wat 'gekompliseerde rou' genoem word. Gekompliseerde rou kan lei tot psigiese versteurings, waarvan obsessief-kompulsiewe gedrag 'n voorbeeld is. In die lig hiervan, is dit belangrik dat die herhalingsaspek van ritueel nie obsessiewe herhaling word wat dit tot 'n kruk maak vir die persoon nie. So 'n kruk kan tydelik van aard wees, maar dit durf nie die

sentrale punt word waar rondom die individu se lewe begin draai nie. Ritueel is slegs 'n hulpmiddel en moet as sodanig gebruik word.

### 5.5.2 Ritueel is interaktief

Wanneer rituele uitgevoer word, is die menslike liggaam aktief betrokke: daar word byvoorbeeld geloop, gestaan, gesit, gelê, gekniel, gevas, gedrink of geëet. Die oë kan gesluit word. Daar kan gesing word, tekste voorgedra word, gefluister of geskreeu word, gelag of gehuil word. Daar kan geluister, gepraat of vertel word. Voorwerpe kan aangeraak, oopgemaak, gesluit, gebrand, gebreek, uitgedeel, rondgedra, begrawe of uitgedeel word. Hande kan gevou, geskud, gebal of gewas word. Daar kan gesoen of omhels word. Reuke speel 'n rol. Oral waar 'n persoon handel, word daar met die liggaam gekommunikeer. Liggaamlike betrokkenheid is onlosmaaklik deel van ritueel. Ritueel is 'n vorm van kommunikasie en interaksie. Hoe hoër die simboliese lading van 'n ritueel is, hoe meer betekenis sal agter die gebruik skuil en hoe dieper sal die interpretasie daarvan strek. Omdat ritueel 'n vorm van kommunikasie is, is die kommunikasieteoretiese terme 'sender', 'ontvanger' en 'boodskap' ter sake. Wat van belang is, is nie net die inhoud van die boodskap nie, maar ook wie die sender en die ontvanger is en in watter verhouding hulle tot mekaar staan. Daar is ooreenkomste tussen Menken-Bekius (1998:32-33) se denke en dié van Hogue in die sin dat beide die publieke element as 'n kenmerk van ritueel beskou. As daar geen uitvoering is nie, geen performatiewe element nie, is daar geen sprake van ritueel nie. Dit is so wat betref vinnige groetrituele wat dien om voortgaande interaksie te orden en is net so geldig as dit kom by uitgebreide liturgiese rituele. Liturgiese ordes wat neergeskryf is in boeke, is nie ritueel nie – dit is slegs 'n *beskrywing* van die rituele of die *instruksies* vir die uitvoer daarvan.

Voordat 'n ritueel uitgevoer word, het dit geen persoonlike of gemeenskaplike waarde nie en bestaan dus eintlik nie. Deelname aan en navorsing oor ritueel is twee heel verskillende aangeleenthede. Die ervaring van 'n ritueel en dit wat daardeur aan die lig gebring of beskikbaar gestel word, kan nie plaasvind tensy die voorgeskrewe simboliese handeling uitgevoer word nie. Die strekking van woorde is maar beperk. Daarom word daar gesoek na 'n metode vir mense om hulle verhale tot uitdrukking te bring in pastorale terapie of sorg wat nie tot woorde beperk is nie. Dit beteken nie dat woorde eenkant toe geskuif moet word nie, maar dat woorde op



'n kreatiewe wyse gebruik moet word, simboliek moet kan dra en so die verhaal van die pastoraal help interpreteer. Verhaal en ritueel staan nie los van mekaar nie. Sonder verhaal sou daar nie ritueel gewees het nie, sou daar nie eens 'n behoefte aan ritueel gewees het nie (kyk Hogue 2003:135). Soos uitgewerk in hoofstuk 2, gaan mite rite vooraf. Verhaal gee geboorte aan ritueel, en ritueel bring wees genesing aan 'n gebroke verhaal. 'n Verdere drie sake maak ritueel performatief (Torevell 2000:24): eerstens, selfs wanneer 'n ritueel iets *sê*, *doen* dit terselfdertyd ook iets; tweedens, die *intensiteit van die ervaring* van die gehoor; derdens, die wyse waarop *betekenis* verbind word aan en afgelei word uit die ritueel, deur die deelnemers tydens die uitvoering.

### **5.5.3 Ritueel as voorgeskrewe of beplande handeling**

Die persone wat 'n ritueel uitvoer, ontwerp dit nie meestal self nie, maar handhaaf noukeurig die gevestigde gebruike. Hogue verskil nie hiervan nie, maar hy laat die ruimte daarvoor dat nuwe rituele gevorm kan word en dat daardie rituele noukeurige beplanning verg. Hogue (2003:124-126) verwys na die kenmerk wat Rappaport 'enkodering deur ander' noem, maar verwoord dit as 'voorskrif'. Menken-Bekius (1998:26) noem dit weer 'vanselfsprekendheid'. In die uitvoer van rituele, voer individue handeling uit wat hulle duidelik verstaan en uit hulle situasie en konteks voortgevloei het. Die handeling dra dus duidelike betekenis en waarde vir die uitvoerder. Sulke handeling word nie oordink of beredeneer nie. Dit is gewoon die vanselfsprekende handeling vir 'n spesifieke situasie, hoofsaaklik omdat dit die handeling is wat nog altyd as gepas beskou is vir die gegewe oomblik. Dit kan ook vanselfsprekend wees in die sin dat dit rituele is waarvoor mense selde nadink, soos byvoorbeeld groetrituele. Tennekes (1982:90) is van mening dat rituele wat op gewoontes en etiket geskoei is, verskuilde normatiewe komponente kan bevat en dus beskou kan word as uitdrukking van hoe dinge behoort wees.

'Voorskrif' verwys daarna dat daar ten minste riglyne behoort wees vir die uitvoer van 'n spesifieke ritueel. Dit is vir Hogue meer as net 'n kenmerk van ritueel, dit is 'n wesenlike element daarvan. Ritueel wêrk omdat dit beplan is en daar voorbereiding aan verbonde was. Die beplanning kan algemeen of spesifiek wees. Wanneer die beplanning slegs 'n riglyn is, is daar ruimte vir soepelheid oor wat gedurende ritueel kan gebeur. Sommige rituele benodig baie spesifieke gedrag, handeling, woorde of

objekte en dit is dan ook bepalend ten opsigte van wie toegelaat word om deel te neem en wie die outoriteit het om die ritueel te lei of uit te voer. 'n Voorbeeld hiervan is die nagmaal. Ritueel kan toelaat of aanmoedig dat mense iets van hulleself uitdruk en kan aan die ander kant ook presisie en eenvormigheid beklemtoon. Die 'plan' van sommige rituele het 'n lang geskiedenis, byvoorbeeld die nagmaal en doop in die Christelike tradisie. Ander rituele het 'n korter geskiedenis. 'n Familie kan 'n ritueel beplan vir 'n gebeurtenis wat net een keer gaan plaasvind, byvoorbeeld die terugverwelkoming van 'n familielid na 'n lang siekbed of wanneer 'n bejaarde lid van die familie na 'n aftree-oord verhuis.

In die gesprek oor ritueel meen sommiges dat om te praat van die 'skepping' van ritueel 'n weerspreking is – ritueel word eerder ontvang van God of van die kollektiewe wysheid van vorige generasies van die gelowiges wat God gedien het. Ander meen dat ritueel voortdurend geskep word, selfs wanneer baie ou rituele uitgevoer word, word dit verander en aangepas om te voldoen aan hedendaagse konteks en behoeftes. Die enigste rituele wat werklik effektief is, is dié wat self ontdek of geskep word. Vir Hogue is daar 'n element van waarheid in beide hierdie standpunte: 'n individu kan vir hom- of haarself rituele bedink, maar die mees kragtige rituele is dikwels die wat deur ander geskep is. Sommige van 'n individu se eie rituele dra betekenis as gevolg van hulle geskiedenis. Die voorskryf van 'n ritueel het ten minste twee stappe – beplanning en voorbereiding. Die beplanning kan gedoen word deur hulle wat deelneem, of deur iemand anders namens die deelnemers, of dit kan iets wees wat ontvang word van vorige generasies. Die voorbereiding handel oor die maniere wat daar gereed gemaak word om deel te neem aan die rituele oomblik. In baie Christelike tradisies sluit voorbereiding vir deelname aan rituele skuldbelydenis in. Daar word nie direk tot aanbidding of pastorale sorg of enige ander ritueel oorgegaan voordat daar nie eers 'n vorm van kontemplasie was nie. Hierdie kontemplasie verplaas die individu na 'n sakrale ruimte. Daar moet *voorberei* word voordat daar *deelgeneem* kan word.

Een van die belangrikste uitkomst van voorbereiding is afwagting. Omdat ritueel tyd en plek afsonder as besonders, as 'n oomblik soos geen ander oomblik nie, fokus dit onafwendbaar die aandag op dit wat nog gaan gebeur. Voorbereiding verskerp die deelnemers se bewussyn ten opsigte van dit wat gaan gebeur en dat dit van

besondere betekenis gaan wees. Die afwagting wat geskep word ten opsigte van ritueel, is nie altyd 'n positiewe ervaring nie, want ritueel vind nie net plaas by vreugdevolle geleenthede in 'n mens se lewe nie. Selfs die mees vreugdevolle gebeure kan 'n mate van pyn bevat, soos byvoorbeeld huweliksbevestigingseremonies of gradeplegtighede, twee geleenthede wat angstig afwagting benader word, maar ook 'n verlies verteenwoordig. So kan ook die hartseerste seremonie soos 'n begrafnis, gevoelens van dankbaarheid oproep. Ritueel is 'n 'houer' vir gemengde gevoelens, dit skep 'n veilige ruimte vir die ervaring van teenstrydige ervarings. Dit is juis hierdie verskerpde fokus op die gebare, gevoelens en gedagtes wat kenmerkend is van ritueel, wat die deur kan oopsluit na die diepe teenstrydighede en dubbelsinnighede wat in die lewe ervaar kan word.

Klassieke beskrywings van ritueel het hoofsaaklik gekom uit die studieveld van kulturele antropologie. Die term 'rites' vewys na spesifieke rituele aktiwiteit wat algemeen in 'n gemeenskap erken en as legitiem aanvaar word. Dit is konkrete uitvoerings wat 'n groep of gemeenskap oor 'n tyd ontwikkel het vir sekere situasies of gebeure, byvoorbeeld vir gebruik met geboortes, sterftes, of huwelike. Basies alle kulture het rituele wyses geskep om hierdie universele ervarings te hanteer. Oorgangsrituele is nie die enigste vorm van ritueel waaraan mense deelneem nie. Die beweeg van een status na 'n ander is nie die enigste doelwit van ritueel nie. Daarom is dit nodig dat ook ander modelle van ritueel ontwikkel en gebruik word in die proses van verstaan van die verskeidenhede van die argitektuur van ritueel.

Ek is dit eens met Hogue dat daar beplanning nodig is vir ritueel, veral vir die gebruik daarvan soos voorgestel in hierdie studie. Net soos 'n mens reëlings tref vir enige groot gebeurtenis in die lewe, behoort daar tyd en moeite in te gaan in die beplanning en reëlings vir die rituele van afskeid, oorgang en inlywing, soos Van Gennep ([1960]1965) dit noem. Dit is belangrike oomblikke wat sal uitstaan in die individu se lewe en vormend kan wees ten opsigte van nuwe gedragspatrone, denkwyses en aanpassing by 'n nuwe identiteit. Hogue (2003:125) stel dit soos volg: 'In sommige gevalle kan die ritueel lewensveranderend wees'. Ritueel kan nie halfhartig toegepas word nie, want dan dra dit geen waarde nie en kan selfs meer skade berokken as wat dit goed doen.

#### 5.5.4 Simboliese betekenis van ritueel

Daar is geen simbole, selfs nie oersimbole, wat los van hulle konteks geïnterpreteer kan word nie. Water dra byvoorbeeld 'n ander betekenis in die woestyn as in 'n gebied waar oorstromings gereeld voorkom. Daar kan simboliese betekenis toegeken word aan enige saak – enige voorwerp, persoon, gebeurtenis of handeling, selfs musiek. Die besondere waarde van 'n simbool lê in dit waarna die simbool verwys. Alle simbole is tekens, maar nie alle tekens is simbole nie. In rituele word beide tekens en simbole gevind en daar moet onderskei word tussen hierdie twee begrippe. Tekens se betekenis is altyd eenduidig, daar is nooit meer as een betekenis vir 'n spesifieke teken nie. Daarenteen het 'n simbool altyd meerduidige betekenis. Komplekse betekenis kan saamgevoeg word in een simbool of simboliese handeling (Menken-Bekius 1998:28-31). Wanneer daar baie dinge, op een slag uitgedruk moet word, is die uitdrukking met behulp van 'n simbool die aangewese weg om te volg.

Simbole het veelvuldige betekenis. Verskillende mense ontdek verskillende betekenis in dieselfde ritueel. Sommige vind verskillende waarde op verskillende tye in dieselfde ritueel. Alle deelnemers ontdek verskillende vlakke van betekenis wanneer hulle deelneem aan die ritueel. Die simboliese betekenis verander soos wat die behoeftes van die oomblik en deelnemers verander. Wanneer daar gepoog word om wat 'n simbool moontlik kan beteken, té streng te beperk, verloor die simbole hulle krag. Beweging en objekte as simbole kommunikeer vanweë hulle inherente aard, dít wat woorde nie alleen kan doen nie. Nie alle menslike ervaring het verduideliking of beskrywing nodig nie, maar simbole werk op maniere wat woorde nie kan nie, dit kan ver verby die reikwydte van woorde strek. Simboliese rituele transendeer hulleself. Die volle betekenis en krag van rituele word nooit ten volle weerspieël deur die handeling of objekte van die ritueel nie. Dit is slegs hulpmiddels van of kanale wat voer na 'n dieper verstaan van onsigbare of geestelike realiteite (Hogue 2003:130-132). Mense leef in hulle konkrete liggame in 'n wêreld van konkrete dinge wat deur die sintuie ervaar word. Tog kan tasbare, sigbare objekte 'n verband skep tussen die objek en die geestelike en onsienlike realiteite waarvan mense nie altyd bewus is nie.

### 5.5.5 Effektiviteit

Vormlikheid en formaliteit soos hierbo bespreek, veronderstel dat daar nie afgewyk sal word van die vorm of die gereelde herhaling van die ritueel nie. Die term 'formeel' kan egter ook gebruik word in kontras tot 'funksionaliteit', oftewel 'effektiviteit'. Rituele handeling produseer nie 'n tasbare resultaat in die fisiese, uiterlike leefwêreld nie. Juis hierdie gebrek aan materiële effektiviteit is een van ritueel se kenmerkende eienskappe. Soms vestig ritueel slegs die aandag op 'n spesifieke gebeurtenis wat in die loop van die lewe plaasgevind het of besig is om plaas te vind. Die gebeure self kon totaal sonder enige ritualisering plaasgevind het. In so 'n geval dien ritueel die doel van herinnering. Ander gebeure kan weer nie sonder ritueel plaasvind nie. Dit sluit in gebeure waar ritueel veroorsaak het dat verandering plaasvind, soos byvoorbeeld 'n huweliksbevestiging. Sommige rituele is noodsaaklik, anders sou die verandering wat gevier word nooit tot stand gekom het nie. Wanneer ritueel werklik *effektief* is, bring dit verandering mee vir die deelnemers. Die verandering vind juis plaas in die proses van die uitvoering van die ritueel. Ritueel funksioneer dikwels op maniere wat 'n mens se gesonde verstand nie sou kon antisipeer nie (Viviers 2012:1). Barrett (2004:126) is dit hiermee eens en beskryf ritueel as gebeurtenisse waar iets of iemand beïnvloed word deur die handeling van 'n agent wat 'n toedrag van sake wat nie van nature uit die handeling sou voortvloei nie, tot stand te bring

### 5.5.6 Ritueel as uitsonderlike geleentheid

Sommige rituele word vir 'n spesifieke situasie en doel geskep en uitgevoer. Daar is byvoorbeeld in die samelewing nie altyd 'n pasklaar en algemeen bekende manier om iets soos 'n miskraam te ritualiseer nie. Daar is wel pogings vanuit verskeie oorde, maar geen konsensus soos wat daar sou wees met 'n ander tipe van sterfte, is nog bereik nie. Ook is daar nie binne die kerklike of sekulêre wêreld werklik enige ritueel om ouers te help aanbeweeg met hulle lewens wanneer die kinders die huis verlaat het nie. Die samelewing het nie rituele gereed vir die verhuising van 'n bejaarde uit die 'groot, ou familiehuus' na 'n aftree-oord nie, of vir die rouproses wanneer die besef van infertiliteit 'n werklikheid word nie. Dit is enkele voorbeelde van deurslaggewende oomblikke in die lewe waardeur mense beweeg sonder dat daar werklik tyd en aandag daaraan bestee word. Individue wat sulke oomblikke beleef, sou kon baat by rituele wat die realiteit van die oomblik 'n naam gee, dit

*erken as realiteit* en 'n aanduiding gee van *die rigting vorentoe* – dit is die doel van ritueel.

Die betrokkenheid van die gemeenskap kan tot die waarde van 'n ritueel bydra. As 'n ritueel in die teenwoordigheid van 'n groep toegewyde mense wat werklik omgee en as getuies teenwoordig is, uitgevoer word, word die krag van so 'n ritueel vermenigvuldig, omdat die getuies 'n legitimititeit aan die doel en rede vir die ritueel verleen. Sommige rituele kan of behoort meer privaat te wees. Sekulêre individualisme plaas soveel klem op privaatheid en individualiteit dat die krag en ondersteuning van die gemeenskappe waaraan mense behoort, dikwels verlore raak. Die pastoraat het deur die loop van die vorige eeu verbreed om nie hoofsaaklik net op individue te fokus nie, maar om ook families, die gemeenskap en die samelewing in te sluit. Die doel agter gemeenskapsbetrokkenheid by ritueel is dat die gemeenskap kan deel word van die proses om erkenning te verleen aan 'n gebeurtenis. So aanvaar hulle medeverantwoordelikheid vir die gevolge van hierdie erkenning. 'n Voorbeeld is 'n gemeente wat na die doop van 'n baba saam as gemeenskap vir hierdie kind se geestelike opvoeding verantwoordelikheid aanvaar.

### **5.5.7 Ritueel as versimboliseerde werklikheid**

Daar is 'n onderskeid tussen simboliese sake en konkrete werklikhede. Simbole verwys na iets wat nie empiries voorhande is nie. 'n Werklikheid kan empiries aangetoon word. Daarteenoor bestaan daar ook werklikhede wat slegs versimboliseer kan word, wat net aangedui kan word deur iets anders wat daarop wys. Dit bestaan slegs in die verbeelding en die fantasie. Ritueel fokus op 'n ander soort werklikheid as die empiriese werklikheid, want dinge wat nie feitlik uitgedruk kan word nie, het 'n ander uitdrukkingsvorm nodig. In godsdienstige rituele gaan dit om 'n transendente werklikheid wat deur die persoon wat dit uitvoer, veronderstel word en deur die ritueel word hierdie werklikheid opgeroep en beleef as 'n teenwoordige (werklike) werklikheid. Daar is 'n dubbele beweging in rituele handeling – die deelnemer reik uit na 'n bepaalde werklikheid en hierdie spesifieke werklikheid beweeg nader aan die deelnemer deur die simboliese uitdrukking. Die simboliese uitdrukking funksioneer as voertuig vir die werklikheid waarna die deelnemer reik. Die werklikheid kan ook heel alledaags wees, soos byvoorbeeld 'n bejaarde egpaar wat al 'n leeftyd met mekaar gedeel het. 'n Buitestaander sal nie

alles wat agter hulle gebare skuil, verstaan nie. Dit beteken egter nie dat die betekenis wat dit vir die egpaar dra, nie bestaan of nie werklik is net omdat 'n ander individu dit nie kan begryp nie. Die betekenis van 'n bepaalde ritueel hang saam met die werklikheid waarop hierdie ritueel gefokus is.

## 5.6 Kritiese refleksie op benaderings en modelle

Corja Menken-Bekius onderskei 4 perspektiewe op die werklikheid wat 'n effek het op die praktyk van die uitvoering van ritueel, naamlik, die naïef realistiese perspektief, die wetenskaplike perspektief, die estetiese perspektief en die religieuse perspektief. Die benaderings word vervolgens kortliks bespreek (Menken-Bekius 1998:35-36):

- Volgens die *naïef realistiese perspektief* is dinge soos wat dit is. Wat die individu kan sien, is daar en kan gebruik word vir persoonlike doeleindes. Wat nie direk bewys kan word nie, bestaan nie.
- In die *wetenskaplike perspektief* word die grootste waarde toegeken aan die mees waarskynlike hipoteses. Hoe beter 'n hipotese beskryf en verstaan en dus beheer kan word, hoe meer betroubaar word dit geag, want die wetenskap wil die wêreld aan die hand van formele konsepte sistematies ondersoek en analiseer. Dinge wat empiries ondersoek en beskryf kan word, kan dus verstaan word en begrip verskaf beheer oor hierdie dinge.
- Die *estetiese perspektief* plaas die fokus op die verskyningsvorm van 'n saak. Hierdie perspektief word deur simbole bemiddel. As voorbeeld kan hier gedink word 'n skilder wat na 'n berg kyk en dan die berg op 'n doek in skakerings van blou skilder. Wat van belang is, is nie of die berg werklik blou is nie, maar dat die skilder die berg as blou beleef het. As 'n ander persoon die berg aanskou en as wit beleef, dan is die berg vir hom of haar wit.
- Die *religieuse perspektief* fokus op die transendente. Dit reikwydte daarvan strek verder as die empiries waarneembare werklikheid en wys na 'n groter werklikheid wat bo die empiriese uitstyg, dit korrigeer en dit aanvul. Nie-toetsbare waarhede word aanvaar en waar 'objektiwiteit' (wat afstand veronderstel) 'n sleutelwoord in die wetenskaplike benadering is, vra die



religieuse perspektief betrokkenheid en toewyding, want dit gaan eerder oor ontmoeting as oor analise.

Hierdie perspektiewe bestaan nie los van mekaar nie, maar is vervleg met mekaar. Hoewel 'n bepaalde perspektief 'n dominante rol kan speel by 'n individu, kan die ander perspektiewe ook in 'n mindere of meerdere mate 'n invloed uitoefen. Denke en handeling word nie deur slegs een perspektief gestuur nie.

Vervolgens wil ek krities reflekteer op bogenoemde integrasie van die perspektiewe van Rappaport, Van der Hart, Hogue en Menken-Bekius en aandui watter aspekte vir die fokus van hierdie studie van besondere belang is. Voorskrif en herhaling is beide van belang, maar weeg nie ewe swaar nie. Voorskrif is in terme van deeglike beplanning vir die uitvoer van ritueel, belangrik. Dit bepaal die effektiwiteit van die ritueel. Die herhaling van dieselfde ritueel gaan egter nie noodwendig die effektiwiteit daarvan verhoog nie in die konteks van rouSMARTberading nie. Dit sal afhang van watter fase van rou en oorgang 'n individu hom- of haarself bevind. Ek is dit eens met Menken-Bekius dat ritueel, veral in die pastoraat, nie werklik steun op die element van herhaling nie. 'n Ritueel het nie noodwendig streng vormlikheid of formele elemente nodig nie, hoofsaaklik omdat die ritueel wat hier ter sake is, nie bepaaldelik 'n godsdienstige ritueel sal wees nie.

Ritueel is simbolies van aard of dra simboliese waarde. Hieroor is oorwig van die literatuur dit eens. Hogue se beskrywing van die publieke aard van ritueel, is van besondere belang vir die studie. Hoewel dit nie noodwendig beteken dat die groep of gemeenskap betrokke is by die ritueel nie, speel hulle 'n besondere ondersteunende rol in die bedroefde se lewe. Hogue (2003:129-130) verwys na die studie van Van Gennep ([1960]1965) en meen dat die eintlike werk plaasvind tussen die fases van skeiding en inlywing, dus in die fase van oorgang. Dit is die tyd wanneer reëls en verwagtinge anders is. Die gewone samelewingsvereistes en -verwagtings word opgeskort en 'n nuwe manier van kyk na die verhoudings met die self, ander en God word moontlik.

'n Fase wat dikwels oor die hoof gesien word, is die fase van inlywing. Dit neem tyd en verg soms 'n heen-en-weer beweging, terug na die manier hoe dinge altyd was,



alhoewel dinge nie meer dieselfde is as wat dit was nie. Dit vra 'n bewuste terugkeer na die alledaagse, 'gewone' lewe. Vir daardie 'terugkeer' moet daar deeglik voorberei word, net so deeglik as wat daar voorbereiding is vir die fase van afskeid. Rituele van inlywing is dié wat die meeste agterweë gelaat word. Dit is op hierdie terrein dat die studie fokus en 'n bydrae lewer. Die groep of gemeenskap behoort opgevoed te word om betrokke te wees by die inlywingsrituele, wat soms 'n leeftyd neem om voltooi te word. Die behoefte word egter wel kleiner met die tyd. Hierdie rituele het 'n spesiale doel en soms kan dit in 'n spesiale geleentheid omskep word waarby die groep of gemeenskap betrek word. Die individu behoort egter nie afhanklik te wees van die groep of gemeenskap vir die uitvoer van die ritueel nie. Daar moet ook eie en private rituele wees wat 'n individu kan benut soos wat sy of hy die behoefte daaraan ervaar. Menken-Bekius se element van "n ander werklikheid wat in die huidige waar gemaak word" is van besondere belang vir die fokus. Een van die belangrikste eienskappe wat ritueel effektief sal maak, is herinnering. Wanneer mense onthou, leef hulle hulle in 'n ander werklikheid, een wat nie meer hier en nou bestaan nie.

Voorlopig sou ek ritueel, vir die doeleindes van hierdie studie, beskryf as 'n spesiale geleentheid wat deeglike beplanning verg en moontlik die groep of gemeenskap waaraan die individu behoort, betrek en 'n diep simboliese waarde dra waarmee uitgereik word na 'n werklikheid wat nie empiries bestaan nie en na behoefte van die individu eenmalig of herhalend uitgevoer kan word op 'n wyse waarby die individu self interaktief betrokke is en nie net 'n passiewe toeskouer is nie.

In hoofstuk 6 word die rol wat pastoraat te speel in het ten opsigte van rouSMART en die verwerking daarvan, aangedui. Daar word gefokus op die rol van die pastor en watter styl van pastorale bediening die mees geskikte is om ritueel met rouSMARTpastoraat aan te wend. Daar word verder klem gelê op die belang van verhale, na aanleiding van Müller (2000) se narratiewe model en Hogue (2003) se bydrae tot die narratief vanuit die perspektief van die neuropsigologie. Hy fokus nie net op die belang van verhale nie, maar in die besonder ook op waarneming, geheue en verbeelding – sake wat van belang is vir die proses van rou asook vir ritueel.

## HOOFSTUK 6

### DIE FUNKSIE VAN RITUEEL IN ROUSMARTPASTORAAT

#### 6.1 Inleiding

In die narratiewe pastorale teorie, kan rituele dien as bakens op die pad na herstel en 'n nuwe toekomsverhaal. Sulke rituele verskil soveel van mekaar as wat die mense wat hulle uitvoer van mekaar verskil. Die moontlikhede vir die gebruik van ritueel binne die narratiewe konteks is byna onbeperk. Die tyd, omvang en inhoud van die rituele behoort ontwikkel te word in samewerking met die pastorant. Die regte ritueel vir die persoon moet beplan word en die regte getuies moet genooi word, indien daar getuies is. Wanneer 'n pastor en pastorant die ritueel beplan, moet dit so gestruktureer word dat dit maksimaal erkenning en legitimititeit aan die ervaring van die pastorant verleen. Dit het verder ten doel om problematiese strukture wat die dominante probleemverhaal in stand hou, te ondermyn sodat 'n toekomsverhaal verbeeld kan word. Die ritueel moet nie slegs op die probleem fokus nie, maar moet ruimte skep vir alternatiewe verhale. Dit hoef ook nie net een spesifieke moontlike toekomsverhaal te beoog nie, veral as dit nog vroeg in die pastorale proses of rouproses is. Die vertel en uitvoering van alternatiewe verhale, veral wanneer 'n gehoor, hetsy 'n individu of meerdere mense uit die ondersteunende groep of gemeenskap, betrokke is, kan transformatief van aard wees (kyk Morgan 2000:111, 113-114). Die uiteindelige doel is dat die verlies in 'n nuwe toekomsverhaal geïntegreer sal word op so 'n manier dat dit slegs 'n deel daarvan uitmaak en nie die hele verhaal oorheers nie. Dan kan 'n nuwe identiteit aangeneem en toekomsverhaal uitgeleef word.

Elke ontwikkelingskrisis gaan gepaard met 'n gepaste, dikwels eeue-oue ritueel. Die hoof funksie van ritueel is om dinge wat vir mense onbevatlik is, 'n veilige ruimte te bied om te gebeur. Die rede waarom ritueel ontwikkel, is vrees vir 'n nuwe of onbekende situasie. Op die een of ander manier help ritueel om die vrees te transendeer, sodat dit vóór eerder as téén die nuwe realiteit werk en uiteindelik tot aanvaarding van die nuwe werklikheid lei (Grainger 1974:108-109).

Volgens Humphrey and Laidlaw (1994:74) het ritueel nie inherente betekenis nie, maar betekenis word deur die betrokke gemeenskappe aan ritueel toegeken. Rituele kan alleen binne hulle konteks verstaan word. Hierdie konteks bestaan uit 'n breër en 'n nouer konteks. Die breër konteks is die pastorale praktyk in die algemeen. Die nouer konteks is pastoraat soos dit deur 'n spesifieke pastor uitgevoer word met 'n spesifieke pastorant (kyk Menken-Bekius 1998:136). Mense het ritueel nodig en ritueel kan nie sonder mense plaasvind nie. Dit bestaan in gedeelde gemeenskap en kan ook gemeenskap konstitueer (Newsom 2002:284). Kavanagh (1973:7-8) stel dit soos volg: 'Ritueel is 'n basiese menslike taal wat gewortel is in die sosiale aard van menswees. Ritueel vorm nie net gewoontes nie, maar beskik ook oor krag. Ritueel is nie iets wat mense kan behou of verwerp nie, maar is onteenseglik deel van die sosiale aard van die menslike bestaan'. Volgens Viviers (2012:2) is ritueel vandag steeds belangrik, lewend en kragtig en omdat dit as betekenisvol beleef kan word sal dit bly voortbestaan in 'n sakrale sowel as profane konteks.

Hierdie studie besin oor die meervlakkige betekenis van ritueel in die Christelike tradisie om vas te stel hoe dit tot hulp kan wees vir 'n helende pastorale praktyk. Verdieping kan plaasvind wanneer aanvaarde kerklike ritueel aangevul word met insigte uit die sosiale wetenskappe. Daarom is dit nodig vir pastore om die diepliggende teologiese boodskap in ritueel te vind en die helende krag daarvan te herontdek. Menken-Bekius (1998:75-76) waarsku dat eensydigheid in die pastoraat vermy behoort te word.

Ritueel gaan oor betekenisvolle handeling (Turner 1969; 1982). Die betekenis van ritueel is ervaringsgebonden of bestaan in kennis wat duidelik onderskei kan word van ander sisteme wat betekenis en kennis genereer. Hierdie ervaring en/of kennis kan nie op enige ander wyse bekom word as deur ritueel nie. Mense is rituele wesens wat ritueel en die rykdom van betekenis wat daarmee gepaard gaan, nodig het. Ritueel is noodsaaklik vir mense om hulle te help om hulleself te oriënteer in en in verhouding tot die wêreld. Die krag van ritueel lê onder andere daarin dat die reeks handeling wat 'n web van betekenis konstitueer of herkonstitueer, aan mens 'n punt van oriëntasie ten opsigte van die groot en klein vrae van die menslike bestaan voorsien (Ekstrom & Hecht 2007:244). Ritueel bied 'n raamwerk, struktuur of 'n orde aan die deelnemers en spesifiseer 'n rol vir elke deelnemer. Volgens Turner se

model van struktuur en anti-struktuur, maak die liminale fase voorsiening vir 'n geleentheid waar beide wat reeds gebeur het en wat nog gaan gebeur, wegval en 'n geleentheid geskep word vir die moontlike en onmoontlike om gelyktydig te bestaan. Die oorledene is dood, maar steeds lewend, want die oorgang terug na struktuur, die werklikheid, is nog nie voltooi nie. Dus is die toekoms sonder die oorlede geliefde nog nie 'n werklikheid nie. Volgens Grimes (1994:43) is 'n dimensie van ritueel om gestruktureerd te wag op die invloed van 'n heilmakende (heilige) krag.

Mense het nodig om te onthou, want in herinnering lê genesing. Dit is ongesond om herinnering te onderdruk. Routake kan net suksesvol afgehandel word indien daar op 'n gesonde manier met herinneringe omgegaan word. Vir Anderson & Foley (1998:113) is 'die vertel van verhale om herinneringe op te roep, die sentrale taak in die rouproses'. Die verwerking van verlies en die vind van nuwe betekenis in die lewe steun op die vertel van verhale (Rogers 2007:4). Hierdie hoofstuk fokus op die vertel van daardie verhale en hoe die pastorale styl van die pastor die proses van genesing beïnvloed. Die bydrae van hierdie studie is refleksie op die gebruik van ritueel in die pastoraat met mense wat roumart ervaar. Omdat verhale van soveel belang is vir genesing in die rouproses, word die narratiewe pastorale model gekies. Daar is aangetoon dat rite nie kan bestaan sonder mite nie. Juis daarom is die narratiewe pastorale model besonder geskik vir die doeleindes van hierdie studie.

Wanneer iemand sterf, dring die realiteit van dood die lewe van die naasbestaandes binne. Vrae ontstaan. Emosies van ang en smart word ervaar. Die ang wat beleef word, het hoofsaaklik te doen met die skeidingsproses, soos uitgewerk in Bowlby (1980) se *attachment theory*. Hierdie ang kan selfs in fisiologiese simptome manifesteer. Die persoon kan fisiese ongemak of selfs pyn ervaar en dit kan op sy beurt weer aanleiding gee tot emosionele reaksies. Mense het ander mense nodig vir hulle fisiese en psigiese welsyn – dit is 'n fundamentele menslike ervaring wat nie verander nie. Verdere aspekte van die rouproses wat tot ang bydra, is morele konflik, skuldgevoelens, eksistensiële ang of die besef van die eie sterflikheid en vrees vir die eie dood. Met die dood van 'n geliefde gaan soms 'n 'psigiese dood' van die oorlewende gepaard. Dit kan toegeskryf word aan die totale of gedeeltelike verlies van identiteit as gevolg van die oorledene se afwesigheid. Roumart is meer waarneembaar as ang en word ook meer bewustelik ervaar. Roumart kan nie ten

volle of selfs voldoende in woorde uitgedruk word nie. Rousmart is nie 'n vorm van angs of die gevolg daarvan nie, maar eerder die gevolg van die ervaring dat iemand nie meer daar is nie en dat daardeur 'n groot leemte in die oorlewende se lewe gelaat is, wat 'n intense gevoel van leegheid tot gevolg het (kyk Switzer 1989:109-112). Hierdie leemte wat in die lewe van die oorlewende gelaat is, word ekstern en intern beleef.

Pastorale sorg met bedroefdes behoort oor 'n veel langer tydperk te gebeur as net 'n enkele 'post-begrafnis' oproep of besoek 'n week na die begrafniserediens. Klopper (2009) wys op spesifieke tye wat vir die bedroefde besonder moeilik sal wees en waarin ondersteuning noodsaaklik is. Die bedroefdes het 'n groot verskeidenheid behoeftes waarmee hulle nie self 'n weg kan vind nie en waarmee familie en vriende gewoonlik ook nie op 'n kundige manier kan help nie. Dit is hier waar die rol van pastorale ondersteuning en begeleiding sentraal is. Switzer (1970:195-207) identifiseer hierdie behoeftes soos volg:

- om al hulle emosies te artikuleer, soms herhaaldelik;
- om hulleself weer as waardevolle individue te ervaar;
- om emosionele bande met die oorledene, wat realisties gesproke nie instand gehou kan word nie, los te maak (hierdie behoefte word soms onderdruk as gevolg van skuldgevoelens of vrees vir wat ander mense dalk mag dink as die bedroefde sou aanbeweeg met hulle lewens na 'n nuwe toekoms);
- om die oorledene se lewe te herbeleef (in hierdie studie word gedagtenisviering vir hierdie doeleindes voorgestel);
- om bevrediging te vind in die hernuwing en verdieping van ou verhoudings en nuwe verhoudings te vestig;
- om op 'n bevredigende wyse die betekenis te kan gee aan die lewe en dood van die oorledene en die bedroefde se eie lewe sonder die oorledene.

Dit is dus besonder belangrik dat die pastor, sowel as die ondersteunende groep of gemeenskap, sal besef dat voortgaande ondersteuning oor 'n lang tydperk nodig is en dit nie kan ophou na die begrafnis of selfs na die eerste maand of jaar nie. Die ondersteuning hoef egter nie oor hierdie lang tydperk altyd ewe intensief van aard te

wees nie omdat die rouproses ook nie die hele tyd ewe intensief ervaar word nie. Dit is juis by hierdie voortgaande ondersteuning of pastorale versorging wat hierdie studie 'n bydrae wil maak. Die fokus is hoe ritueel daartoe kan bydra om die persoon te help om effektief deur die rouproses te beweeg.

'n Verhoudingsgebaseerde pastorale teologie skep 'n nuwe 'ruimte' vir mense om te genees van psigiese letsels wat opgedoen is in die lewe wat soms hard en ongenaakbaar kan wees, en om te groei en toe te neem in verhoudingsvaardighede, beide met ander mense in die wêreld daar buite en ook intern met die self. Teologie en psigologie ontmoet mekaar in hierdie pastorale ruimte – tussen sekerheid en onkenbaarheid, daar waar God en mens saamkom, die bewuste en onbewuste mekaar ontmoet, tussen rasionaliteit en irrasionaliteit, tussen kenbaarheid en onkenbaarheid, waar abstrakte denke, emosies en sinnelikhed saamvloei in die verhoudings met die self, met mekaar en met God (Cooper-White 2011:134).

Individuele pastorale sorg is reeds van die vroegste tye af deel van die Christelike bediening. Pastorale berading is 'n spesifieke vorm van pastorale sorg wat insigte en tegnieke uit die kontemporêre hulpverleningsberoep kombineer met insigte uit teologie en met die geloof van mense (Estadt 1984:41). Heitink (1984:289-311) en Estadt (1984:41) bou op die werk van Seward Hiltner (1979) en hulle onderskei 4 funksies van pastoraat wat aansluit by die funksies wat hierdie studie aanwys as die funksies van ritueel in pastoraat. Dit is die volgende 4 funksies van pastoraat:

- *Die helende funksie* is gerig op die gesondheid en welsyn van mense en behels om hulle behulpsaam te wees op die pad van herstel na toestand wat as heelheid ervaar kan word.
- *Die ondersteunende funksie* is gerig op hulpverlening en bied van troos. Dit help die persoon om uitdrukking te gee aan smart en verdriet en om dit te verduur totdat hulle daardeur beweeg het.
- *Die begeleidende funksie* het ten doel om geestelike groei en volwassenheid te bevorder en mense wat voor moeilike keuses staan en onseker voel, by te staan sodat hulle met vertroue 'n keuse kan uitoefen.

- *Die versoenende funksie* is daarop gerig om mense te begelei om vrede te maak met hulleself, ander en God en gebroke verhoudings te herstel.

Die vraag na die verband tussen God en die lyding wat mense tydens hulle aardse lewens ervaar, is 'n kernprobleem wanneer dit kom by rouSMARTpastoraat. Omdat die pyn, hartseer en ander emosies so oorweldigend is, voel dit soms vir mense asof God afwesig is in hulle uur van nood. Hierdie soeke na God se teenwoordigheid te midde van lyding verskerp veral die teodiseevraagstuk. In hierdie studie kan nie ingegaan word op die teodiseevraagstuk as sodanig nie. Vervolgens word gefokus op die *pastorale* benadering tot mense wat probleme ervaar ten opsigte van God se betrokkenheid by lyding terwyl hulle God se almag bely en erken. In die Suid-Afrikaanse konteks het veral die praktiese teoloog en dogmatikus, Daniël Louw ([1993]1999) 'n besondere bydrae tot die pastoraat gelewer. Die probleem met die teodiseevraagstuk is dat dit God se almag en goedheid van mekaar skei en dan weer bymekaar voeg sodat God se regverdigheid nie onder verdenking kom nie (Louw [1993]1999:460). Dit is gewoon menslik om midde-in die proses van rou emosies soos woede te ervaar en dit teen God te rig. Mense het onbeantwoorde vrae en het nêrens anders om daarmee heen te gaan as na God toe nie. Die wyse waarop die die pastor en die ondersteunende geloofsgemeenskap met hierdie vrae omgaan, is van groot belang vir die geestelike welsyn van persone wat rou. Pogings om dit wat nie verduidelik of beantwoord kan word vanuit die mens se begrip van God nie, lei dikwels tot groter skade as heling. Die pastor en ondersteuner se taak is nie om antwoorde te probeer bied nie, maar eerder om indringend te luister en die pastorant te begelei na 'n nuwe toekomsverhaal. Soms is 'ek weet ook nie' die enigste antwoord wat die werklikheid weerspieël en pogings om verby te kom by die gewoon menslike gebrek aan kennis, doen vals aan en dien nie die pastorale ondersteuning en sorg nie.

## **6.2 Ritueel en pastoraat**

### **6.2.1 Pastoraat as versorging**

Pastorale sorg bestaan uit verskeie elemente, het veelvuldige funksies en vind plaas in 'n wye verskeidenheid kontekste, tog kom dit breedweg neer op versorging –



‘pastoraat as hulpverlening’ in die woorde van praktiese teoloog Gerben Heitink (1984). Dit is ’n manier van wees wat gestalte vind in ’n manier van doen. Die kernvrae wat gevra word in pastorale sorg is: ‘Wie is ek?’ en ‘Wat wil ek bereik?’. Die belangrikste aspek van die pastorale interaksie is dat die pastor werklik teenwoordig sal wees, nie net fisies aanwesig nie, maar ook besonder betrokke by en tot voordeel van die pastorant. Dit lei tot ’n relasionele of verhoudingsgebaseerde manier van ‘wees’ (kyk Menken-Bekius & Van der Meulen 2007:129, 161). Pastoraat waarin ‘teenwoordigheid’ sentraal staan, word deur die geestelike dimensie geïnspireer. Die geestelike betrokkenheid van die pastor moet oop wees en ruimte maak vir die deelname van die pastorant. Die pastorant het behoefte aan die pastor se betrokkenheid, beskikbaarheid en hulp met die opbou van sy of haar lewe in die pastorale proses. Die pastor neem dus tydelik deel aan die pastorant se ervarings – blydskap, smart endiesmeer, maar omdat die pastor uit die aard van die pastorale opdrag primêr betrokke is by die geestelike lewe van die pastorant, is dit waar die klem sal lê.

Wanneer dit kom by die gebruik van rituele in pastoraat, moet die pastor seker wees van die teologiese verantwoording daarvan. Daar moet ’n geldige begroning wees vir wat die pastor doen en waarom dit gekies word as ’n spesifieke opsie. Die bron waaruit die pastor put, is belangrik, asook die wyse waarop hulpbronne in die konteks van konkrete pastorale sorg gebruik kan word (Menken-Bekius 1998:71). Die vraag is wat ’n ritueel ‘pastoraal’ maak. ’n Pastorale ritueel kan oor enige onderwerp handel – van die mees alledaagse tot die mees esoteriese. Wat dit pastoraal maak, is die perspektief op die werklikheid, soos dit deur die ritueel verteenwoordig word (Menken-Bekius 2001:75-76). In Hoofstuk 5 is vier perspektiewe op die werklikheid verder uitgewerk, naamlik die naïef realistiese perspektief, die wetenskaplike perspektief, die estetiese perspektief en die godsdienstige perspektief.

### **6.2.2 Effektiewe pastoraat**

Vir pastoraat om effektief te wees, moet ’n vertrouensverhouding gevestig word tussen die pastor en pastorant. Volgens Carl Rogers et al (1967:10; kyk Scharf 2012:206-239) is daar 3 voorwaardes vir enige vorm van terapie of begeleiding –



*egtheid, aanvaarding en empatie*. Hierdie beginsels het eerder betrekking op *wie* die pastor in hierdie verhouding moet wees as *wat* hy of sy moet doen.

- **Egtheid**

Die verhouding tussen pastor en pastorant moet eerlik wees. Kongruensie aan die kant van die pastor of terapeut en deursigtigheid is noodsaaklik. Wanneer kommunikasie nie kongruent is nie, veroorsaak dit verwarring. Begeleiers of pastors moet bewus wees van wat in hulle eie gedagtes en emosies omgaan, want daaruit kommunikeer hulle met die pastorant. Hoe meer outentiek die kommunikasie, hoe hoër sal die vlak van kwaliteit van die verhouding, terapie en begeleiding wees (Menken-Bekius & Van der Meulen 2007:25; kyk Kirschenbaum & Henderson 1989:135-156). Daar moet geen kunsmatigheid wees in die pastor se gedrag om die ware persoon te verdoesel nie. Die pastor se ware gevoelens en vrese moet ook nie verberg word nie. Veral in rouSMARTpastoraat is die belangrik dat die pastor eerlik sal omgaan met sy of haar eie gevoelens ten opsigte van die dood en die oorledene, maar sal voorrang gee die pastorant se ervarings en gevoelens.

- **Aanvaarding**

Aanvaarding in die pastoraat het te doen met wat Carl Rogers (1951, 1959:184-256) noem 'onvoorwaardelike positiewe agting'. Die pastor se aanvaarding van die pastorant is gegrond in die mensheid van die pastorant, ongeag die positiewe of negatiewe optrede van die persoon. Tipiese reaksies wat individue toon na die verlies van 'n geliefde (kyk Klopper 2009), veral vroeg in die rouproses, is dikwels negatief. Daar mag uitbarstings van woede wees teenoor God of teenoor 'n persoon wat met die dood te doen gehad het. Die pastorant mag dalk selfs 'n gebrek aan samewerking vertoon, omdat hy of sy nog in 'n toestand van skok en onwerklikheid verkeer en dus bot voorkom. Al hierdie reaksies moet aanvaar word, sonder om dit te bevraagteken. Die pastorant moet begelei word om al die emosies te deurleef om te verhinder dat die persoon vashaak in die proses van rou.

- **Empatie**

Die pastor moet nie net betrokke wees by die pastorant se verhaal nie, maar soveel as moontlik daarin belê om dit saam te beleef soos wat dit vertel word, sodat begrip

kan ontwikkel. Dit moet só geskied dat die pastor die 'storie agter die storie' kan raakhoor en tussen die lyne kan lees sodat die pastorant se werklike ervaring begryp kan word (kyk Underwood 2002:57-88). Die pastor moet in staat wees om wat die pastorant sukkel om aan uitdrukking te gee, woorde te gee – selfs meer as woorde. Verhale is nie genoegsame terapeutiese hulpbronne nie, veral nie in die geval van verlies nie en is dit hier waar die pastor die opsie en moontlikhede van ritueel kan noem en so effektief as moontlik in die verhouding met die pastorant gebruik op 'n wyse wat pas by waar in die proses van rou die pastorant hom of haarself bevind.

### **6.2.3 Die skep van ritueel**

Pastors se taak is om ruimte te skep vir die verwondende herinneringe van die verlede sodat dit sonder vrees onthou kan word. Rituele skep sulke veilige omstandighede waar die pastorant kan onthou, die herinneringe 'n oomblik kan vashou en dan laat gaan (Anderson 2010:45). Die skep van rituele is 'n proses wat intensioneel aangepak word. Rituele moet ontwerp en selfs gevier word op 'n wyse wat almal kan akkomodeer en betrek (kyk Strandenaes 2010:342). Dit moet tot die spesifieke situasie spreek (kyk Hockey 2009:78). Rituele funksioneer as uitgevoerde narratiewe waardeur die uitvoerders gehelp word om 'n (nuwe) identiteit te bou en bemagtig te word. Betekenis word gedeel in die rituele handeling. Deelnemers betree 'n ruimte wat verder as die woorde strek, waar simbole, liggaamlike beweging en simboliese handeling die draers van betekenis is. Dit bied 'n fisiese en tydgebonde ruimte waar struktuur veiligheid verleen, grense stel en vorm aan ervarings en emosies wat andersins te oorweldigend of chaoties sou wees (Berry 2009:93-94). Kritiese vrae moet gestel word oor die doel, inhoud en teologie van die rituele wanneer rituele ontwikkel word vir gebruik in die pastoraat. Die volgende aspekte moet in ag geneem word:

- die bakens vir die ontwikkeling van rituele vir die gebruik in pastoraat;
- watter ritueel, vir watter mense, in watter spesifieke vorm van krisissituasie, toepaslik sal wees;
- hoe om 'n situasie waar die tyd min is, effektief te benut;

- wat die pastor te doen staan as die pastorant(e) vra vir 'n ritueel wat nie teologies geregverdig kan word of in die teologiese raamwerk van die pastor (of sy of haar kerklike denominasie) inpas nie;
- waar die grense vir die gebruik en ontwikkeling van rituele vir pastorale situasies lê.

Hierdie aspekte val uiteen in twee groepe. Die eerste groep is *funksioneel* van aard en handel oor die bepaling van die *doelwitte en metodes* van die pastorale handeling – ‘wie wat gaan doen’, ‘waarom hulle dit doen’, ‘wat hulle daarmee wil bereik’, ‘waarmee word dit gedoen’ en ‘wat is die bedoeling daarvan’? Die tweede groep se fokus lê op die *inhoud van ritueel*, dus die *vorm en struktuur* daarvan: hoe om deur 'n teologiese lens te kyk na die rituele soos dit binne pastoraat uitgevoer (kan) word. Hierdie twee groepe en dus die twee hoofaspekte, moet saam gebruik word om bestaande en moontlike nuwe rituele te evalueer en ontwikkel. Die grootste belang vir beide is die poging tot effektiwiteit en geldigheid (Menken-Bekius 2001:61-62). Vir ritueel om effektief te funksioneer, moet die pastorant die simboliese uitvoering as gepas en kongruent met die bedoeling, intensie en doelwitte van die pastoraat, beleef.

#### **6.2.4 Moontlike komplikasies**

Sommige rituele kan nie tot uitvoering gebring word nie, omdat dit nie in ooreenkoms is met die doel en identiteit van die pastorale handeling nie. Soms is dit beter om glad nie van ritueel gebruik te maak nie, selfs wanneer 'n pastorant daarvoor vra. Ritueel moet presies pas by die pastorant. Daarom moet die pastor fyn luister na die pastorant se behoeftes en betekenisgewing. Gevare wat ten opsigte van die gebruik van ritueel in die pastoraat uitgewys kan word, is die volgende (Menken-Bekius 2001:155-160): ritueel kan iets kan bewerkstellig wat nie met woorde alleen bereik kan word nie. Nie-verbale en simboliese vorms van uitdrukking, raak die eksistensiële vlak van bestaan en strek veel dieper as 'n gesprek wat op die kognitiewe sy van menswees gerig is. Só kan ritueel 'n baie intense ervaring meebring en dit kan as negatief beleef word. Daar moet versigtig met die emosies en die uitdrukking daarvan omgegaan word by mense met 'n traumatiese verlede of veral mense wat hulle te midde van 'n krisis bevind. Die vraag is nie of die pastor die

emosies sal kan hanteer nie, maar of die pastorant sêlf dit sal kan hanteer, veral wanneer die persoon later alleen sal wees. In hierdie geval kan vertroude, bekende rituele van groter waarde wees as rituele wat spesifiek vir die pastorant en sy of haar situasie ontwerp is. Goeie voorbereiding is nodig. Wanneer daar nie tyd is vir voorbereiding nie, moet daar in ritueel eerder by die veilige, bekende gebly word.

Die gevaar bestaan dat 'n individu se persoonlike grense oorskry kan word. In ritueel word 'n veilige, begrensde ruimte geskep waarbinne dinge kan gebeur wat buite die ruimte wat daar geskep is en sonder die simboliese handeling wat daarmee gepaardgaan, baie moeilik of selfs onmoontlik sou wees. 'n Anders as normale orde geld binne hierdie ruimte. Die orde bied struktuur en veiligheid wat die pastorant beskerm. Daar is verskeie grense in pastoraat: die sosiaal-kulturele grens, die grens wat bepaal word deur 'n individu se geestelike en psigiese uithouvermoë, die individu se vlak van volwassenheid in die geloof en die emosionele en verstandelike vermoëns. Die pastor wat gebruik maak van ritueel sal in liefde as die bewaker van die grense moet optree. Ook belangrik is dat die pastor en die pastorant sy of haar eie grense moet ken en respekteer.

Meestal handel rituele in pastoraat oor situasies van rou, hartseer, pyn, moeilikheid en swaarkry. Gemeentepastoraat het grootliks verarm tot slegs krisisingrype wat meestal van korte duur is. Ritueel kan in spesifieke situasies 'n bron van troos en ondersteuning wees vir iemand wat deur 'n krisis gaan. Dit bied 'n ruimte waar die nood of die belewenis nie as onbelangrik afgemaak of verkleineer word nie, maar waar die persoon kan voel hy of sy word raakgesien. Dit kan van groot waarde wees, veral as die verlies of krisis deur die res van die samelewing afgemaak word as onbenullig, byvoorbeeld 'n miskraam in die eerste trimester. Mense het in sulke gevalle besonder nodig dat hulle rou gelegitimeer sal word.

Ritueel sal misluk as die struktuur te swak is. Dan kan dit 'breek' en die kontinuïteit vernietig. Dit sal lei tot onsekerheid. Ritueel sal ook misluk as die struktuur te rigied is en die natuurlike ordening van ervaring daarmee in gedrang gebring word. 'n Gesonde gebruik van ritueel orden ervaring op 'n soepel wyse, sodat kontinuïteit gehandhaaf kan word. Omdat mense 'n behoefte het aan kontinuïteit (kyk Nieuwkoop 1986:37), is dit belangrik dat enige veranderinge, juis ook verandering

deur middel van ritueel, tydsaam en respekvol gefasiliteer sal word behoefte (Ramshaw 1987:24-25). Ritueel moet gerig wees daarop om die voortgang van die lewe moontlik te maak waar dit dreig om te gaan stilstaan. Dus is kontinuïteit en samehangendheid 'n noodsaaklikheid.

## 6.3 Pastoraatstyle

### 6.3.1 Inleiding

Soos elke individu se ervaring van rou uniek is, so verskil pastors se manier van pastorale sorg verleen ook. Die manier waarop pastoraat en pastorale versorging funksioneer, vorm en inhoud kry, stem ooreen met, onder andere die teologiese veronderstellings en persoonlikheid van die pastor (kyk Menken-Bekius 1998:84). 'n Pastorale identiteit hou verband met die *persoon*, *sosiale interaksie* en *teologiese voorveronderstellings* van die pastor.

Elke pastor handel vanuit 'n bepaalde lewensbeskouing. In 'n studie onder Nederlandse pastors het Corja Menken-Bekius (1998) bevind dat die werkwoorde wat pastors gebruik om pastoraat te beskryf, twee aspekte beklemtoon. Die eerste aspek gaan oor hulle siening van die dinamiek tussen pastorale handeling en hulle eie pastorale uitgangspunte en benadering. Pastoraat as *verkondiging* het byvoorbeeld 'n ander dinamiek en is 'n ander vorm van begeleiding as pastoraat wat gebaseer is op 'n *empatiëse luister* na 'n individu se lewensverhaal (soos in die narratiewe benadering waarvoor hierdie studie gekies het). Die teologiese vertrekpunt van die pastor speel 'n bepalend rol. 'n Pastor wat die kerugmatiese pastorale benadering volg (kyk Thurneysen 1962), luister met die bedoeling om die evangelieboodskap so goed as moontlik te laat aansluit by die vrae van die pastorant en poog om antwoorde te bied. Die pastor se selfinsig funksioneer as rigtinggewend in die manier waarop die pastorale gesprek gevoer word. Pastorale selfinsig ontwikkel oor die jare dat die beroep beoefen word (Menken-Bekius 1998:210). Dit is vir pastors van belang om hulle goed voor te berei ten opsigte van die roumartproses aangesien dit besondere eise aan pastorale versorging stel. Dit is ook belangrik dat hulle met self-insig omgaan met hulle eie pastorale praktyk, veral in so 'n veeleisende situasie as roumartberading.

### 6.3.2 Die rol van metafore in pastoraat

Metafore, in die konteks van pastoraat, verwys na woorde wat gebruik word om die gaping tussen 'n onbekende saak en 'n meer bekende saak te oorbrug. Daar word 'n verband geskep tussen die mens se eie leefwêreld en God se bedoeling met die bestaan van die mens – dus 'n verband tussen die *wat* geglo word (geloofsinhoud) en hoe dit uitgeleef word (geloofslewe) (Louw [1993]1999:60). Die doel is om die teenwoordigheid van God, midde-in die krisis, te beklemtoon.

Volgens Louw ([1993]1999:60) kan 'n metafoor 'transenderend funksioneer'. Daarmee word bedoel dat dit kan lig werp op 'n bestaande konteks deur dit vanuit 'n perspektief te bekyk wat verby die begrip van menslike rasionaliteit strek – om deur God se genade en liefde na die konteks of situasie te kyk. Die doel is om die werklikheid meer toeganklik te maak vir die pastorant. Dit verwys nie na die werklikheid wat die pastorant nou beleef nie, maar na hoe hierdie werklikheid *verander* wanneer dit vanuit geloof benader en verstaan word. Ploeger (1993:254) wys daarop dat metaforiese taalgebruik iets oor God wil sê wat nie in gewone woorde uitgedruk kan word. Dit is van belang vir hierdie studie omdat metafore, net soos simbole, deel is van die boublokke van ritueel. Net soos ritueel ook die hier en nou wil oorstyg om 'n brug te bou na wat lyk soos 'n onmoontlike of onwaarskynlike toekoms deur gebruik te maak van woorde en aksies wat simbolies van aard is en transformasie meebring, so funksioneer metafoor ook binne pastoraat as hulpmiddel.

Metafore en simbole wil juis die individu lei tot kritiese refleksie, nadenke en selfs herinnering, wat 'n belangrike taak is in die proses van rou en ook selfs daarna. In pastoraat, ook roumartpastoraat, vervul metafore, simbole en rituele soms 'n verwysende rol – dit verwys na God se betrokkenheid by die individu se alledaagse lewe (Louw [1993]1999:60-61). Omdat metafore, simbole en rituele daardie eienskappe besit – transenderend en transformerend van aard is – vervul dit 'n veel groter rol as slegs geloofshulp. Dit voldoen ook aan sekere psigiese en emosionele behoeftes van 'n bedroefde.

### 6.3.3 Metafore vir pastorale style

Metafore voldoen aan sekere psigiese en emosionele behoeftes van 'n bedroefde en kan 'n nuttige hulpmiddel wees tesame met ritueel in die konteks van

rousmartpastoraat. Louw ([1993]1999:61) meen dat 'die pastorale teologie soek na 'n Bybelse metafoer wat binne die bestaande teologiese taalveld 'n beeld kan gebruik wat die onbekende vanuit die bekende verstaanbaar en sinvol kan voorstel'. Om een spesifieke metafoer te kies, beperk die seggingskrag en stel daaraan grense. Die studie van Menken-Bekius (1998:211-229) met pastors in Nederland toon drie hoof pastorale style wat onderskei, gegrond op waarop die pastors self die klem plaas:

- die geloofstradisie as vertrekpunt;
- die ervaring van die pastorant as vertrekpunt;
- die verhouding tussen ervaring en die geloofstradisie as vertrekpunt.

Aan die hand van hierdie 3 style deel sy die pastors in 3 groepe (A, B en C) Louw ([1993]1999:61-73) onderskei vier tipes pastorale modelle aan die hand van metafore wat gedeeltelik ooreenstem met Menken-Bekius se beskrywing. Vervolgens word Menken-Bekius se pastorale style (groepe) met Louw se pastorale modelle gekombineer omdat hulle mekaar goed aanvul. Dit word in hierdie studie gevoeg om aan te toon watter tipe pastorale styl die gemaklikste en met die meeste sukses van ritueel in roumartpastoraat sal kan gebruik maak. Elk van Menken-Bekius se groepe waarin die style verdeel is word by die gepaste metafoer van Louw se modelle gevoeg:

- **Groep A: Die geloofstradisie as vertrekpunt – *paraklese* as metafoer**

Die pastors in groep A verteenwoordig die geloofstradisie in hulle persoon en in die rol wat hulle speel. In hulle pastorale betrokkenheid is die beweging vanuit die tradisie na die pastorant. Vir hierdie groep pastors gebruik Louw die metafoer van paraklese. Die doel van die troosvolle bystand aan die pastorant is bemagtiging. Hierdie metafoer gee uitdrukking aan die troos wat gevind kan word in die heil wat Christus bewerk het op grond van sy versoeningswerk en opstanding as oorwinning, maar ook die bemoedigende en soms tereg wysende aspekte van troos met die oog op 'n verandering van die rigting wat die pastorant se lewe ingeslaan het. Pastors in hierdie groep beskryf die doel van pastoraat as:

- om God se troos aan die pastorant oor te dra;
- om gesprek en groei aanmoedig;
- om Christus sigbaar te maak;
- om te luister en met begrip te reageer;
- om die lig van die evangelie op die saak te laat val.

Die sorg en troos wat gebied word, het ten doel om hoop in die lewe van die pastorant te bring en geloofsgroei te stimuleer. Pastoraat is verkondiging van hoop met die hulp van die Heilige Gees. Pastoraat het ten doel om mense te troos, om daar te wees vir mense, selfs wanneer hulle nie in die kerk belangstel nie, om mense aan te raak soos Christus mense aangeraak het; en om mense uit te daag om te wees wie hulle is en te bely wat hulle glo.

Met die metafoor van 'paraklese' word die 'herderlike' styl van beskerming, naamlik versorging, diens en opoffering beklemtoon. Dit pastoraat word gesien as heilsbemiddeling van die troosboodskap van die evangelie. Die evangelie is die bron van hoop in die pastoraat. Die parakletiese metafoor en die dimensie wat dit aan pastoraat bied, moet nie verwaarloos word nie. Pastoraat is 'sielsorg' en wil mense se gawes wat deel is van 'n nuwe bestaan in Christus, ten volle laat ontplooi.

- **Groep B: Pastorant se ervaring as vertrekpunt – die *dienskneg* as metafoor**

Die ervaring van die pastorant as vertrekpunt toon die beweging van die pastorale proses aan. Pastors in groep B laat hulle lei deur die narratief van die pastorant. Dit bepaal ook die doel van pastorale interaksie wat gerig is op die behoeftes van die pastorant. Hierdie pastoraat bied ruimte vir die tradisionele, maar is ook oop vir nuwe ontwikkelinge, insluitende die kreatiewe gebruik van ritueel. Vir hierdie pastors het ritueel 'n hoofsaaklik funksionele betekenis. Pastoraat volgens hierdie styl word beskryf as:

- begeleiding van mense na bevryding;
- wedersydse ondersteuning;
- om te luister na mense;
- om saam te soek na antwoorde.



Louw se diensknegmetafoor kom ooreen met hierdie siening van pastoraat en plaas klem op nie net die pastor se medelye nie, maar ook God se identifisering met die mensheid se lyding. Die doel van pastoraat is herstel en genesing en om God se oorwinning oor alle destruktiewe magte demonstreer. Die klem val hier op die helende en versoenende funksies van pastoraat en dit vra 'n besondere ingesteldheid van die pastor, naamlik 'n ingesteldheid van weerloosheid en empatie. Eienskappe van die pastoraat volgens hierdie model is om saam die pad na genesing te stap; toekomsgerigtheid; bondgenootskap en wederkerigheid; ritueel wat saam voorberei en uitgevoer word, sorg in gemeenskap en die vooronderstelling dat elke persoon waarde het en gehelp behoort te word. Die rol van die pastor is om mense te help om weer 'n greep op hulle eie lewens te kry; getuies te wees van mense se lyding, geloof en lewe, om ritueel te gebruik om 'n struktuur te bied om chaos te oorkom, om 'n bemiddelaar te wees tussen God en die bedroefde en om 'n ruimte te skep waarin verandering kan plaasvind.

- **Groep C: Die verhouding ervaring/geloofstradisie – die *herder as metafoor***

In hierdie styl van pastoraat is dit ook die pastorant wat die pastorale proses bepaal, maar die pastor gee wel ook bepaalde rigting aan die gesprek. Daar word gebruik gemaak van beelde en verhale. Die pastor bied nuwe opsies aan die pastorant. Die Christelike geloofstradisie kan funksioneer as die basis vir ritueel in pastoraat. Die herdermetafoor dra die betekenis van deernis, liefde en barmhartigheid in die pastorale sorg en plaas 'n sterk klem op die opofferende en verlossende liefde van Christus. Pastoraat is 'n konkrete verteenwoordiging van God se liefdevolle en sorgsame bystand in nood. Dit gaan oor meer as jammer voel vir die pastorant. Dit gaan primêr oor God se verbond met mense. Die pastor as herder bied leiding en beskerming aan die 'skape' in hulle weerloosheid. Pastoraat volgens hierdie styl gebeur in klein groepe, fokus daarop dat die pastorant 'n eie pad ontdek wat ooreenkom met hulle eiesoortige geloofs- en lewenservaring en dat betrokkenheid by die geloofsgemeenskap besonder waardevol kan wees. Die doel van pastoraat is om 'n ruimte te bied waar mense kan praat of bid, om mense te help om tot verhaal te kom en hulle verhaal in verband te bring met die groot geloofsverhaal, om mense te begelei in hulle wording en om mense te help om vrugbare lewens te lei. Die rol van die pastor is om die geloofsgemeenskap te verteenwoordig, Christelike simbole

te gebruik, om te luister na lewensverhale en dit in verband te bring met die God se Woord.

By groep A en B onderskei Menken-Bekius ook twee onderafdelings. In groep A (vertrekpunt: geloofstradisie) identifiseer sy tipes AA en tipe AB en in groep B (vertrekpunt: ervaring) tipe BA en tipe BB.

- **Tipe AA** se vertrekpunt lê in die geloofstradisie en beweeg dan deur die belewenis van die pastorant om uit te kom by die werklikheid waarna die Christelike boodskap verwys.
- **Tipe AB** se vertrekpunt lê ook in die geloofstradisie, maar die roete loop deur die uitleg van die Christelike boodskap en verwys na die ervaring van die pastorant.
- **Tipe BA** se vertrekpunt is ervaring en die pastorant bepaal die rigting van die gesprek. Louw se wysheidsmetafoor sluit hierby aan. Pastors maak erns met menslike ervaring en erken dat lyding nie vermy kan word nie, maar deurleef moet word, alhoewel dit pynlik is en mens van alle sekerheid beroof. Hierdie pastor sal dikwels in weerloosheid saam met mense kan sê: 'Ek weet nie hoekom en waarom nie, maar ek glo God is hier, al dui die feite ook op die teendeel'. Hierdie vorm van pastoraat skep hoop en bied ruimte vir dit om te groei.
- **Tipe BB** se vertrekpunt is ook ervaring, maar die pastor lei die pastorant.

Pastors met verskillende style sou almal ritueel met sukses kon gebruik in rouSMARTpastoraat. Die tipe wat egter waarskynlik die grootste sukses sal behaal daarmee is die groep BA, die groep wat funksioneer volgens Louw se wysheidsmetafoor. Die rede vir die keuse is die fokus op die pastorant se behoeftes asook die pastor se oopheid vir nuwe moontlikhede vir genesing. Die erns wat gemaak word met die menslike ervaring en 'n erkenning van die pastor se eie menslikheid kan tot gevolg hê dat die verhouding tussen pastor en pastorant gemaklik vorm sal kan aanneem en groei. Dit is in hierdie tipe verhouding tussen pastor en pastorant wat die ervaring van 'n 'veilige ruimte' verhoog. Die Skrif word steeds as rigtinggewend aangewend vir die skep van rituele, maar die fokus van die rituele is die bied van hoop, bevryding en genesing. Omdat die fokus juis op die mens en die ervaring van daardie mens se leefwêreld wat moontlik nou 'n krisis

beleef is, is dit waarskynlik die groep pastors wat met die meeste insig begeleiding in die skep van rituele sal kan bied.

## 6.4 Deelname aan ritueel

Volgens die filosoof, Paul Ricoeur (1991), is daar 'n narratief in alle menslike ervaring en bestaan daar 'n kontstante wisselwerking tussen die verhale wat vertel word, die ervarings wat beleef word en 'n gekonstrueerde self. Die narratief dwing struktuur af op die oopheid van ervaring, maar daardie ervaring word konstant hersien soos wat die konstruksies van die interpretasie van die self geskied. Dus is die individu nie die enigste outeur van sy of haar eie lewensverhaal nie. Die hele mensheid is mede-outeurs. Die vertel van verhale gee aan die mens die geleentheid om gebeure, omstandighede en die verhoudings te interpreteer en daaraan betekenis toe te ken. Volgens Ricoeur (1991:434) is dit die 'pre-narratiewe kwaliteit van die menslike ervaring' wat die mens die vermoë bied 'om te praat van die lewe as 'n verhaal wat op die punt is om plaas te vind en dus van die lewe as 'n aktiwiteit en begeerte opsoek na 'n narratief'.

Ritueel word onderskei in publieke en private rituele. Dikwels word hulle geskeduleer uitgevoer, soos byvoorbeeld een maal per week op dieselfde dag, op die presiese tyd. Deur hierdie geskeduleerdheid is daar die geleentheid vir 'n gemeenskap om bymekaar te kom. Dit dien ook daartoe om die aktiwiteit uit te lig as iets wat doelbewus gedoen word en betekenisvol is teenoor alle ander 'gewone' aktiwiteite. Die rituele aktiwiteite het nie verduideliking nodig nie. Dit skyn 'n spesifieke behoefte in mense te bevredig. Daarom het ritueel ook 'n lang geskiedenis. Bell (1997:167) meen dat mense in meeste gemeenskappe eerder 'n rede moet hê om níé deel te neem aan 'n ritueel nie as om 'n rede te hê om wel deel te neem.

Hoewel daar nie noodwendig 'n publieke aspek aan ritueel in die pastoraat hoef te wees nie, kan dit 'n besondere waarde hê vir die bedroefde, omdat daar openbare erkenning gegee word aan die verlies. Die pastor moet wel toesien dat die bedroefde nie afhanklik raak van hierdie openbare erkenning nie. Hoe verder weg beweeg word van die oorspronklike verlies, hoe minder behoort erkenning nodig te wees. Wanneer

die bedroefde nog in die vroeë proses van rou is, is dit nie werklik 'n probleem nie. Dit kan 'n probleem word wanneer die persoon vashaak in 'n spesifieke fase, of afhanklik begin raak van 'n spesifieke ritueel en dit oormatig toepas.

Ten opsigte van die verband tussen die kontekstuele aspekte van rituele en die interne dimensies daarvan, moet daar 'n spesiale posisie aan die deelnemers gegee word – die aktiewe en die passiewe deelnemers, dus die uitvoerders en die gehoor, want sonder deelnemers is daar geen ritueel nie. Deelnemers kan op verskeie maniere betrokke wees by die uitvoer van 'n ritueel. Daar is die 'hoofakteurs' wat 'n onafhanklike rol in die uitvoering van die ritueel speel en ook 'n 'koor' of *chorus* soos in die antieke Griekse tragedies wat uit 'n groep mense bestaan wat ook betrokke is, asook die gehoor wat toekyk. Die gehoor is moontlik nie noodwendig deel van 'n ondersteunende groep of gemeenskap nie, maar kan soms selfs buitestaanders insluit in die vorm van vakkundiges en akademici. Volgens Langer et al (2006:3) moet die deel van die gemeenskap wat nie teenwoordig is nie, maar tog 'n invloed het op die ritueel en die samestelling daarvan, ook in ag geneem word.

## **6.5 Die rol van kultuur**

Rituele en verhale is volkome deel van die kultuur waaruit dit gebore word. Daarom moet daar met baie groot versigtigheid omgegaan word met rituele wat by ander kulture rituele 'geleen' word. 'n Ritueel moet in geheel verstaan word en dit sluit ook die motief daaragter in, asook die betekenis of bedoeling van die ritueel en die transformasie wat dit beoog om teweeg te bring. Mense wat deelneem aan rituele wat nie eie aan hulle kultuur is nie, moet voor die tyd deeglik ingelig en onderrig word ten opsigte van die betekenis en details van die rituele wat hulle gaan waarneem of waaraan hulle gaan deelneem (Hogue 2003:156). Pastors wat ritueel in die pastoraat gebruik, behoort ook kennis te neem van die ontstaansgeskiedenis van ritueel. Rituele word beïnvloed deur kultuur sowel as verhale en daarom moet die pastor kennis van beide die kultuur en die verhale van die pastorant. Dit is dus 'n besonder gespesialiseerde tipe sorg en die pastor sal bereid moet wees om die nodige tyd in die pastorant te belê om die proses van rou deur te sien.

Verskillende kulture gaan op verskillende maniere om met die liggame van gestorwenes. Dit gaan egter meestal gepaard met die een of ander vorm van ritueel en seremonie. In 'n kultuur (byvoorbeeld die Westerse kultuur) wat siekte en dood skuif na die rand van die samelewing, kan die begrafnisritueel en -seremonie die realiteit en finaliteit van die dood vir die naasbestaendes 'n realiteit laat word en daarmee die rouproses stimuleer, sodat hulle deur die proses heen kan uitkom by hoop en 'n nuwe lewe kan begin opbou. Die rituele wat geassosieer word met die dood, meer as enige ander oorgangsrituele, het gewoonlik 'n noue band met godsdiens. Die siening van die betrokke groep ten opsigte van die lewe na die dood bepaal grootliks die maniere waarop die lyk besorg word. Reeds vanaf prehistoriese tye begrawe mense hulle dooies op 'n manier wat uitdrukking gee aan hulle verstaan van die aard en lot van die mensdom. Argeologiese fondse dui daarop dat mense begrawe is met objekte wat gemeen is hulle sou nodig hê anderkant die graf (kyk Ainsworth-Smith & Speck 1982:145). Die posisionering van sommige lyke in 'n fetus posisie kan moontlik dui op 'n geloof in wedergeboorte of reïnkarnasie. Die binding van lyke kan weer dui op 'n vrees vir die dooies en hulle mag om skade te doen, veral indien die begrafnisrituele nie ordentlik uitgevoer is nie

Terapeutiese rituele kom meestal nie uit bestaande tradisies nie. Dit word deur die persoon en hulpverlener gekonstrueer en kom voort uit sy of haar situasie. Die eerste vereiste is dat dit goed aansluit by die kultuur of sub-kultuur van die persoon en dat eie en sinvolle simbole gebruik word (Nieuwkoop 1986:47-50). Daar word gesoek na gepaste rituele moontlikhede met inagneming van die spesifieke eenmalige situasie van 'n individu wat oorkom moet word.

## 6.6 Ritueel en rou

Vir 'n ritueel om relevant te wees in die ongekompliseerde rouproses, moet dit behoeftes op drie vlakke in ag neem:

- Op *psigiese vlak* moet ritueel daarvoor voorsiening maak dat die volle spektrum van die emosies van rou en angs uitgedruk en verminder kan word.
- Op *teologiese of filosofiese vlak* moet ritueel die persoon help om sin en betekenis te vind in wat ervaar is.

- Op *sosiologiese* vlak dra die deel van die ervaring met ander by tot die persoon se herintrede in die samelewing met die nuwe status.

Ritueel neem nie die plek van die verskeie routake nie, maar wanneer dit effektief gebruik word, kan dit die rouproses help fasiliteer. Mense wat in 'n krisis verkeer, word dikwels gehelp deur 'n struktuur waarin hulle veilig kan uitdrukking gee aan die kragtige emosies. 'n Sinvolle en soepel benadering tot die behoeftes van 'n spesifieke familie of individu in die rouproses sal relevante en effektiewe rituele tot gevolg hê wat die proses van rou kan ondersteun (Ainsworth-Smith & Speck 1982:62, 102-103). Aangesien 'n onvanpaste en swak voorbereide ritueel die rouproses kan blokkeer, is daar 'n besondere verantwoordelikheid wat rus op die skouers van hulle wat die ritueel organiseer en hulle wat daaraan deelneem.

## **6.7 Die begrafnis**

Die begrafnis is 'n besonder belangrike gebeurtenis omdat dit 'n hoogtepunt kan wees van 'n proses van sorg vir die oorledene en die bedroefdes. Die manier waarop die oorledene 'gegroet' word, kan 'n refleksie wees van 'n oorlewende individu se houding teenoor die dood en teenoor die oorledene. Die begrafniserediens en die gebeure wat daar plaasvind, kan besonder betekenisvol wees vir beide die oorledene en die oorlewendes. Vir die begrafnisritueel om die rouproses effektief te fasiliteer, moet die familie en die gemeenskap betrokke wees by die 3 aspekte van oorgangsrites – skeiding, oorgang en inlywing. Hierdie drie aspekte word nie duidelik begrens nie en is nie op 'n rigiede wyse van mekaar geskei nie (kyk Ainsworth-Smith & Speck 1982:78-79). Tog is dit nodig vir die ondersteunende groep of gemeenskap om betrokke te wees – nie te alle tye ewe intensief nie. In elke fase is daar egter wel 'n behoefte aan ondersteuning. Ritueel kan juis in oomblikke van ondersteuning 'n besondere rol speel.

Daar is verskillende verwagtinge van die geliefdes en die gemeenskap ten opsigte van die begrafniserediens. Daar is 'n toenemende tendens dat 'n begrafnis 'n ritueel moet wees wat die oorledene se lewe vier en in herinnering roep. Die konsekwensie hiervan is dat die hoofokus nie God is nie. Daar is selfs dié wat vra dat die preek kort gehou moet word of selfs 'nie te godsdienstig' moet wees nie. Vir mense soos

hierdie is die aanbidding van God en 'n preek oor dogmatiese aangeleenthede wat met die dood en lewe na die dood verband hou, nie relevant of nodig vir die begrafnis nie. Mense het in die algemeen een van twee benaderings tot die begrafniserediens:

- daar is dié wat die dood sien as 'n onderbreking van die status quo en wie se grootste behoefte is om so gou moontlik terug te keer na die normale lewe;
- daar is dié vir wie die godsdiens sentraal staan en wat wil hê dat daar oor God en verlossing, oor die mensheid en die oordeel en die Christelike hoop gepraat sal word.

Vir die laasgenoemde groep persone word die wêreld getransformeer eerder as onderbreek deur die dood. 'n Begrafniserediens is nie die plek vir 'n oordeelspreek nie. Daar behoort 'n balans gevind te word tussen die behoeftes van die familie om te onthou en die troos wat die Christelike hoop bied. 'n Begrafniserediens wat 'n balans wil handhaaf tussen beide die persoonlik en die religieuse elemente, kan sowel 'n preek en liturgie bevat, maar met groter ruimte vir 'n verpersoonliking. Dit gaan nie daaroor om God uit die prentjie te skuif nie. Dit gaan daaroor dat die fokus nie slegs op die religieuse aspek kan wees indien 'n die begrafniserediens ook 'n optimale rol as herinneringsritueel speel nie. Hierdie 'verpersoonlikingsbehoefte' is wat besig is om toe te neem. 'n Begrafniserediens vervul onder meer die volgende baie belangrike funksies vir die individu, die familie en die breër gemeenskap (Cook & Oltjenbruns 1998:129):

- dit gee erkenning dat 'n lewe geleef is;
- dit bevestig die waardigheid en waarde van mense;
- dit gee openbare erkenning aan die verlies deur dood;
- dit fasiliteer die uitdrukking van rou in ooreenstemming met kulturele waardes;
- dit voorsien 'n onmiddellike ondersteuningsraamwerk vir die bedroefdes;
- dit dien as 'n oorgangsritueel van een status na 'n ander vir die oorledene sowel as die oorlewendes;
- dit bied die geleentheid om kontak met verlangse familielede te hervestig en 'n groter gemeenskap en groepsamehorigheid te bevorder.



Uit my ervaring in die begrafnisonderneming waar ek gewerk het, het ek waargeneem dat verskillende denominasies min of meer dieselfde program of liturgie volg as dit kom by 'n begrafnis. Dit is gewoonlik 'n redelik tradisionele erediens. Soms word dieselfde preek en liturgie deur 'n predikant vir 'n paar verskillende begrafnisse gebruik. Die begrafnisritueel omvat verskillende aspekte van die rouproses. Dit bied die geleentheid tot afskeid en tot herinnering en is derhalwe 'n eerste tree na genesing. Tog word dit meestal nie as sodanig benut nie, veral in gevalle waarin die oorledene en die bedroefdes nie mense is wat bekend is aan dit pastor nie. Dit is belangrik dat die pastor bereid sal wees om die hele roupad saam met elke pastorant te stap, nie net met die bekendes nie.

## **6.8 Ritueel en heling**

'n Groot verskeidenheid rituele tegnieke kan van waarde wees vir heling in die pastoraat. Sered & Barnes (2007:197) beskryf dit soos volg: 'Wie wat doen, aan wie, ten opsigte van medikasie wat toegedien word, gebede wat gebid word, objekte wat gemanipuleer word en verandering wat plaasvind, is wat verstaan word as "genesing"'. 'n Aantal van hierdie tegnieke wat deur Sered & Barnes (2007:197-207) geïdentifiseer is, word vervolgens bespreek:

### **6.8.1 Gebed en meditasie**

Ten opsigte van gebed is daar verskeie moontlikhede ten opsigte van wie die hoofrol speel en die gebed uitspreek. Dit kan die persoon wees wat heling nodig het of iemand kan namens die persoon intree. Dit kan 'n spontane gebed wees of 'n gebed wat 'n liturgiese formule volg, 'n ritueel wat uitgevoer word in stilte of deur hardop te praat. Gebed kan gesien word as 'n ritueel omdat dit die effek kan hê van 'n ervaring van die goddelike ontlok of emosies kalmeer en die persoon help om rustiger te word en te fokus.

### **6.8.2 Afstand**

Rituele wat aangewend word met die oog op heling, het ten doel om 'n mate van afstand te skep. Dit kan nodig wees om afstand te skep tussen die pastorant en 'n objek, 'n ervaring, 'n emosie, 'n mag, 'n gees of selfs 'n ander persoon. Hierdie afstand tussen die persoon en die oorsaak van die probeem(verhaal), help om heling



te fasiliteer. In die religieuse sfeer sluit hierdie soort tegnieke sake in soos belydenis, die uitdrying van geeste en reinigingsrituele. Dikwels word afstand geskep deur middel van woorde in die vorm van 'n narratief. In narratiewe berading is een van die eerste doelwitte juis om die probleemverhaal van die pastorant se identiteit te skei. Afstand kan ook geskep word deur middel van woorde wat metafories of simbolies verstaan word. Die belydenis van sonde of verkeerde dade kan óf privaat óf in die openbaar, óf vrywillig óf gedwonge wees. Die oorsaak van die pyn wat deur die ritueel op 'n afstand geplaas word, word so verwyder van die individu en word in 'n sekere sin tot niet gemaak of onskadelik gestel. Reinigingsrituele kan fisiese en/of geestelike oefeninge insluit, soos byvoorbeeld om fisies skoongewas te word of meditasie wat ten doel het om negatiewe gedagtes uit die weg te ruim. Dikwels is die fisiese en geestelike aspekte baie nou verweef.

### **6.8.3 Beswying en hipnose**

Beswying of hipnose het nuwe denke en 'n veranderde houding ten doel. Hierdie kategorie helingsrituele is vreemd aan Westerse samelewings. In baie kulture is genesende drome (die tipe droom wat genesing bring of dalk genesende kennis openbaar), 'n algemeen aanvaarde verskynsel. Die persoon wat ly, of die geneser, voer 'n aksie uit wat ten doel het om genesende drome te ontlok. In dele van Afrika word 'n beswying gesien as genesing. Die beswying word gewoonlik aangebring deur ritmiese tromspelery en danse. Soms word 'n alterstaat (kyk Pilch 1996) van bewussyn veroorsaak deur die gebruik van byvoorbeeld sampioene of tabak. Dit kan ook teweeggebring word deur slaapdeprivasie, herhalende of hipnotiese bewegings, sang of sing-pratery (*chanting*) of selfs deur middel van meditasie (kyk Winkelman 2000). Dit is belangrik dat, as daar in enige omstandighede gebruik gemaak word van rituele wat nie eie is aan 'n pastorant se kultuur nie, daar moeite gedoen sal word om die kultuur ten diepste te probeer begryp, asook die spesifieke doel en betekenis van die spesifieke rituele binne daardie kulturele konteks. 'n Teologiese begroning van daardie ritueel is ook noodsaaklik. Die ritueel moet uiteraard ook versoenbaar wees met die Christelike teologie.

### **6.8.4 Kognitiewe herstrukturering**

'n Verdere kategorie van genesingsrituele het te doen met kognitiewe herstrukturering. Dit is praktyke wat pasiënte fasiliteer om hulle probleme te

verstaan, te ontleed en te soek na 'n nuwe, gesonder leefwyse. Hierdie herstrukturering van die kognitiewe word dikwels teweeggebring deur die vertel van die lewensverhaal. Die narratiewe aspek kan verder benut word deur die vertel van mites en verhale waarby individue kultureel of geestelik aanklank vind. Mense identifiseer hulle met sulke verhale en kan hulle eie lyding begin sien as deel van 'n groter geheel (Sered & Barnes 2007:201). Met die vertel van 'n verhaal telkens vanuit 'n ander perspektief, word die pastorant te lei tot 'n hoopvolle toekomsverhaal. Teologies is Sered & Barnes (2007:201) se teologie ten opsigte van mense se lyding as deel van God se groter plan problematies. Dit sou daarop dui dat lyding deel van God se plan vir die mens is en 'n instrument is wat God inspan om sekere aanpassings aan 'n individu se lewe of geloofsverhouding te maak. Die pastor moet eerder poog om die pastorant te lei na 'n toekomsverhaal waar lyding wel op 'n aanvaarbare wyse kan deel word van die individu se narratief – 'n verledeverhaal wat 'n nuwe rigting vir die toekoms aandui, maar nie as 'deel van God se plan' vir sy of haar lewe gesien word nie. Die pastorant kan vrae stel en uiting gee aan emosies soos woede of teleurstelling, maar dit is nie die plek vir die pastor om ingewikkelde teologiese vraagstukke te verduidelik nie.

#### **6.8.5 Ritueel in groepsverband**

Die konteks waarbinne die ritueel plaasvind, het 'n invloed op die effektiwiteit daarvan. Die konteks kan byvoorbeeld 'n familie of 'n vriendekring wees waar almal dieselfde krisis ervaar. Of dit kan groter wees, soos byvoorbeeld 'n gemeente wat saamwerk om die lede in hulle helingsproses te ondersteun (Sered & Barnes 2007:202). In rituele wat in groepverband plaasvind, dra elke deelnemer se handeling by tot die genesing van die groep. 'n Voorbeeld van hierdie tipe ritueel is die Twaalf Stap Programme wat aangewend word om mense wat afhanklik is van alkohol of narkotiese middels, te help. In hierdie soort programme berus die sukses van die genesingsproses op rol wat die gemeenskap speel. Dit is juis genesend om weer in interaksie te tree met lede van hierdie gemeenskap. Volgens hierdie benadering is die probleme van die individue 'n weerspieëling van hoe disfunksioneel die sosiale liggaam is. Juis daarom moet genesing plaasvind op die vlak van die sosiale gemeenskap. Hierin volg Sered & Barnes (2007:203) grootliks die ritueelteorie van Victor Turner (vgl sy begrip *communitas* – kyk Hoofstuk 2) wat

ook meen dat interaksie met die gemeenskap noodsaaklik is vir heelwording. Daar word drie vorme van *communitas* onderskei deur Turner (1982:47-49):

- **Spontane *communitas***

Spontane *communitas* is 'n direkte, onmiddelike en omvattende interaksie tussen mense. Dit is eerder 'n diep as 'n intense styl van persoonlike interaksie. In hierdie interaksie is daar 'n oomblik van helder insig op 'n eksistensiële vlak, wanneer mense ervaar dat nie net hulle eie probleme nie, maar ook die probleme van die gemeenskap en die wêreld opgelos kan word.

- **Ideologiese *communitas***

Ideologiese *communitas* word gekenmerk deur 'n stel teoretiese konsepte wat poog om die interaksies van spontane *communitas* te reguleer. Die interaksie met die gemeenskap is nie meer iets wat spontaan ervaar word wanneer dit gebeur nie, want die persoon se ervaring word bepaal deur 'n vooraf bepaalde ideologiese ingesteldheid.

- **Normatiewe *communitas***

Normatiewe *communitas* wil die spontane *communitas* op 'n permanente basis vestig en reguleer. In die proses verloor die interaksie met die gemeenskap spontaneïteit, want spontaneïteit kan nie gereguleer of 'n norm voorgeskryf word nie. Spontaneïteit het die karakter van verwondering.

Hierdie studie volg hoofsaaklik Van Gennep ([1960]1965) se model van oorgang, hoewel erkenning gegee word aan die bruikbaarheid van Turner se insigte ten opsigte van *communitas*. Hierdie aspek ontbreek grootliks in Van Gennep se model. Turner se insigte word gebruik ter aanvulling van Van Gennep se model veral ten opsigte van die bystand en ondersteuning van die groep of gemeenskap, hoofsaaklik by die oorgang tussen elke fase, maar veral die fase van inlywing.

### **6.8.6 Goddelike genesingsrituele**

In die heling van die individu speel die gemeenskap asook heilige of goddelike magte en kragte 'n rol. Die plek en invloed hiervan hang af van die tipe rituele

genesing wat plaasvind. Dit bepaal die vorm die aard van die ritueel self. Teologieë artikuleer die interaksie tussen mense en die heilige of goddelike en hoe die relasie verband hou met menslike lyding. Sered & Barnes (2007:207) beskryf die verhouding tussen die heilige of goddelike, die rituele en genesing as 'n kontinuum. Aan die een kant van die spektrum is die rituele waarin God, gode of geeste die rol van die geneser speel en die mens slegs die bemiddelaar van genesing is. Ritueel het in hierdie konteks ten doel om die heilige of goddelike teenwoordigheid op te roep. 'n Voorbeeld hiervan is die Christelike handoplegging wat die direkte teenwoordigheid van God verteenwoordig. Die goddelike word deur die ritueel teenwoordig gemaak en dit is dan die direkte mag wat genesing bewerkstellig. Aan die ander kant van die spektrum is genesende rituele wat onafhanklik van die heilige funksioneer. 'n Voorbeeld hiervan is biomediese rituele, wat hoofsaaklik 'n plasebo effek het. Tussen hierdie twee uiterstes op die spektrum word rituele aangetref wat die heilige of goddelike se bemoediging, vertroosting en leiding tot 'n werklikheid maak vir mense. Van al die funksies wat ritueel soos voorgestel in hierdie studie, is die ervaring van God se teenwoordigheid in en by alle rituele van belang omdat dit hier handel oor die geestelike versorging van die pastorant, wat anders is as net die psigiese versorging van mense.

### **6.8.7 Riglyne vir terapeutiese rituele**

Ander ritueeltegnieke soos die wat gebruik maak van musiek, visuele stimuli, smaak en beweging om die persoon te stimuleer tot genesing (kyk Sered & Barnes 2007:200) is verdere moontlikhede wat aangewend kan word in die ontwerp van genesende rituele met mense in die rouproses. Dit bied 'n tot dusver grootliks onontginde rykdom wat nuttig gebruik kan word in die pastorale versorging van bedroefdes waaroor die breër gemeenskap ingelig kan word ten behoeve van hulle ondersteuning van mense wat verlies gely het.

In tye van krisis kan ritueel effektief aangewend word juis vanweë die helende en integrerende potensiaal daarvan. Midde in 'n krisis dreig chaos gewoonlik om mense te oorweldig en hulle lewens oor te neem. Ritueel is 'n manier om die sinvolle betrokkenheid van betekenisvolle individue of gemeenskappe by die persone wat rou, te fasiliteer. Dit voorkom dat die traumatiese gebeurtenis sonder die nodige betekenisgewing verbygaan en die moontlikhede tot genesing onbenut bly. Die

volgende riglyne vir terapeutiese ritueel word deur Müller (1996:186, 190-192) aanbeveel:

- die pastor moet 'n deelnemende rol in die ritueel speel;
- die werklike behoefte van die pastorant moet in ag geneem word en die pastor moet empaties daarby betrokke wees;
- die werklike nood van die pastorant moet bepalend wees vir die inhoud van die ritueel;
- daar moet kongruensie wees tussen die ervaringswêreld, geloofswêreld en behoeftes van die pastorant in die uitoefening van 'n ritueel – dit moet teologies en spiritueel aanpas by die pastorant;
- tradisionele en kulturele kongruensie is ook belangrik – as 'n ritueel aansluiting vind by bestaande en bekende rituele bevorder dit die effektiwiteit daarvan;
- ritueel moet lewende simbole bevat, nie dooie simbole nie – dit moet nie gaan oor die simbole wat net in diens van die ritueel staan nie maar oor die groei wat daardeur bewerkstellig wil word;
- ritueel is slegs aanvullend tot berading;
- ritueel moet 'n individu se persoonlike ervaring integreer met die ervaring van die groep sodat die persoon weer met die gemeenskap in aanraking gebring word;
- struktuur moet die ritueel nie van emosie ontnem nie, maar kan ook nie ten volle afwesig wees nie;
- die komponente van die ritueel moet ooreenstem met die doel van die ritueel, woorde en dade moet mekaar ondersteun;
- ritueel (en trouens enige vorm van geestelike versorging of pastoraat) is mees doeltreffend wanneer dit plaasvind waar 'n versorgende en ondersteunende gemeenskap betrokke is.

Hierdie riglyne dui aan dat goeie voorbereiding altyd nodig is wanneer ritueel in die pastorale begeleidingsproses aangewend word. Ritueel moet met sorg beplan en ingerig word en moet deel wees van pastorale proses. Dit bied geen kitsoplossing om die pastorale versorgingsproses te omseil nie, maar vorm deel van 'n pad na 'n nuwe toekomsverhaal wat die pastor saam met die pastorant stap. Daarby is dit ook

belangrik om te sorg dat geen ritueel ooit in stryd staan met die Skrif nie, want dan word dit nie op die regte wyse of vir die regte redes uitgevoer nie.

## 6.9 Tipies ritueel

Tot dusver is die ritueelteorieë wat in hierdie studie bespreek is, gebaseer op die klassieke antropologie-werke van Van Gennep ([1960]1965) en Turner (1967; 1969; 1982; 1990) en ook op die klassieke psigologie-werk van onder andere Freud ([1907]1973; 1923; [1926]1962; [1913]1946; 1975). Waar hierdie teorieë nou toegepas kan word op die pastorale begeleiding van mense in die rouproses, word vervolgens gebruik gemaak van die meer onlangse werk van Catherine Bell (1992; 1997; 2007) wat spesifiek fokus op ritueel en religie. Sy onderskei verskillende tipes rituele, waarvan slegs 'oorgangsrituele' vir hierdie studie van belang is.

Oorgangsrituele is daardie seremonies wat groot gebeurtenisse soos 'n geboorte, inisiasie, huwelik of die dood dramatiseer. Soms word daarna verwys as lewenskrisis- of lewenssiklusrituele. Waar hierdie rituele gekoppel kan word aan biologiese veranderinge soos geboorte gee of puberteit, beeld dit 'n sosio-kulturele orde uit wat die natuurlike biologiese orde insluit, maar nie daartoe beperk is nie. Geboorterituele word nie noodwendig gevier wanneer die baba gebore word nie en baie inisiasierituele kom nie presies ooreen met die hormonale veranderinge wat jong volwassenheid inlei nie. Huweliksseremonies kan plaasvind voor of ná volwassenheid bereik is en/of die eerste seksuele omgang plaasgevind het. Dit is nie aan 'n spesifieke ouderdom of toestand gekoppel nie (Bell 1997:94).

Die verlies van 'n geliefde is onteenseglik 'n oomblik van oorgang in elke persoon se lewe – die lewe verander in iets wat dit nooit van tevore was nie. Die verlies aan die oorledene lei tot 'n lewenskrisis vir die oorlewendes en om suksesvol die 'oorgang' te maak na 'n lewe sonder die oorledene vra spesiale begeleiding soos byvoorbeeld begeleiding in die vorm van pastorale versorging.

## 6.10 Die funksie van ritueel

### 6.10.1 Inleiding

In die vroeë studies oor ritueel, spesifiek binne die fenomenologiese benadering tot godsdiens, sien Mircea Eliade (1954; 1959; 1963) die funksie van ritueel daarin dat menslike daade identifiseer met goddelike modelle wat in die vorm van mite bewaar word. Dit stel mense daartoe in staat om die ontologiese as werklik en as betekenisvol te ervaar. Dit regeneer die gemeenskap. Ritueel is vir hom die heropvoering van daade wat deur die gode gedoen is in die oertydperk en bewaar is in die vorm van mites. Deur die heropvoering van goddelike daade in die oertyd wat bewaar is in mites, kan die deelnemers die geskiedenis in hulle hede ervaar. Deur ritueel kan mense hulle eie werklikheid ervaar, hulle bestaan in die wêreld suiwer en sin vind in hulle lewe (Bell 1997:10-11). Die godsdiensfenomenoloog, Jonathan Smith (1982) wys uit hoe historiese spesifieke rituele ten doel het om breë patrone van orde en betekenis te skep. Dit plaas die klem op die omstandighede en die inhoud van die ritueel. Vir Smith hou ritueel die ideaal voor. Die deelnemers is ten volle bewus daarvan dat die werklikheid nie so ideaal is nie, maar eintlik konstant op die punt is om in chaos en sinloosheid te verval. Ritueel bied 'n geleentheid om oor die gaping tussen 'wat is' en 'wat veronderstel is om te wees' te reflekteer. Dus speel ritueel die rol van 'n lens wat fokus bring, 'n lens waardeur mense kan sien wat werklik betekenisvol is vir hierdie lewe. Ritueel bring eenheid in die menslike ervaring (Bell 1997:11-12). Ritueel skep terselfdertyd orde, legitimeer die orde en bevorder by mense die ingesteldheid om daardie orde in die wêreld te ervaar (Bell 1997:21). Wanneer persone deur verlies geraak word, bevind hulle hulleself in 'n wêreld waar die orde versteur is en wat vir hulle kan voorkom as betekenisloos. Die krag van ritueel om te funksioneer op só 'n wyse dat die wêreld vir 'n oomblik beleef kan word soos wat dit veronderstel is om te wees (waarskynlik vir die bedroefde 'n wêreld waarin die oorledene steeds lewend is) en nie soos wat dit eintlik is nie, kan 'n besondere bydrae lewer in die bedroefde se pad na heling, veral as hy of sy worstel met (geregverdigde) emosies van skuld of woede teenoor die oorledene.

Ritueel word gereeld uitgevoer met die doel om iets te bereik en om suksesvol te kan wees, moet alledaagse norme en roetines eers opgeskort word. Ritueel is

gegrond in spel. Met spel word bedoel die vermoë om die koue, harde realiteit en reëls van die alledaagse lewe op te skort. Die doel hiervan is om nuwe manier van 'wees' uit te probeer, as't ware 'n nuwe identiteit aan te pas. Ritueel en spel is beide afhanklik van die teenwoordigheid van 'n liminale ruimte, juis omdat beide tydelike wêreldes skep. Liminale ruimte en tyd is 'n tyd om te leef volgens ander reëls, in ander rolle en met ander doelwitte, deelnemers leef vir 'n oomblik in 'n 'sê nou maar...' wêreld (Franks & Meteyard 2007:215-222; kyk Helsel 2009:1-8). Deur middel van keuse, te midde van spel en die deelname daaraan kan die pastorant leef asof 'n ander realiteit hier teenwoordig is (Hogue 2003:161).

Hoewel die funksie van ritueel reeds bespreek is in hoofstuk twee, was dit hoofsaaklik vanuit 'n antropologiese en sosiologiese perspektief gedoen. Vervolgens word die moontlike funksies van ritueel vanuit 'n religieuse perspektief en met 'n besondere fokus op die genesende of transformiewe funksie bespreek. Daar word veral gefokus op die moontlikhede van ritueel om 'n positiewe rol te speel in die fases van oorgang in die proses van rou.

Menken-Bekius (1998:79) wys op die volgende vier temas en die funksies daarvan met betrekking tot ritueel:

- 'doen' en 'dink' word geïntegreer in die handeling van 'onthou';
- 'onthou' verskaf betekenis aan die konteks waarvoor nagedink word;
- die toekoms van die pastorant word beskryf met die hede ingedagte en vanuit die verlede wat in die herinnering leef;
- die toepaslike ruimte vir hierdie handeling is 'n soort 'kultiese ruimte', 'n spesiale ruimte wat afgesonder word spesifiek vir hierdie oomblik.

Ritueel dra 'n besondere krag om transformasie teweeg te bring, maar dit kan nie gebeur buite die bestaanskonteks van die pastorant nie. Die 'ruimte' wat geskep en afgesonder word vir die uitvoering van die ritueel kan nie los staan van die pastorant se verlede en hede nie en die skep van 'n nuwe toekoms ten doel hê.



### **6.10.2 Versterking van die groep**

Ritueel kan die funksie hê om geslagte aan mekaar te bind en die waardesisteem oor te dra sodat rigting gegee word aan die menslike lewe. In die meeste samelewings is daar rituele wat nie net een boodskap of doel het nie. Soms kan van die boodskappe van die ritueel mekaar selfs weerspreek. Tog is die funksie van ritueel om die interafhanklike aard van dinge te beklemtoon en om verbande en samehange te versterk deur simbole, aktiwiteite, organisasie, tydsberekening en die verband met ander aktiwiteite (Bell 1997:136). Rituele aksie het 'n formele kwaliteit – hoogs gestruktureerde, gestandaardiseerde reekse handeling word op spesifieke plekke en tye, wat self ook 'n simboliese betekenis het, uitgevoer.

Rituele is 'n belangrike manier om emosie te kanaliseer, kennis te stuur of sosiale groepe te organiseer. Ritueel is handeling is deel van 'n web van simbole. Gestandaardiseerde, herhalende handeling sonder simboliek is 'n gewoonte of gebruik, nie 'n ritueel nie. Simbole gee dieper betekenis aan die handeling (Kertzer 1988:9). Rituele handeling gee nie net betekenis aan die werklikheid nie, dit word deel daarvan. Die verhouding tussen die innerlike en uiterlike werklikheid en ritueel kan beskryf word as die innerlike wat uiterlik gemaak word en die subjektiewe wêreld wat 'n sosiale realiteit word deur geritualiseerde handeling (Nieburg 1973:30). Die belangrikste funksie van ritueel in die genesingsproses is die kanalisering van emosies, veral omdat rou soms nie in woorde uitgedruk kan word nie. Enige handeling met simboliese waarde of selfs emosionele waarde, kan as ritueel beskou word, hoewel dit nie noodwendig vooraf so beplan is nie.

### **6.10.3 Psigiese funksies**

In die psigologiese benadering van Erik Erikson (1968; 1977; 1980) is die funksie van ritueel om aanpassing aan te help of om oormatige individuele angste of ontwrigte sosiale harmonie te neutraliseer. Rituele seremonies wat die geleentheid bied om emosioneel te ontlaai, kan die gemeenskap beskerm teen konflik. Wat alle vorme van ritueel gemeen het, is dat dit die sosiale balans bewaar (Bell 1997:32-33). Ritueel kan mense, dinge en situasies beskerm, maar hulle ook verander. Volgens Sered & Barnes (2007:197) is die vraag na wat dit is wat beskerm word, wat die verandering is wat bereik wil word en hoe daardie verandering behaal gaan word. Dit

behoort dan ook van die bepalende vrae te wees wat gestel word wanneer bepaal word watter ritueel vir watter pastoraat en vir watter geleentheid gepas sal wees.

Die *transformerende krag* van ritueel lê daarin dat dit tegelyk veiligheid en struktuur bied én mense aanmoedig om 'n kans te waag. Daar is 'n veiligheid te vinde in die orde van 'n diens en die spesifieke rolle wat aan elke deelnemer toegeken is, dus in die struktuur. Maar die naasbestaendes bevind hulleself in anti-struktuur, in 'n liminaliteit waarin hulle afhanklik is van *communitas* – hulle wat pyn ervaar, kan rou, word as't ware toestemming gegee om al hulle emosies toe te laat, terwyl die gemeenskap hulle ondersteun en dra (Newsom 2002:284).

Tydens die ervaring van verlies, rou en die konfrontasie met die dood, speel ritueel 'n waardevolle rol. Gedurende die begrafniserediens, ken die ritueel 'n rol toe aan elkeen wat teenwoordig is. Dit gee hulle 'n aanduiding van waar hulle inpas in die oomblik van verlies en gedagtenisviering. Dit geld nie net die familie wat rou nie, maar ook die gemeenskap wat hulle op die pad terug na heelheid ondersteun. 'n Begrafnis bevestig en versterk die realiteit van die dood en help die naasbestaendes om al hulle botsende vrae en emosies te erken en daaraan uitdrukking te gee. Ritueel bied 'n simboliese ruimte vir daardie gevoelens – 'n veilige plek om hulle te ervaar, uit te druk en uit te leef. Die rouproses is 'n individualistiese gebeurtenis. Niemand ervaar die dood en die daaropvolgende emosies presies eenders nie. Die veilige ruimte wat die gemeenskap en die rituele van die gemeenskap bied, gee aan naasbestaendes die geleentheid om die rouproses op hulle eie unieke manier te kan deurgaan.

Rituele het die krag om individue te transformeer, nie deur 'n direkte effek op die persoonlikheid nie, maar deur die prosesse waardeur persoonlikheid gegenerer en ervaar word. Hierdie eksistensiële basis van persoonlikheid word beide gegenerer en getransformeer deur ritueel en is betrokke wanneer ritueel uitgevoer word. Volgens Mitchell (2009:53) vind die transformasie deur ritueel plaas op verskeie vlakke – die van die persoon, die liggaam, die fisiese wêreld, ruimte en tyd. 'n Persoon wat 'n geliefde aan die dood afgestaan het sal verandering op al die voorafgenoemde vlakke ervaar, hoofsaaklik omdat die verlies aan 'n geliefde die verlies aan identiteit beteken. Elke bedroefde, hoofsaaklik dié wat die naaste aan die

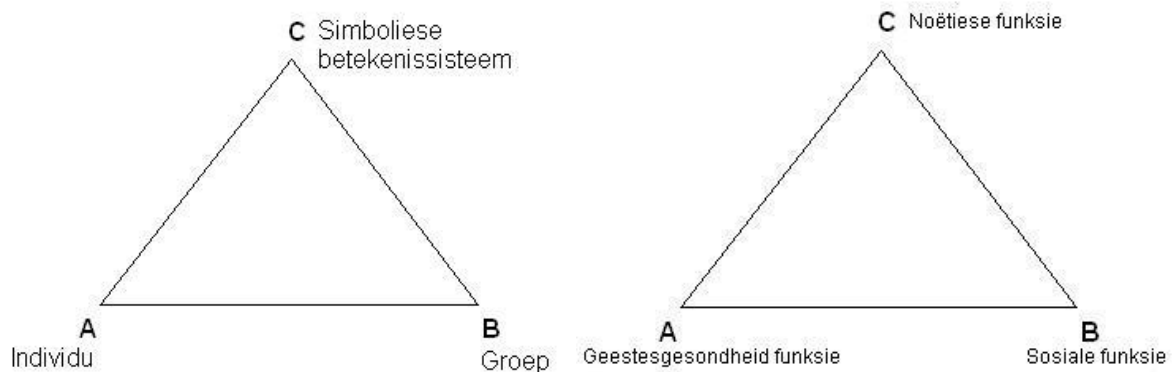
oorledene was, moet op elke vlak hulleself opnuut vind en 'n nuwe identiteit konstrueer. Dit is hier waar ritueel 'n uitlaatklep vir die rou oor die verlore identiteit bied en ook 'n vorm van versagting vir die 'aantrek' van 'n nuwe identiteit. 'n Nuwe identiteit is nie iets wat mense dadelik gemaklik kan opneem nie, veral nie in die geval van trauma en sterfte nie, omdat dit 'n ongewenste situasie verteenwoordig. Die nuwe identiteit sal eers skaaf en ritueel is 'n manier om daardie pyn te verlig en reduseer.

Die eenvoud van 'n ritueel verminder nie die rituele of mistieke gehalte daarvan nie. Friedrich Heiler (1932; kyk Ekstrom & Hecht 2007:234) noem een van die mees alledaagse rituele, naamlik gebed, 'aliedaagse mistisisme'. Ritueel bied die moontlikheid om twee teenoorgestelde pole bymekaar te hou sonder dat die een die ander oorneem of 'n derde, kunsmatige realiteit gevorm word. 'n Voorbeeld hiervan is die 16e eeuse Joodse mistiek (kyk Wolfson 2004:271-304) se verstaan van God as gelyktydig, letterlik immanent en transendent. Latere Joodse mistiese tradisies kon nie hierdie teenstrydighede met mekaar versoen kry nie en die vroeë Hasidiese leermeesters het geredeneer dat God se transendensie letterlik en God se immanensie metafories verstaan moet word (kyk Blumenthal 1978). Hierteenoor is hulle opponente in die ooste van Europa van mening dat God letterlik en alleenlik immanent is en dat transendensie metafories bedoel is. Hierdie onvermoë om die teenstrydigheid van transendensie en immanensie bymekaar te hou as 'n onverklaarbare ontologiese realiteit, is tans die hooforsaak van een van die mees ingrypende sosio-godsdienstige skeurings in die moderne Joodse geskiedenis (kyk Ekstrom & Hecht 2007:234). Ritueel het die moontlikheid om twee teenstrydighede in spanning saam te hou. Voorbeelde van sulke teenstrydighede is immanensie en transendensie, kern en periferie, materieel en nie-materieel, tydelikheid en ewigheid en teenwoordigheid en afwesigheid (Ekstrom & Hecht 2007:234). Ritueel hoef nie gekompliseerd of oorspronklik te wees nie. Dit kan eenvoudig en alledaags wees, solank die simboliek en betekenis daarvan die beoogde doelwitte kan bereik. Joseph Campbell (1972:214-225) identifiseer vier funksies van ritueel soos volg:

- die *metafisiese of mistiese* funksie wat verwondering en eerbied bewerkstellig;
- die *kosmologiese* funksie wat 'n samehangende beeld van die werklikheid bied;

- die *sosiologiese* funksie wat individue binne 'n sosiale gemeenskap integreer en die gemeenskap instandhou;
- die *psigologiese* funksie wat die individu se interne ontwikkeling stuur.

Daar is drie spilpunte waar om die funksies van ritueel gegroepeer kan word, naamlik die *individu*, die *groep* en die *simboliese betekenisstelsel*. Elkeen van hierdie spilpunte het 'n groep funksies. By die individu kan die funksies van geestesgesondheid gegroepeer word, by die groep gaan dit om die sosiale funksies en die intellektuele of kennis-funksies hoort by die simboliese betekenisstelsel. Die drie beïnvloed mekaar wedersyds en word deur die volgende sketse uitgebeeld. Dit word die drie funksielyne van ritueel genoem. Elke lyn speel 'n rol in elke ritueel, maar nie ewe veel in elke geval nie. Die volgorde wat van belang is, is eers die sosiale, dan die noëtiese dan daarna die geestesgesondheid (Menken-Bekius 1998:40-42):



Die wyse waarop hierdie drie spilpunte mekaar beïnvloed kan aan die hand van die volgende voorbeelde verduidelik word:

- By 'n ritueel waar die klem op die sosiale funksie lê, word dit uitgevoer ter wille van die versterking van die identiteit of die samehörigheidsgevoel van 'n groep, of rituele wat 'n kanaal bied waardeur bepaalde spanning in die groep opgelos kan word. Hierdie tipes ritueel word gevind op die lyn BC (sien bogenoemde skets). Rituele kan ook gerig wees op die opname van nuwe individue of die afskeid van ou lede, dit is dan op lyn BA.

- Klem op die noëtiese funksie lê op lyn AC wat interaksie tussen punt A en C verteenwoordig. Hierdie is 'n belangrike lyn vir individuele pastoraat omdat alle hermeneutiese vrae hulle op hierdie lyn bevind. Dit sluit in vrae na die sin van die lewe, vrae oor hoe spesifieke gebeurtenisse of feite met wat die individu glo, in verband gebring kan word.
- Ritueel kan ook uitgevoer word as gevolg van 'n steurnis op die lyn AB, hier lê die klem op die geestesgesondheidsfunksie. Indien 'n individuele lid van die groep nie optreevolgens die verwagtinge van die groep nie, word gesoek na maniere om die lid te laat konformeer. Dit kan ook andersom wees, 'n individu het 'n probleem met 'n groep mense wat van belang is in sy of haar onmiddellike omgewing/lewe en ly onder hierdie konflik.

Vir die doeleindes van hierdie studie is al drie bogenoemde 'funksielyne' van toepassing – BC (die versterking van die groep), BA (om afskeid te neem van 'n lid van 'n groep) en AC (hermeneutiese vrae). Die volgorde sal moontlik verskil as gevolg van die wyse waarop die oorledene gesterf het en die oorlewendes se reaksie daarop. In alle gevalle moet afskeid geneem word. Die versterking van die groep se samehorigheidsgevoel word bepaal deur die ondersteunende groep of gemeenskap se verhouding met die oorlewende en mekaar, soos wat reeds voor die sterfte die geval was. Nie alle bedroefdes sal noodwendig sukkel met hermeneutiese vrae nie. Dit word ook bepaal deur hoe die oorledene gesterf het en of die oorlewende besonder afhanklik was van die oorledene.

## **6.11 Die doel van ritueel**

Ritueel as 'n belangrike bron vir die sinvolle verwerk van lewenskrissise het lank veld verloor in Westerse samelewings wat dus die voordeel van die helende en stabiliserende effek van ritueel in 'n groot mate verloor het. Daar is egter moontlikhede om die gebruik van ritueel met die oog op bystand in oorgangsfases van die lewe te ontwikkel en uit te brei. Rituele sal by elke spesifieke situasie aangepas moet word. Daar is 'n kreatiewe spanning tussen rasonale refleksie daarop en die rituele handeling self. Die bymekaarhou van liggaam en gees, aksie en woorde, drama en logika is die doel, want daardeur kan nuwe betekenis toegeken

word aan die *oorgang* in die lewensfase. Daarvoor moet 'n terapeutiese ritueel so funksioneer dat sosiale relasies asook subjektiewe ervarings daardeur beïnvloed kan word.

Dit is bemoedigend dat daar in die afgelope jare 'n oplewing gekom het in die benutting van ritueel en dit veral op die gebied van rouSMARTbegeleiding (kyk Menken-Bekius 2001:15). Ongeveer 30 jaar gelede het geleerdes uit verskeie akademiese velde hulle kommer uitgespreek oor die verval en agteruitgang van tradisionele rituele, iets waaraan die Wes-Europese kultuur voorheen besonder ryk was. Die tempo waarteen dit gebeur het, was ook kommerwekkend. Dit het nie net op die terrein van tradisionele religieuse ritueel gebeur nie, maar ook wat betref siviele rituele (soos byvoorbeeld huweliksbevestigings). In die jare 90 het nuwe rituele begin ontwikkel en belangstelling in antieke rituele, beelde en simbole het herleef. Dit het positiewe en negatiewe implikasies gehad. Positief is die hernieude aandag aan die skep van rituele, simbole en beelde vir individue, groepe of gemeenskappe. Indien dit 'n bindende funksie vervul, kan betrokkenes dit as sinvol ervaar en die gevoel hê dat geregtigheid geskied het. Voorbeelde is byvoorbeeld kunstenaars wat doodsklede maak waarop die oorledene se lewe versimboliseer word. Elke kleed is uniek en vind sy oorsprong in 'n gesprek tussen die kunstenaar en 'n individu wat sy of haar 'storie' vertel, wat vir hulle belangrik was en wat hulle hoogte- en laagtepunte was. Hierdie kleed word gemaak reeds voor die afsterwe van die individu, wanneer hy of sy nog daar is om hulle verhaal te vertel. Wanneer die eienaar van hierdie kleed dan sterf kry die familie die geleentheid om die oorledene in die kleed toe te draai en self die kleed toe te werk. Laastens word die oorledene se gesig bedek as 'n laaste liefdevolle gebaar. 'n Verdere voorbeeld is dat mense op 'n onafgewerkte houtkis boodskappe kan skryf of selfs tekeninge kan maak. Hierdie tendens het ek in my werk by die begrafnisonderneming in Suid-Afrika ook gesien. Ook toenemend gewild is om geliefdes aan die hand van 'n fotovoorstelling te onthou. Die negatiewe kant hiervan is dat die dood 'n betalende bedryf word en die mense se rou gekommersialiseer word (kyk Suzuki 2000; Witte 2003:531-559; Smith 2010). Begrafnispolisse (volgens Menken-Bekius 2001:15-18) belooft alles en enige iets, solank die kliënt kan betaal. Kliënt sal enige iets en alles gedoen wil hê, want rituele is dan goed vir die geestesgesondheid.

Ek is dit eens met Ramshaw (1987:22-24) dat ritueel gesien kan word as 'n manier om orde te vestig, betekenis te herbevestig, gemeenskapsbande te smee en versterk, teenstrydighede te versoen en misterie te ervaar. Ritueel gaan hoofsaaklike daarom dat ervaring georden word – 'n fundamentele menslike emosionele behoefte. Alle ritualisering kommunikeer betekenis en hierdie betekenis kan eenvoudig of kompleks wees. Soos wat die behoefte om ervaring te orden 'n fundamentele menslike behoefte is, is dit ook universeel. Die 'groot vrae' van die lewe – vrae oor lewe, dood, liefde, boosheid, die oorsprong en doel van die mensheid en die heelal – kan nie op 'n logiese wyse beantwoord word nie. Dit is waar die simboliese uitdrukking van wat goed was in die ervaring en van die tradisies waarin mense hulle betekenis skep, nodig is. Die behoefte aan die rituele uitdrukking en versterking van die simboliese wêreld neem toe in situasies wat 'n bedreiging is vir betekenis of samehangendheid (Ramshaw 1987:25-26). Enige verandering bedreig die betekenis-wêreld deur aandag te vestig op die tydelikheid van die alledaagse lewe waarop mense vertrou en waarop hulle aannames oor wie en wat belangrik is, berus.

Ritueel het transformasie ten doel. Ritueel handel oor die orde en die stabiliteit van die samelewing (Crossley 2004:32–38). Modéus (2005:42) stel dit soos volg: 'Ritueel verander nie die wêreld nie, maar dit verander die mense se ervaring en huidige verstaan van die wêreld'. Wanneer ritueel afwesig is, is daar ongemak en 'n gevoel van permanent in 'n toestand van krisis verkeer. Dit kan 'n diepgewortelde ongemak wees – mense weet nie wat aan die gang is nie, hulle weet nie wie hulle self is nie en daarom weet hulle ook nie waarheen hulle moet gaan nie. Ritueel het die krag om sosiale status toe te ken en maak dit vir almal makliker om hulle status en identiteit te vind en definieer (Ter Borg 2008:40).

Ritueel is 'n intensionele handeling wat verandering of transformasie ten doel het. Dit is nie die geval met gewone handeling nie. Rituele is nie leë, onnadenkende gewoontes nie, hoewel dit soms die indruk kan skep van ritueel wanneer dit gereeld op 'n stereotipiese wyse herhaal word. Tog is die betekenis meestal nie duidelik nie – nie vir deelnemers of vir buitestaanders nie (Viviers 2012:2). Wanneer ritueel aangewend word vir pastorale doeleindes, is dit noodsaaklik dat die ritueel



intensioneel en welbedag uitgevoer sal word en dat die beoogde uitkoms sover moontlik bereik sal word. Eerder as gefragmenteerde en intensielose gedrag, is ritueel sistematiese, doelgerigte handeling. In ritueel is die wêreld soos wat dit veronderstel is om te wees. Hierdie ideale wêreld staan in spanning met hoe dinge in werklikheid is. So bied ritueel 'n raamwerk van waaruit transformasie en transendensie kan plaasvind (kyk Ekstrom & Hecht 2007:244).

Deur deelname aan rituele kan die enkeling identifiseer met die groter groep. Ritueel bied 'n wyse vir die verstaan van die wêreld. Die werklikheid word vereenvoudig sodat mense iets daarvan kan begryp (Kertzer 1988:2). Ekstrom & Hecht (2007:234) stel dit soos volg: 'Die dinamiek van ritueel kan dus beskryf word as 'n sakramentele aksie waarin gewone objekte, substansies en optredes van een realiteit na 'n ander getransformeer word en terselfdertyd hulle oorspronklike toestand en alledaagsheid behou'. Ritueel laat mense toe om vanuit gewone, liniêre tyd oor te beweeg na die buitengewone, ewige tyd. In die ruimte van ritueel vervleg tyd en geheue en kan die verlede, hede en toekoms gelyktydig ervaar word (Eliade 1954). Ritueel help mense om betekenis te gee aan hulle wêreld, deels deur die verlede aan die hede te koppel en deels deur die hede aan die toekoms te koppel. Dit bied twee oplossings vir die oorkom van menslike probleme:

- deur 'n gevoel van kontinuïteit wat selfvertroue te bou;
- deur die vertroue te skep dat die wêreld van nou dieselfde wêreld is van voorheen geleef en dieselfde wêreld is as wat in die toekoms inhou.

Myerhoff (1990) wys daarop dat ritueel toelaat dat die dimensie van tyd wegval, sodat die verlede, hede en toekoms gelyktydig bestaan. Ritueel help mense om hulle aandag te fokus. Ritueel vind plaas in 'n beheerde omgewing waar die veranderlikes van die gewone lewe verplaas kan word juis omdat hulle in 'n tyd van krisis as oorweldigend ervaar word is. Ritueel bied 'n manier om die gewenste werklikheid op te voer in 'n bewuste spanning met die werklikheid (Smith 1982:65). Die verbeelding dien die doel van ontvlugting van 'n pynlike of vervelige hede en kan hoop op verandering bied. Dit kan 'n individu ook verlam met vrees. Verbeelding kan aandag aflei van die probleme van die lewe of tot hulp wees met die vind van oplossings. Dit



is die fondasie van die mens se hoop. Deur verbeelding word die geleentheid gebied om, alhoewel tydelik, te leef in 'n wêreld wat meer is soos wat dit moet wees (Hogue 2003:49). Ronald Grimes (1994) sien ritueel as 'n gebeurtenis, 'n stel aktiwiteite wat nie net kulturele waardes uitdruk of simboliseer nie, maar wat werklik verandering teweeg bring in mense se persepsies en interpretasie. Rituele aktiwiteite het 'n fisiese en sintuiglike aspek. Sommige teoretici maak 'n appèl op kinestetika – die sensasies wat ervaar word deur die liggaam tydens beweging, waar ander die klem lê op sinestesia – 'n totale en oorweldigende sintuiglike ervaring (kyk Schechner 1977:99-107; Sullivan 1986:6-7). Hierdie benadering fokus op die effektiwiteit van rituele aktiwiteite en op wat hulle onderskei van eenduidige kommunikasie of van vermaak. Daar word algemeen aanvaar dat 'n effektiewe of suksesvolle rituele vertoning een is waarin 'n tipe transformasie plaasvind (Schechner & Appel 1989:4). Hierdie transformasie is al beskryf as 'n verandering van wese of bewustheid, wat bereik word deur intense konsentrasie. Ander meen dat die effektiwiteit van rituele uitvoerings moontlik lê in die transformasie van die betekenis van die simbole of in die nie-diskursiewe, dramaturgiese en retoriese vlakke van uitvoering (Schieffelin 1985:707-710). Die performatiewe dimensie van ritueel gaan oor wat net deur middel van ritueel geskep kan word. Die gebeurtenis (realiteit) word beheer deur middel van die intensionele uitvoering daarvan en die uitvoering bring weer sekere veranderinge en verskuiwings teweeg wat op sy beurt 'n nuwe situasie en realiteit skep (Bell 1997:73-75).

Vir die doeleindes van hierdie studie moet die pastorant 'n deelnemer en uitvoerder wees, moontlik die hoofrol in die ritueel vertolk. Die pastorant kan nie 'n passiewe waarnemer van ritueel wees nie, want dan sal daar geen effek of transformasie plaasvind nie. James W Fernandez (1972:54-56) wat werk op die terrein van die uitvoerteorie, sien ritueel as 'n strategie om metafore toe te pas op mense se bewuste situasie op so 'n manier dat dit hulle emosioneel raak en dat dit godsdienstige ervarings van bemagtiging en vreugde ontlok. Bemagtiging is 'n belangrike doelwit van hierdie studie. Dit behoort die doel agter alle pastoraat en alle rituele te wees, naamlik om beheer en hoop weer terug in die hande van pastorant te plaas.

Ritueel help met die oplos van teenstrydigheid deur eerstens die gewenste emosie te versterk en tweedens deur die uitdrukking van die ongewenste, teenstrydige emosies te struktureer. Oorgangseleenthede is teenstrydig. Die rituele wat in oorgangstye uitgevoer word, kan nie net fokus op die positiewe aspekte van die verandering wat die ritueel ten doel het en die slegte of negatiewe aspekte onderdruk, die tragiese aspekte van sommige situasies, vermy nie. Die ritueel moet ruimte skep vir die hele spektrum van emosies wat 'n individu moontlik kan ervaar in reaksie op 'n spesifieke gebeurtenis. Vanuit 'n teologiese hoek gesien moet daar rekening gehou word met die feit dat geloof nie twyfel en protes wil onderdruk nie, maar eerder ruimte bied vir vertrouwe en twyfel, lof en protes (Ramshaw 1987:31-33).

## **6.12 Die drempelsituasie en ritueel**

Rituele is gefokus hoofsaaklik op grenssituasies – die drempels van die lewe. Dit bied ongekennde geleenthede en moontlikhede, want in sulke situasies het mense dikwels die grootste behoefte aan 'n transendente ervaring. Dit is ook juis in hierdie situasies dat dit dikwels ver buite hulle bereik voel (Nieuwkoop 1986:51-52). Dit is wat ritueel so 'n kragtige hulpbron maak op die pad van heling in die proses van rou. Mense midde in die proses van rou is oop en eerlik, hoewel dikwels gebroke. Dit bied vrugbare grond vir transformasie en ritueel is 'n kragtige hulpmiddel om dit te bewerkstellig.

'n Kenmerkende funksie van ritueel is dat dit by elke groot lewensmoment van die wieg tot die graf, by elke statusverandering in die lewe plaasvind: by geboorte, doop, skool toe gaan, in die huwelik tree, afsterwe. Juis krisisse soos wat meegebring word deur hierdie oorgangseleenthede, bring individue dikwels na die pastor. Daar is vir baie mense 'n geestelike dimensie aan die behoefte om die krisis op te los (Menken-Bekius 1998:42). Daarom is dit belangrik om onderskeid te maak ten opsigte van die gebruik van ritueel in pastoraat en die gebruik van ritueel in sielkundige terapie. Vandermeersch (1991:90) maak hierdie onderskeid op die volgende manier:

Die vraag wat die terapeut vra by die gebruik van 'n ritueel is: 'Is dit effektief of nie?' Dit is presies nie die vraag wat 'n geestelike versorger vra nie. Sy vraag is of die ritueel

meer opvoedkundig of insiggewend funksioneer – staan dit in diens van die soeke na die waarheid? ... Die terapeutiese ritueel is gerig daarop om deur ritueel, getransformeer te word in iets wat vir die eie-ek meer bevredigend is. Die filosofiese ritueel gee uiting aan respek en vertroue in 'n werklikheid wat die mens te bowe gaan, ('n werklikheid) wat ten grondslag van vryheid lê en wat daarom vra om dieper deurdink te word.

Die pastor bly eerstens 'n pastor en vervul nie die rol van terapeut nie, maar eerder die van 'n geestelike versorger. Ritueel funksioneer as 'n hulpbron om versorging te bied. Tog moet versigtigheid aan die dag gelê word dat dit opbou en nie breek nie.

In die post-liminale tydperk van die oorgangproses word dit gesistematiseer in die vorm van herdenkings wat eenders van aard is (Van Genep [1960]1965:149). Die volgende is skeidingsrituele ten opsigte van die oorledene:

- die wegneem van die liggaam van die oorledene;
- die weggee van die oorledene se besittings;
- fisiese skeidingsrituele – by die 'n graf, by die kis, in die begraafplaas of by die lykswa wat wegry;
- die toemaak van die kis of die graf is dikwels 'n besonder ernstige en plegtige afsluiting van die totale seremonie van 'n begrafnisritueel of –erediens.

Die samelewing is arm aan rituele van inlywing. Selfs Van Genep noem net 'n enkele voorbeeld naamlik die ete wat na die begrafnis en by die viering van herdenkings plaasvind. Die doel hiervan is om al die oorlewende lede van die groep met mekaar en soms ook die oorledene te herenig. Soms vind so 'n ete eers aan die einde van die routydperk plaas en nie na afloop van 'n begrafnis nie (kyk Van Genep [1960]1965:164-165). In die Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse konteks, is daar altyd die een of ander vorm van ete na die afloop van die begrafnis.

Die fase tussen skeiding en inlywing is die liminale fase. Wat liminale tyd en ruimte behoort te verskaf, is die vryheid en veiligheid om eerlik te beleef wat in die tyd ervaar word. Indien daardie ruimte toegelaat word, kan die persone kreatief raak in hulle gedagte- en ervaringswêreld. Effektiewe ritueel voorsien strukture wat ontwerp is om juis hierdie simboliese, verbeeldende self te stimuleer. 'n Effektiewe rituele leier sorg vir veiligheid, maar bied ook die uitnodiging om wat moontlik pynlik of ongemaklik kan wees, te konfronteer. Veiligheid word gebied deur duidelike grense: daar moet 'n begin en 'n einde wees en daardie twee grense moet duidelik en maklik herkenbaar wees. Die onderskeid tussen 'n pastorale gesprek en 'n sosiale geleentheid moet herkenbaar wees. Die oorgang van gewone tyd na ritueel en weer terug na die werklikheid, moet herkenbaar wees anders verloor die ritueel sy krag.

Ritueel het 'n einde. Rituele boots die realiteit van die lewe na, maar dit transendeer ook die grense van die lewe. Daarin kan persone hulle diepste self konfronteer. Die afsluiting van 'n rituele ervaring vereis dat die persoon voorberei word op die terugkeer na hierdie wêreld. Dit gebeur nie outomaties nie en behoort ook nie vinnig gedoen te word nie. Die afsluitingstyd is nie die tyd vir nuwe inhoude of ervarings nie, maar is tyd vir losmaak en herverbinding met die werklikheid, die oorgang terug na die plek waar die deelnemer vandaan kom (Hogue 2003:163-166).

### **6.13 Die genesende effek van ritueel**

Die term 'genesing' kan na verskillende betekenisinhoude verwys. Dit kan verwys na die terugkeer na liggaamlike welstand, verstandelike funksionering, emosionele heelheid en geestelike lewenskragtigheid. Medies gesproke kan 'genesing' gesien word as 'n kuur. Genesing van 'n gebroke wêreld het weer 'n ander drakrag. Dit kan verwys na byvoorbeeld die uitwissing van rassisme, die vestiging van ekonomiese geregtigheid of die beëindiging van armoede. Daar kan ook godsdienstige betekenis aan 'genesing' toegeken word wat veel verder strek as die fisiese gesondheid van 'n individu.

Die genesing wat hierdie studie in die oog het, begin wanneer verwondende herinneringe nie meer vrees veroorsaak nie. Dit beteken geensins dat die pyn ten volle verdwyn nie, maar eerder dat die individu sy of haar pyn sal uitdruk, besef dat

God menslike pyn self ervaar en dat menslike smart deel van God se smart is. Om 'n ruimte te bied waar daar onthou mag word en daar reguit gepraat kan word oor dinge wat andersins nie sosiaal aanvaarbaar is vir gesprek nie, kan ook 'n genesende effek hê. Pyn wat nie uitgespreek word nie, kan nie genees word nie, want lyding moet gedeel en gehoor word, erkenning ontvang, voor dit kan heel word. Wanneer die lyding onuitspreeklik erg is, moet daar gesoek word na ander wyses om uitdrukking daaraan te gee. Omdat ritueel hoofsaaklik van metaforiese taal gebruik maak, nooi dit 'n mens uit om wat andersins nie gesê kan word nie, uit te druk (Anderson 2010:42-43). Ritueel bied 'n groter geleentheid tot genesing wanneer die bedroefde se handeling van 'onthou' plaasvind binne 'n gemeenskap wat erkenning gee aan en as getuies optree van die rou.

Tom Csordas (1988:121), 'n mediese antropoloog, wys daarop dat heelwat ondersoek al gedoen is oor die resultate van rituele genesing, maar minder oor die terapeutiese proses, oor die aard van die deelnemers se ervaring van die sakrale, hulle veranderde denke, emosies, houdings of gedrag en hulle oomblikke van insig. Die proses van rituele genesing maak nuwe transformatiewe moontlikhede oop. Dit verskaf nuwe narratiewe waarmee mense wat ly, kan identifiseer. So verplaas hulle hulle eie situasie na 'n nuwe raamwerk (Sered & Barnes 2007:204). Dit gee nuwe rigting aan die individu opsoek na hulp en genesing en vestig die aandag op nuwe aspekte van hulle handeling en ervarings (toekomstverhaal) of kan mense daartoe bring om hulle gewone handeling en ervarings (probleemverhaal), nou vanuit 'n nuwe perspektief te bekyk (Csordas 1983:346). Die terapeutiese proses lei die individu na 'n gewilligheid om hom- of haarself oop te maak vir 'n genesende ervaring. Die persoon se ervaring van die sakrale het die potensiaal om verandering en transformasie teweeg te bring op maniere wat vir die soekende individu aanvaarbaar is (Sered & Barnes 2007:205). Die aanvaarbaarheid van die ritueel speel 'n bepalende rol in die effektiwiteit daarvan. Wat die terapeutiese proses betref, behoort daar tussen twee sake gedifferensieer te word. Die eerste is die geestelik voorbereiding van die pastorant vir deelname aan die rituele transformasieproses, die religieuse ervaring self wat die belofte van verandering inhou en die realiteit van toenemende verandering. Die tweede het te doen met rol van psigiese meganismes soos suggestie, die plasebo effek, katarsis of regressie.

Genesende genade kan op 'n onverwagte tyd in 'n rituele opduik, 'n oomblik wat 'n groot oorgang of traumatiese gebeurtenis afmerk, of selfs oomblike wat die daaglikse verloop van lewe en geloof weerspieël. Ritueel hoef nie noodwendig gekompliseerd en onderwerp aan intense beplanning en voorbereiding te wees nie. Die genesing waarna gesoek word met die hulp van ritueel kan verskillend manifesteer: dit kan die verligting van skuldgevoelens meebring, die herlewing van hoop te midde van 'n verduisterde toekoms, die versoening van 'n verhouding wat skeefgeloop het of selfs om verskrikking te laat transformeer na 'n gedeelde angs. Ritueel het nie net genesende potensiaal nie, dit voorsien ook die raamwerk vir die dankbare viering van sukses of positiewe oorgangsfases van die lewe.

Wanneer verlies plaasvind, is dit ritueel wat die bedroefde deur die proses van rou help. Dit sluit in die bekende daaglikse rituele, familietradisies, die rituele wat met die lewenssiklus gepaardgaan wat geleenthede tot genesing van rou skep, juis omdat dit kan uitdrukking bied aan wat nie deur woorde vasgevang kan word nie. Ritueel maak die onsigbare sigbaar. Die verhaal waaraan die ritueel verbind is en die doel daarvan om sin en betekenis te skep, is wat elke menslike ritueel uniek maak. Wat dit belangrik en besonder noodsaaklik vir genesing maak, is dat ritueel 'n hulpbron sal wees vir die bevryding van die verhale wat die individu vasvang in 'n sekere identiteit of krisis. Die geleentheid wat ritueel skep vir die vertel en hervertelling van verhale, is wat bevrydend inwerk op die persoon (Anderson 2010:41-42). Ritueel bied 'n manier om verlies en pyn tot uitdrukking te bring, spyt oor wat gebeur het, te bely en 'n geleentheid om voor te berei op die toekoms. Mense het 'n plek en tyd nodig vir eindpunte sodat hulle kan aanbeweeg na die moontlikheid van 'n nuwe begin (Balswick & Balswick 1997:236). Die volgende voordele wat ritueel inhou, bevorder die genesingsproses (Anderson 2010:46):

- Rituele bring *intense emosies* wat dikwels onderdruk word, na vore.
- Rituele bied troos deurdat daar *getuies* is vir die sielswonde en die traumatiese herinneringe. Daarmee word die persoon wat in pyn verkeer, se isolasie deurdring en die persoon word weer verbind met die gemeenskap. 'n Ritueel van weeklag bied taal vir die diep wonde wat deur verlies en eensaamheid

veroorzaak word. Ook bied dit erkenning aan die persoon se verlies, hoe groot of klein, traumaties, skielik en onverwags of lang verwag dit ookal kon wees.

- Rituele *verbind* mense aan sorggewende gemeenskappe en die ervaring van gemeenskap versag die afsondering wat veroorsaak word deur aanhoudende pyn.
- Rituele bied 'n wyse van *kommunikasie* vir die intense emosies of pynlike herinneringe wat 'n manier nodig het om uitdrukking te vind. Ritueel bied in woorde of beelde 'n wyse om daar emosies uit te druk.
- Rituele *skep 'n veilige ruimte*, 'n beheerde omgewing waarin ontdek kan word dat die onvoorsiene 'n onafwendbare dimensie van die lewe is, omdat mense broos en tydelik is.
- Rituele bring 'n gedeelde *betekenis* mee ten spyte van die onverstaanbare misterie van God en die lewe.

Die vraag of rituele wat genesing ten doel het, effektief is, hou verband met hoe 'n persoon se pyn gekonseptualiseer is, asook watter verandering en transformasie beoog word. Die pyn kan byvoorbeeld te doen hê met die siel, gees, emosies, psige, genetiese samestelling van die persoon, of dalk die een of ander kulturele of religieuse aspek van die persoon se lewe of van die kollektiewe sosiale werklikheid. Verandering kan waarneembaar wees, maar dit kan ook onsigbaar wees. Laasgenoemde beteken egter nie dat verandering nie plaasgevind het nie (kyk Sered & Barnes 2007:205). Van genesende rituele word verwag dat die resultate empiries waarneembaar sal wees en dat transformasie vinnig sal plaasvind. Etkin (1988:300) stel dit soos volg:

Ondanks verskille in mediese ideologieë, deel menslike gemeenskappe die algemene verstaan van mediese effektiwiteit as dat 'n kombinasie van die vermindering van simptome en ander fisiese en gedragstransformasies op

die herstel van gesondheid dui. Maar hierdie veralgemening laat nie reg geskied aan die rykdom van betekenis en verwagtings wat geënkodeer is binne die komplekse patrone van mediese gedragsvorme wat kenmerkend is van verskillende mediese sisteme nie.

Genesende rituele toon nie noodwendig tekens dat dit gewerk het nie. Die sukses of mislukking van 'n genesende ritueel is duidelik – die individu is genees of nie. Effektiwiteit kan egter soms maar gedeeltelik of tydelik wees of dit kan oor 'n tydperk plaasvind deur die terapeutiese ritueel herhaaldelik uit te voer. Dit kan gebeur op 'n vlak wat dalk nie eens deur die individu opgemerk word nie. Dit kan plaasvind op meerdere vlakke (Sered & Barnes 2007:206). Dit roep die vraag op na die kriteria waarvolgens die effektiwiteit van die ritueel beoordeel kan word. Genesing neem tyd. Die hedendaagse Westerse samelewing is ingestel op kitsoplossings, maar die proses van rou kan nie vinnig deurleef en deurworstel en 'n uitkoms en genesing na 'n kort tyd bereik word nie. Verlies ruk alles wat die pastoraat geken het, weg en vernietig die persoon se lewenskonstruk en betekenisgewende raamwerk – beide dinge wat in die eerste plek 'n lang tyd geneem het om te vorm. Die pastoraat moet as't ware van heel voor af begin, nuwe betekenis en nuwe hoop vind en eers die toekomst met die nuwe identiteit kan verbeeld, voordat dit 'n werklikheid kan word.

## **6.14 Verhaal, verbeelding en geheue**

'n Noodwendige deel van die menslike lewe is die konstante skep van verhale. Verhale oor wat gebeur het, wat nou gebeur en wat kan gebeur. Deur verhale konstrueer mense hulle lewensverhale en betekenis. Mense se konstruk van die werklikheid berus op drie bronne:

- waarneming (teenwoordige tyd);
- geheue (ervaring);
- verbeelding (verlede, hede en toekomst).

Die brein kan 'n herinnering of verbeelde situasie beleef met dieselfde ervaring van realiteit as hoe die werklikheid beleef word. Wanneer die brein stimulasie verneem,



word die gevolge daarvan na die hele liggaam gekommunikeer (Hogue 2003:45-47). Dit is juis hierin dat ritueel se transformerende krag lê. Verbeelding het 'n transenderende vermoë. Narratiewe van individue se lewens en die gemeenskappe waarby hulle op betekenisvolle wyse betrokke is, vorm 'n netwerk wat sin gee 'n mens se bestaan. Daarom kan sin toegevoeg word tot mense se bestaan as verhale binne gemeenskappe gedeel word. Verhale kan ook gesien word as epistemologiese lense waardeur mense sien hóé hulle weet wat hulle weet. 'n Persoon se selfkennis word aanhoudend gevorm deur wat hulle oor hulleself vertel en van ander hoor (kyk Müller 1996:21-22).

Sonder verbeelding en geheue sal ritueel geen of min effektiwiteit hê. Ritueel het ten doel om deur die aanpas van gedagtepatrone 'n verandering in gedragpatrone te bewerkstellig of stimuleer – transformasie, hoewel nie konkreet nie, tog werklik. Die woord 'verbeelding' hou verband met 'beeld'. 'n Beeld verwys na 'n spesifieke objek – dit herkonstrueer 'n herkenbare vorm van 'n spesifieke objek deur middel van 'n ander gebruiksmiddel. Mense skep voortdurend beelde in hulle gedagtes en hierdie beelde verteenwoordig hoe hulle hulleself en die wêreld ervaar. Hierdie proses bestaan uit drie elemente. Waarneming, beeld en verbeelding. Hierdie drie elemente is van toepassing op al die sinne – klanke, reuke, geluide, smake ensovoorts word almal waargeneem. Dus is beelde, en ook herinneringe, veelvlakig – hulle bestaan gelyktydig uit stimuli vanaf een of meer sinne. *Waarneming* verwys na die sielkundige en neurologiese prosesse waardeur die mens inligting ten opsigte van 'n objek in sy of haar omgewing waarneem en weer kan identifiseer of herken. *Beelde* verwys na die interne 'prentjies' wat die brein van 'n objek konstrueer en stoor en weer gebruik vir identifikasie. *Verbeelding* het te doen met kreatiwiteit om beelde aan te pas en stories te skep oor die wêreld van die individu. Hoe die brein hierdie 3 elemente saamvoeg om 'n verstaanbare geheel te skep staan in die neurowetenskap bekend as 'die bindingsprobleem'. Elke sinnegevoelstelsel lewer 'n bydrae tot 'n spesifieke oomblik wat deur die brein geïntegreer moet word in een beeld. Die brein begin interpreteer aan inligting die oomblik dat die data ontvang word.

Die kategorieë van herkenning in die brein is van 'n baie vroeë ouderdom af aktief. Hoe ouer 'n individu word, hoe meer ervarings word aan die haar brein 'gevoer' en

hoe meer gediffrensieerd raak die kategorieë. Wanneer die brein inligting ontvang, begin dit onmiddelik om dit te interpreteer en kategoriseer. Hierby is albei hemisfeer van die brein betrokke. Die regterhemisfeer sien die prent as geheel, die linker hemisfeer fokus op die detail. Die brein selekteer uit die massa beelde waarmee mense gebombardeer word. Die brein reageer op beweging, bekendheid en nuwigheid of iets wat in die kollektiewe geheue reeds gekenmerk is as 'gevaarlik'. Die brein selekteer outomaties spesifieke dinge en ignoreer dinge wat nie relevant is nie. Baie van die beelde het 'n emosionele konnotasie en die brein beoordeel onmiddellik of iets gevaar inhou of veilig is. Die brein sorg ook vir die nodige reaksie daarop (Hogue 2003:36). Die brein reageer nie net op wat die individu bewustelik waarneem nie, maar ook op sake wat op die perifere van die bewussyn teenwoordig is. Dit is dikwels juis hierdie 'onbewuste' beelde wat emosionele reaksies ontlok.

Sommige gedrags- en kognitiewe teoretici aanvaar volgens Hogue (2003:27) dat die onbewuste bestaan nie. Hulle uitgangspunt is die bewuste gedagtes en gedrag van die individu wees. Die teoretici wat wel van die bestaan van 'n onbewuste oortuig is, verstaan dit hoofsaaklik op twee maniere. Freud en die psigodinamiese teoretici meen dat die emosionele lewe bestaan uit onderdrukte en onuitgedrukte herinneringe waartoe mens slegs toegang het deur middel van drome en psigoterapie. Carl Jung (1969) brei die idee van die onbewuste uit om die 'kollektiewe bewussyn' in te sluit. Aan die anderkant meen die kognitiewe neurowetenskaplikes dat 'n beperkte aantal sielkundige prosesse konstant aan die gang is in die brein. Hierdie prosesse bestaan uit meganismes wat oorgeërf is en evolusionêr oorgedra word (Hogue 2003:20-28). Hierdie meganismes het ontwikkel met die oog op oorlewing.

Verbeelding en geheue is teenoorstaande pole. Geheue fokus op die verlede en verbeelding op die toekoms (Hogue 2003:14). Beelde in die brein kan verband hou met die werklikheid of die brein kan dit verander en die werklikheid vanuit verskillende perspektiewe bekyk. Die werklikheid kan verwring of selfs vervang word. Nuwe beelde kan geskep word uit die roumateriaal van die ou beelde. Die vervorming van beelde is die mees primitiewe aard van verbeelding. Die brein is in staat om verskeie perspektiewe te neem, verskeie verhale te vertel en die gevolge van verskeie situasies te deurdink (Hogue 2003:43-44). Geheue is 'n selektiewe

proses. Nie elke spesifieke detail van elke gebeurtenis kan gebêre word nie. Die brein maak 'n keuse, onthou die gebeure wat op daardie oomblik die belangrikste is en registreer slegs die noodsaaklike inligting (Hogue 2003:55). Die meeste van hierdie seleksieprosesse geskied vanself en ondeurdag. Tog kan 'n mens *soms* wel kies om sekere dinge te onthou en ander te vergeet.

Rituele by die oorgang tussen liminaliteit en die nuwe toekoms en identiteit is spesifiek gerig op wat van die oorledene onthou wil word, hoe die toekoms deur die herinnering beïnvloed gaan word, en hoe die herinneringe deel gaan bly van die bedroefde en ondersteunende groep of gemeenskap se narratief. Meer uitgebreide rituele (seremonies) betrek die emosionele sy van die deelnemers op 'n dieper vlak en lei tot duideliker en helderder herinneringe. Ongereelde ritueel is meer effektief met episodiese geheue, as ritueel wat meer gereeld herhaal word (Hogue 2003:137). So kan byvoorbeeld rituele ontwikkel word om verjaarsdae of herdenking se nagedagtenis te vier. Dit kan plaasvind vir die res van die oorlewende se lewe, of dit kan 'n tydelik hulpverleningsmeganisme wees, totdat die pastorant op 'n dag beseft dat hy of sy dit nie meer nodig het om voort te gaan met die lewe nie.

Daar is 'n verskil tussen werkende en langtermyn geheue (kyk Atkinson & Schiffman 1968:89-195). Werkende geheue verwys na inligting wat vir waarneming, besluitneming en gedrag in die hede benodig word (kyk Baddeley & Hitch 1974:47-89; Baddeley 1986; Baddeley 1992:556-559; Baddeley 2000:417-423). Die verskillende tipes geheue maak gebruik van verskillende breinstrukture. Langtermyn (kyk Wood et al 2011) geheue het ten doel om inligting langer as 'n paar minute of sekondes te bêre terwyl die werkende geheue onder die oppervlak van bewuste aandag funksioneer. Dit sluit inligting in wat die brein op 'n spesifieke oomblik benodig en ook uitvoerende funksies wat nodig is om daardie inligting te bestuur vir besluitneming en probleemoplossing. Die werkende geheue bly nie vir lang tye aktief nie. Die werkende en langtermyn geheue is in konstante kommunikasie met mekaar. Die werkende geheue steun op data wat dit vanuit die langtermyn geheue kan herwin om objekte in die omgewing te herken en identifiseer. Verdere dimensies van geheue is die volgende (kyk Saumier & Chertkow 2002:516-522; Jacoby & Dallas 1981:306-340):

- *semantiese geheue* wat verwys na die kennis van beginsels en feite;
- *prosesgeheue* wat betrekking het op die ontwikkeling van gewoontes en vaardighede;
- *outobiografiese of episodiese geheue* wat persoonlike gebeure wat bygedra het tot die vorming van 'n individu se lewe, oproep.

Geheue het dus veelvuldige fasette. Die verskeie dimensies van herinneringe word in verskeie plekke in die brein gebêre en word deur die brein bymekaargetrek om die gebeurtenis te herkonstrueer. Die emosionele reaksies wat met sekere gebeure gepaard gaan, kom hoofsaaklik deur die limbiese stelsel wat gebeurtenisse van nou verbind aan ou, soortgelyke herinneringe. Soms kan emosionele herinneringe na vore kom ook al is daar geen soortgelyke oorspronklike herinneringe nie (Hogue 2003:58-61). Die brein herkonstrueer herinneringe elke keer dat dit dit herroep. Geen gebeurtenis word ooit twee maal op presies dieselfde manier onthou nie. Onthou is elke keer 'n 'herverbeelding' van die oomblik wat dit herroep. Dit kan gebeur dat, as een faset van 'n persoon se geheue nie meer voldoende funksioneer nie, maar dat ander fasette nog heeltemaal funksioneel is. Dit is veel moeiliker om emosionele herinneringe te verander as herinneringe aan gebeure of feite (kyk Hamann 2001:394-400). Emosioneel gelaaide herinneringe word deur meerdere netwerke ondersteun en kan gedagtes makliker beïnvloed as wat gedagtes gevoelens kan beïnvloed.

Ritueel het ten doel om emosie en herinnering gelyktydig bymekaar te bring op 'n kragtige wyse juis sodat daar meer ondersteuning deur die brein gebied word vir die toekomsverhaal waarheen gestreef word, as vir krisis- of probleemverhaal. Geheue is die primere wyse waarop wat reeds gebeur het, opgeneem word in die brein, maar daar word konstant verhale geskep oor wat nog gaan gebeur. Net soos die verhale oor die verlede, word die verhale oor die toekoms soms nie hardop genoem nie (Hogue 2003:95). Hierdie studie betoog dat juis die hardop uitspreek en konkretisering van die toekoms en hoop noodsaaklik is vir mense wat genees van die rouproses en dat ritueel 'n effektiewe hulpmiddel daartoe bied. Herinneringsrituele laat mense toe om die bande van liefde en ondersteuning wat hulle direk na die krisis beleef is, in die fokus te hou (Balswick & Balswick 1997:221).

Sulke rituele kan saam met ander mense gevier word of dit kan klein en persoonlik wees.

## 6.15 Pastoraat en verhale – die narratiewe benadering

### 6.15.1 Inleiding

Verhale vorm die basis vir die gebruik van ritueel. Sonder verhale kan rituele nie geskep word nie, want rituele kan nie los van 'n konteks bestaan nie en vind hulle oorsprong in verhale. Verhale gaan rituele vooraf, daarom is dit belangrik om na die verhale te luister en 'n werklike begrip daarvoor te ontwikkel voordat ritueel ontwikkel kan word vir die pastorale pad wat met 'n bedroefde gestap word. Soms is die vertel van die verhaal 'n soort ritueel. Die narratiewe benadering beklemtoon die volgende uitgangspunte:

- daar word na verhale geluister omdat mense uniek is ;
- daar word na verhale geluister omdat mense groei en verander;
- verhale word vertel om identiteit te ontdek ;
- verhale word vertel om die eie identiteit te verwoord en aan ander mee te deel;
- verhale word vertel sodat individue kan 'behoort'.

Familie vorm 'n besonder belangrike ruimte vir mense se behoefte om te behoort en is ook 'n belangrike konteks vir mense se lewensverhale (kyk Hogue 2003:96-98). Die eerste ervarings van die self is woordeloos. As baba ervaar 'n individu die liggamlike sensasies van emosie, plesier en ongemak. Omdat daar nie woorde is nie, is daar nie 'n storie oor die self nie. Geheue is op so 'n vroeë leeftyd 'n misterie. As volwassene is daar geen *narratiewe herinneringe* aan daardie eerste lewensjare nie. Dus word die familie die vertellers en die bewaarders van die verhale oor die vroeë dae van 'n individu se lewe. Daar is 'n diepgaande behoefte aan hierdie verhale by mense.

Verhale oor God en mens word hoofsaaklik binne geloofsgemeenskappe vertel. In 'n geloofsbyeenkoms is daar 'n ewe groot behoefte aan die *vertel* van die verhale, as die *hoor* van verhale. Die hoor en vertel van geloofsverhale versterk die herinneringe

van daardie verhale. Herinnering en verbeelding werk hier saam soos die stories van geloof onthou en herleef word. Die vermoë om empaties te wees, lei tot 'n verbeeldingryke deelname aan die verhale wat gehoor word. Met die vertel van 'n verhaal verbeel die die brein eers die uitvoering van die verhaal en wat die karakters daarin doen. Daar kan met die karakters geïdentifiseer word en die verhaal skep vir 'n oomblik 'n 'nie-empiriese' werklikheid vir verteller en luisteraar. Verhale wat gelees en uitgevoer word in 'n (geloofs)gemeenskap, skep 'n gemeenskaplike narratiewe ervaring wat die gevoel van gemeenskap versterk en verdiep (kyk Hogue 2003:96-102). Nog 'n belangrike implikasie vir pastorale sorg en berading is die saamweef van die menslike en die Goddelike verhaal. Hoewel dit 'n moeilike taak is, is dit die sentrale doelwit van pastorale sorg en berading. Die manier waarop persone hulle lewe verstaan, is 'n produk van die verhale wat daartoe bygedra het om hulle verwysingsraamwerk skep (Hogue 2003:103-104). Daarom is dit belangrik dat die pastor die geloofsgemeenskap se verhale sal ken en op datum bly met die ontwikkeling daarvan. Verhaal is 'n belangrike element van bestaan en is dus van sleutelbelang in die pastorale opdrag.

In die narratiewe berading word pastorante gesien as die kundiges op die gebied van hulle eie lewens. Die probleem en die individu word van mekaar geskei eerder as dat die individu met die probleem geïdentifiseer word. Die vooronderstelling is dat die individu beskik oor vele vermoëns, waardes, oortuigings en vaardighede wat kan help om die invloed van die probleem op hulle lewens te breek. Die pastorant lewer ook 'n bydrae tot die terapeutiese situasie, veral met betrekking tot die rigting van die gesprek (Morgan 2000:2-3). Narratiewe gesprekvoering vind altyd plaas op 'n interaktiewe wyse en in samewerking met die pastorant. Die pastor wil verstaan wat van belang vir die pastorant is en hoe om daarby aan te pas

Ritueel wat ontwerp word ter wille van die rouproses, moet dus ook in samewerking met die pastorant gebeur. Die narratiewe benadering bied die raamwerk om eerstens werklik die verhaal van die pastorant te hoor en verstaan en tweedens in samewerking met die pastorant die ritueel te ontwerp. Die narratiewe model van pastoral berading is derhalwe geskik vir die fokus van hierdie studie.

### 6.15.2 Verhale

Verhale bestaan uit gebeure wat in 'n sekere volgorde aanmekaar geweef is, oor 'n tydperk plaasgevind het en oor 'n storielyn beskik (kyk Morgan 2000:5). Die vertel van verhale is 'n universele menslike aktiwiteit en gebeur in alle menslike kulture, regoor die wêreld. Verhale word soos waarnemings, beelde en herinneringe ook deur die brein geskep en verhaal, waarneming, beelde en herinneringe is interafhanklik. Beelde en herinneringe word outomaties deur die brein in verhale saamgeweef. Op die wyse word sin gemaak van ervaring en die wêreld. (Hogue 2003:82). Elke mens se lewe bevat veelvuldige verhale wat gelyktydig afspeel. Meerdere verhale kan oor presies dieselfde gebeurtenis vertel word. Verhale bevat almal dubbelsinnighede of teenstrydighede. Geen enkele verhaal kan al die onvoorsiene en voorsiene gebeurlikhede van die lewe omsluit nie. Daarom is dit dikwels nodig om die pastoraat behulpsaam te wees om 'n beter en meer samehangende perspektief op die probleem te kry as wat die persoon het.

Die groter verhale van die kultuur beïnvloed die wyse waarop 'n persoon sy of haar lewe verstaan. Betekenisgewing vind nie binne 'n vakuum plaas nie, maar daar is altyd 'n konteks waarin die verhale van die lewe gevorm word. Die konteks dra by tot hoe mense die gebeure interpreteer en betekenis daaraan gee. Konteks sluit dinge soos geslag, kultuur, klas, ras en seksuele oriëntasie in omdat al hierdie elemente 'n besonder kragtige bydrae lewer tot die storielyn van die lewensverhaal (Morgan 2000:9). Dit is menslik om hoe dinge is, te wil verduidelik. Daar word voortdurend gesoek na antwoorde op die 'waarom'-vrae van die lewe. Moontlikhede word getoets totdat 'n antwoord op die probleem gevind word. Soms word die antwoorde voorsien deur verhale wat mense oor hulle eie lewens vertel, die verduidelikings wat deur families gegee word of antwoorde wat deur die wetenskap of kultuur gebied word. Soms moet daar na nuwe antwoorde gesoek word op ou of op nuwe vrae of situasies wat nie voorheen ervaar is nie. Wanneer iemand nie self 'n antwoord kan vind nie, word 'n verduideliking soms geskep of 'n ander se verduideliking word aanvaar. Hierdie behoefte om te verstaan, word die *cognitive imperative* genoem – 'n kognitiewe noodsaaklikheid (kyk Bowlby 1973, 1980). Wanneer daar gapings in die lewensverhaal voorkom, maak die brein van meganismes en stelsels gebruik om die gapings te vul. Die brein is daarop ingestel om betekenis te vind in die mens se ervaring. Dit is kenmerkend van menswees. 'n Belangrike deel van die



genesingsproses is die erkenning van die pynlike verhaal en om die pyn te benoem. 'n Uitsluitlike fokus op die negatiewe aspek van hulle persoonlike geskiedenis kan die slagoffer opnuut tot slagoffer maak. Genesing is wanneer slagoffers sodanig genees dat hulle weer vertrouwe ontwikkel in hulleself en hulle vermoëns. Aan die ander kant kan die fokus op 'n oorgangsidentiteit soos 'oorlewende' verdere groei en transformasie tot volle genesing ondermyn (Hogue 2003:89-91). Wanneer 'n verledeverhaal vertel word, moet dit terselfdetyd 'n poging wees om 'n nuwe toekomsverhaal te konstrueer. Verhale is die boustene van die lewe, die raamwerk wat singewend funksioneer vir elke individu. Dit gee sin aan die verlede, help die individu om hom of haarself in die hede te plaas en ook om 'n moontlike toekoms te verbeeld. Dit gee vorm aan en organiseer die lewe (Müller 2000:9). In die narratiewe pastorale gesprek is dit belangrik om in te gaan op die fynere detail van die effek wat die probleem op die individu se lewe gehad het. Die volle uitwerking van die dominante probleemverhaal moet respekvol erken word. Daarmee saam gaan die erkenning van die spanning en angs wat die pastorant beleef het (Morgan 2000:39-40). Die samelewing vergeet vinnig van die bedroefde se smart en verdriet en beweeg weer aan met die lewe, terwyl die bedroefde steeds met 'n leemte en 'n gebroke identiteit agterbly. Die neiging van die samelewing alleen, verhoog die spanning en angs wat 'n pastorant beleef en sal die pastor daarom moet erkenning gee daaraan. 'n Pastorant het dikwels nodig dat sy of haar ervarings en gevoelens gelegitimeer moet word deur iemand van buite.

### **6.15.3 Die soeke na 'n unieke uitkoms**

Die narratiewe benadering bied die ruimte vir mense om hulle verhale self te vertel sonder veel inmenging van die pastor. Wanneer die verhale natuurlik uitkom, kan die verhale wat die probleemverhaal ondersteun of onderhou makliker geïdentifiseer word en kan verhale wat nie die probleem ondersteun nie, versterk word. Mense moet hulle nuwe toekomsverhaal begin uitleef, hulle nuwe identiteit begin 'aantrek' en 'n outentieke identiteit ontwikkel. 'n Nuwe selfbeeld, die geleentheid tot nuwe verhoudings en 'n nuwe toekoms lê in hierdie toekomsverhale opgesluit (kyk Freedman & Combs 1996:16). Vanuit 'n narratiewe perspektief kan probleme net bly voortleef wanneer hulle aan die gang gehou word deur idees, beginsels of oortuigings. Geweld teenoor en die misbruik van vroue kan byvoorbeeld ondersteun word deur patriargale denke en 'n paradigma van manlike oorheersing. Die pastor se



taak is om sulke idees, oortuigings en praktyke in die breër kultuur wat die probleem versterk en ondersteun, te ontdek en dit dan te dekonstrueer. Só word dit makliker om die kulturele oortuigings wat die oorsaak van die probleem was, te bevraagteken en uit te daag. Die doel is 'n nuwe verhaal oor mense se lewens en verhoudings. Die nuwe verhale begin vorm aanneem in oomblikke of gebeurtenisse wat nie inpas by nie of teenstrydig is met die dominante verhaal. Dit toon aan dat die probleem nooit werklik ten volle daarin sal slaag om iemand se lewe oor te neem nie. Daar is altyd uitsonderings of geleenthede waar dinge anders kan verloop. Dit word 'unieke uitkomst' genoem (kyk Morgan 2000:45,58). Enige iets wat die probleem teenstaan of die probleem kan oortree, kan as 'n unieke uitkoms gesien word.

## **6.16 Méér as woorde**

### **6.16.1 Die belang van verhaal**

Verandering gebeur nie vanself in die pastorale situasie nie. Daar word doelbewus gewerk na verandering. Narratiewe teorie en teologie bereik verandering deur middel van die vertel van verhale. Volgens Hogue (2003:104-108) verloop die proses van heling deur middel van die narratiewe proses soos volg: die vertel van die verhaal het reeds 'n helende effek, die pynlike verhaal moet herskryf word sodat 'n nuwe verhaal gebore kan word.

Omdat die vertel van die verhaal die manier is waarop 'n individu sin maak van die lewe en daaraan betekenis gee, maak die vertel van die verliesverhaal aan 'n ander persoon dit weer 'n lewende verhaal. Dit herinner 'n persoon aan wie hulle is. Sommige verhale is besonder pynlik en wanneer hulle lewend gehou word, word die persoon hertraumatiseer. Meestal vind mense egter dat, deur die verhaal te vertel, die mag wat die gebeurtenis oor hulle het, gebreek word. Onvertelde verhale en geheime kan veel meer skade aanrig as verhale wat vertel en gedeel word. Dit kan beteken dat vir sommige individue verhale vertel sal moet word, wat nog altyd te pynlik was om te vertel, storielyne wat sekere aspekte oor hulleself sal openbaar wat hulle nog nie kon aanvaar of verdra nie, of verhale wat nie inpas by die dominante verhaal van hulle lewe nie. Die vertel van die verhaal kan helend wees in die sin dat

dit toegang verleen tot hulle eie lewensnarratief – daardie aspekte van die verhaal wat afgesny was en nie beskikbaar was om die verhaal te voltooi nie.

Deur die herskryf van die verhaal word dit verander. Wanneer 'n verhaal vertel word, word die gebeure geïnterpreteer. Daar word gekies watter gebeure en details om in 'n verhaal in te sluit en watter om uit te sluit. Die betekenis van die verhaal is reeds vooraf bepaal. Pastorale sorg help 'n persoon om sekere gebeure in hulle lewens in 'n nuwe perspektief te plaas, om op 'n ander manier sin te maak daarvan. Dus is 'n sensitiewe en aktiewe luister na verhale belangrik. Dit gaan gepaard met versigtig gekonstrueerde vrae oor die legkaart van hulle lewens of verlore stukke wat die moontlikheid van versteekte dimensies van die verhaal kan opmaak. Dit kan die betekenis van die verhaal radikaal verander. Dit is onvermydelik dat 'n hoofstuk in die verhaal van die lewe nie gaan uitdraai soos daar gehoop is nie. Deel van die helingsproses is die herskryf van die verhaal. Soms is dit die hede wat hersien moet word, ander kere is dit verhale oor die verlede wat herskryf moet word. Selfs wanneer die lewe 'n ongewenste wending neem, is dit nodig om te rou oor die verlies, die werklikheid daarvan te aanvaar en aan te beweeg met die lewe. So moet ook toekomsverhale soms herskryf word. Wanneer verhale herskryf word, verander dit wie die persoon is en wat hulle van hulleself te wete kom.

Die herskryf van 'n persoon se lewensverhaal lei tot 'n nuwe verhaal wat die lewe herdefinieer en opnuut ontdek. Soms is die nuwe verhaal só anders as hoe die lewenstorie oorspronklik verstaan is, dat dit 'n herstrukturering van die lewe behels. Dit is die ervaring van die transformasie van die diepste strukture van die lewe. Soos die temas van die lewe verander, word die betekenis en doel daarvan aangepas of ontdek en individue vind dat hulle werklik nuwe 'n mens geword het. So 'n lewensveranderende gebeurtenis kan oor tyd of skielik plaasvind.

### **6.16.2 Verhaal alleen is onvoldoende**

Hoewel woorde besonder kragtig is, bly dit beperk. 'n Lewensverhaal wat beperk word tot woorde, is nie omvattend genoeg nie. Verhale moet nie net vertel en hervertel word nie, maar moet ook gelééf word. Indien 'n ervaring slegs die brein aktiveer, is die werk nog nie gedoen nie. Geestelike ervarings kan nie beperk word tot denke en emosies wat in woorde uitgedruk word nie. Dit vra deelname, nie net

een uitvoerder met 'n groep passiewe toeskouers nie. Geen mens is die enigste outeur van hulle lewensverhaal nie. As gevolg van die verhoudingsnetwerk waarin mense as sosiale wesens bestaan, is hulle verhale verweef en is hulle interafhanklik in mekaar. Almal is 'n akteur ook in iemand anders se verhaal en dra by tot die vorming daarvan. Die verhaal word deurentyd geskryf – dit is nooit klaar nie.

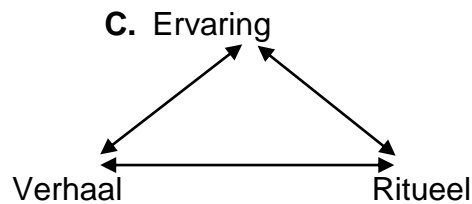
Sommige vroeëre benaderings tot pastoraat het nie soveel klem op die pastorant se ervaring gelê nie, maar het gefokus op die raad wat die pastor moes gee. Na aanleiding van Freud se werk, het hulpverlenerberoepes begin draai na inlingting inwin eerder as raad uitdeel. Die fokus was dus eerder op die verkenning van ervarings en emosies as die voorsê van wat om te doen, eerder op die uitlok van antwoorde as om antwoorde te wil gee. Volgens Hogue (2003:113) het 'die fokus van pastorale versorging in die 20<sup>ste</sup> eeu verskuif van “doen” na “voel”, van “gedrag” na “houding”. Daar is 'n verband tussen *innerlike oortuiging* en *uiterlike gedrag* en daar word ingesien dat *nuwe lewe* (toekomsverhaal) en *veranderde gedrag* saamhang. Geen uiterlike resultate kan behaal word voordat innerlike verandering nie plaas gevind het nie. Verhale roep herinneringe terug, die herinneringe verdiep, en omdat woorde alleen nie genoegsame transformasie kan meebring nie, moet ondersoek gestel word na die rol van *handeling* en *uitvoering*, dus *ritueel* (Hogue 2003:111-115). Hierdie studie sluit aan by Hogue se insig dat woorde nie genoegsaam is in die pastorale versorging nie. 'n Mens kan nie altyd net praat oor 'n probleem en dan verwag dat dit die probleem sal oplos nie. Herinnering moet opgeroep word deur handelinge, hetsy eenmalig of herhaald en moet deel gemaak word van die dominante narratief van die individu of groep. Dit is die kontensie van hierdie studie dat ritueel tot dusver nog nie genoegsaam benut word as potensiële bron van heling nie en dat dit 'n groot rykdom van geleenthede kan bied wat tot voordeel van mense in die proses van rou aangewend kan word.

### **6.16.3 Verhaal en ervaring**

Die ontmoetingspunt van verhaal en ervaring lê in ritueel. Ritueel is die heropvoering van die verhaal. Hogue (2003:144; 146) verduidelik die verband tussen verhaal, ervaring en ritueel aan die hand van die volgende drie skema's:

A. Verhaal → Ritueel → Ervaring

B. Ervaring → Ritueel → Verhaal



**Skema A** stel voor hoe verhale wat vormgewend is vir identiteit (byvoorbeeld Bybel- en geloofsverhale) opgevoer word in die vorm van rituele wat op hulle beurt weer 'n ervaring by die persoon skep. Die rituele van 'n spesifieke individu of groep is as't ware die 'kleedrepetisie' van die lewensverhaal waardeur hulle gedefinieer word. Rituele bevestig mense se identiteit deurdat hulle deelneem aan gebeurtenisse wat die geskiedenis van hulle identiteit gekonstitueer het (byvoorbeeld gebeure in die geskiedenis as volk van God). Dus, vanuit 'n neuropsigologiese perspektief, werk die verhouding tussen verhaal en ritueel van bo na onder – fisies in die brein beweeg die impulse vanaf die korteks na die laer areas van die brein en uiteindelik na die liggaam. Verbeelding en geheue word op dieselfde wyse as waarneming deur die brein hanteer. Dus kan die liggaam, wanneer 'n verhaal deur middel van ritueel opgevoer word, so reageer asof die gebeurtenis werklik beleef word.

**Skema B** toon dat ritueel kan voortkom uit ervaring en kan vorm gee aan die verhale oor die ervaring wat vertel word. Dit is 'n beweging van onder na bo. 'n Mens kan deur die brein aangespoor word tot optrede sonder om noodwendig ten volle bewus te wees van die oorsaak. Die handeling word uitgevoer omdat dit lyk soos die regte ding om te doen. Omdat die brein 'n behoefte het om sin daaraan te gee, word 'n verhaal geskep. So ontstaan ritueel soms voor die verhaal wat dit verduidelik. Omdat 'n mens die behoefte het aan betekenis, word daar gesoek na verhale wat aan die ritueel betekenis kan gee.

**Skema C** sluit beide die bewegings van bo na onder en van onder na bo in en beeld 'n voortgaande, dinamiese verhouding tussen ritueel, verhaal en ervaring uit (Hogue 2003:144-147; kyk ook Hogue 2003:13-80).

Na die verlies van 'n geliefde voel mense dikwels dat 'n toekoms onmoontlik geword het. Die pastorale begeleiding van so 'n persoon het ten doel om 'n nuwe toekoms wat onbereikbaar skyn te wees, toeganklik te maak en die oorgang daarheen soveel moontlik te vergemaklik. Hierdie weg wat in die pastorale versorging gevolg moet word om by 'n nuwe toekomsverhaal uit te kom, moet só aangepak word, dat wanneer 'n toekomsverhaal begin vorm aanneem, dit met hoop en geloof sal wees wat werklike uitkoms vir die bedroefde bied.

### **6.17 Effek en effektiwiteit**

Sosiale omstandighede noodsaaklik vir die doeltreffendheid van ritueel, behels beperkte betrokkenheid van buitestaanders, die pastor en pastoraat se teenwoordigheid en die ondersteunende groep of gemeenskap (Collins 1993:207; 2004:147). Ter wille van die effektiwiteit van die ritueel moet gefokus word op effek en effektiwiteit. 'Effek' word algemeen verstaan as die gevolg wat deur 'n spesifieke gebeure of handeling veroorsaak word. Wat ritueel betref, is die effek kousaal verbind aan die ritueel self en die effek kan moontlik onbeperk wees. Daar kan verskeie vrae gestel word oor die effektiwiteit van ritueel:

- wie of wat die doeltreffendheid in 'n ritueel veroorsaak;
- wat deur die ritueel geaffekteer word;
- op watter vlak die ritueel effektief is;
- hoe die ritueel effektiwiteit bereik;
- onder watter omstandighede ritueel effektief is.

Dat 'n ritueel toepaslik en effektief is, beteken nie noodwendig dat die emosies positief sal wees nie. Toepaslike rituele wat gepaard gaan met 'n diep besef van onvermydelike teenstrydighede, kan magteloosheid en verdriet tot gevolg hê. Tog is die funksie van die ritueel dat juis hierdie emosies erken en daaraan ruimte gegee word. Verder moet die ritueel ook vir die geloofsgemeenskap sinvol wees (Menken-Bekius 2001:62). Omdat dit uitdrukking is van die pastoraat se Christelike geloof, kan die effektiwiteit daarvan nie alleenlik aan die funksionaliteit gekoppel word en vanuit die sosiale wetenskappe geregverdig word nie, maar word die antwoord ten diepste gesoek in die teologie.

Hoofstuk 7 bied die verhale aan van 7 mense wat 'n geliefde deur die dood verloor het. Elke verhaal word vertel van uit elke deelnemer se eie perspektief op die dood, rou, hulle Godsbeeld en teologie. Die verhale word geprosesseer aan die hand van teoretiese insigte soos in vorige hoofstukke uitgewerk en 'n evaluasie van elkeen se reis deur die proses van rou sal aan die hand hiervan gedoen word.

## HOOFSTUK 7

### SEWE VERHALE VAN ROU

#### 7.1 Metodologie

Hierdie hoofstuk bied sewe gevallestudies aan. Elke narratief gaan oor die verlies van 'n geliefde. Die sewe persone kom uit verskillende ouderdomsgroepe vanaf 24 tot 60 jaar en het elkeen hulle geliefde op 'n ander manier verloor. Hoewel sommige persone geen probleem gehad het met die bekendmaking van hulle identiteit nie, word deurgaans in hierdie studie skuilname gebruik om almal se privaatheid te beskerm. Half-gestruktureerde onderhoude is gevoer aan die hand van sewe temas:

- die verhaal van verlies;
- die ervaring van die begrafnisdiens;
- rituele verbonde aan die begrafnisdiens, indien enige;
- rituele wat nou steeds 'n rol in hulle lewens speel, indien enige;
- die oorsprong van die rituele, indien van toepassing;
- die pastor se rol spesifiek ten opsigte van die rituele, indien enige;
- die waarde van die rituele en die rol daarvan in die proses van rou, indien van toepassing.

Die doel van hierdie gevallestudies is om te bepaal of ritueel binne die spesifieke konteks van die Afrikaanse kultuur 'n rol te speel het ten opsigte van gedagtenisviering wat noodsaaklik is vir die genesing van die persone wat 'n geliefde aan die dood afgestaan het aan die een kant en om die oorledene deel te hou van die gesin se narratief aan die ander kant. Die data is geprosesseer volgens die proses van induktiewe kodering en die resultate is in gesprek gebring met die teoretiese insigte uit die voorafgaande hoofstukke. Deelnemers is soos volg geselekteer: die persone was reeds aan my bekend omdat ek hulle a) in die loop van my bedieningswerk in 'n gemeente en b) in die tydperk wat ek by 'n begrafnisonderneming gewerk het, leer ken het. Hierdie ervaring en kennis van die deelnemers se verhaal en agtergrond het my in staat gestel om elkeen se geskiktheid vir die doeleindes van hierdie ondersoek te beoordeel. Die deelnemers se verhale word aangebied aan die hand van die temas soos vooraf op grond van

die teoretiese uiteensetting in die vorige hoofstukke, asook die probleemstelling van hierdie studie geïdentifiseer. Sommige deelnemers se konteks is Nelspruit (intussen herdoop tot Mbombela), 'n plattelandse dorp en die hoofstad van die provinsie Mpumalanga in die noord-ooste van Suid-Afrika. Dit is 'n middelgrootte dorp wat oor redelike, maar nie uitsonderlik goeie hospitaalgeriewe en medici beskik. Soms, in sekere gespesialiseerde gevalle, is dit nodig om pasiënte te verwys na die groter stede, Johannesburg of Pretoria in die provinsie Gauteng, ongeveer 320 kilometer daarvandaan. Dit beteken dat nie alle mediese krisisse vanuit hulle eie huis hanteer kan word nie, maar dat persone by familie, indien enige, of by vriende, of in duur akkommodasie moet tuisgaan terwyl die persoon met die mediese probleem in die hospitaal onder behandeling is.

Ander deelnemers se konteks is Johannesburg en Pretoria, beide belangrike metropolitaanse stede in die provinsie Gauteng. Hoewel Gauteng die kleinste provinsie in Suid-Afrika is, is dit die mees digbevolkte en Johannesburg is die grootste stad in die land. Mense wat nie oor mediese fondse beskik nie, is aangewese op staatshospitale waar daar soms goeie sorg gebied word, maar waar die toestande in ander gevalle haglik is. Indien persone tereg kom in een van laasgenoemde hospitale, dra dit by tot verdere traumatisering. Van die beste en mees toegeruste hospitale is in Johannesburg en Pretoria, so ook van die land se beste medici. Persone wat in hierdie provinsie woon en oor 'n goeie mediese fonds beskik, kan dus die krisis vanuit die gemak van hulle eie huis en naby aan hulle ondersteuningsnetwerk hanteer.

Vervolgens word die sewe verhale aan die hand van die geïdentifiseerde temas aangebied en geprosesseer in gesprek met teoretiese insigte ten opsigte van ritueel en rouSMARTpastoraat.

## **7.2 Nicola Weston: Miskraam (Kind)**

### **7.2.1 Die verhaal van verlies**

Nicola was in Junie 2012 reeds 20 weke swanger met 'n seuntjie, wat hulle besluit het om Abrie te noem. Sy het gegaan vir die gewone opvolgbesoek op 20 weke en



daar is vir haar gesê dat die ventrikale by die fetus se brein dikker lyk as wat dit behoort te wees. Die normale dikte was 6mm terwyl Abrie s'n reeds 9mm was. Hulle is dieselfde dag nog na 'n spesialis verwys in Sandton, Johannesburg. Hy het na 'n ondersoek bevestig dat Abrie die sindroom, 'Hydrosephalis', gehad het. Dit beteken dat die breinvog nie voldoende dreineer nie en dit veroorsaak die vergrote ventrikale. Die dokter het gesê dat daar steeds 'n kans is dat Abrie normaal gebore kan word as die breinvogprobleem nie vererger nie en die kop aanhou groei, maar as die vog en die brein saam met die groei van die kop sou toeneem, was daar 'n 50/50 kans op breinskade. Nicola en Carel Weston was in die tyd wat hierdie verhaal in hulle lewens afgespeel het (en nou steeds) woonagtig in Pretoria, Gauteng. Hulle moes vyf weke wag vir die uitslag. Nicola en haar familie kon net wag en bid. In hierdie tyd het hulle besondere ondersteuning ervaar van 'n gebedsgroep in die plaaslike gemeente waarvan hulle lede is.

Na vyf weke op 24 Julie 2012 het hulle teruggegaan en die nuus was nie goed nie. Die ventrikale het van 9 mm vergroot na 3,5 cm. Daar was geen breinweefsel nie en die hele kop het bestaan uit vog. Hy was eintlik dus reeds dood omdat daar geen breinaktiwiteit was nie, maar omdat hy nog in die baarmoeder en aan die naelstring was, was daar 'n hartklop en het hy 'tegnies gesproke' steeds geleef. Daar was geen moontlikheid meer op lewe of selfs breinskade nie, want daar was nie 'n brein nie. Die volgende dag is hulle na 'n ander spesialis om 'n tweede opinie in te win en die medikus het die eerste diagnose bevestig. Op 26 Julie 2012 is 'n keisersnee gedoen en Abrie is gebore. Nicola het vir Abrie vasgehou, hy het sy enigste asem uitgeblaas en dit was verby. Hy het nooit gehuil of na sy asem gesnak nie. Hy is met sy geboorte op 25 weke oorlede. Tegnies gesproke volgens Suid-Afrikaanse mediese wette word Nicola se geval beskou as 'n miskraam. In Suid-Afrika word die dood van 'n baba tot en met 25 weke en 6 dae as 'n miskraam beskou en word dit eers van 'n volle 26 weke af as 'n stilgeboorte gesien. Dit stem nie ooreen met internasionale wette nie – internasionale wette beskou 'n fetus van 20 weke of 500 gram as lewensvatbaar. Dus is Abrie as slegs 'n fetus en nie as baba (lewensvatbaar) beskou nie as die baba, dus die kind wat deel van Nicola se lewensnarratief vorm.

Tydens die onderhoud wat met haar gevoer is vir die doeleindes van hierdie studie, was Nicola weer swanger. Na Abrie het sy aanvanklik gevoel dat sy nie nog kinders wil probeer hê nie. Sy wou nie weer deur die proses gegaan het nie. Sy het egter wel weer swanger geraak, maar net nadat sy daarvan uitgevind het, het sy 'n miskraam gehad op 15 Mei 2013. Kort daarna was sy weer swanger, heeltemaal onbepland. Op 9 Junie 2013 het sy verneem dat sy weer swanger is. Ten spyte van die vreugde van die nuwe (en op die ou einde suksesvolle) swangerskap het Nicola in die onderhoud gesê dat sy nie glo sy ooit sal ophou hartseer wees nie. Sy moes net leer hoe om met die blywende verdriet om te gaan, 'want 'n mens sal nooit jou kind kan vergeet nie'. Dit is vir haar baie hartseer dat haar een kind hier is en haar ander kind nie. Dit was vir haar belangrik om afskeid te neem op die een of ander manier, soos om 'n diens vir die oorlede kind te hou, want andersins sou dit voel asof die hele ervaring waardeur sy is en die kind wat sy gehad het, ontken word.

Die ervaring was vir haar baie moeilik. Haar man kon nie haar tranes hanteer nie. In daardie tyd was hulle rolle omgeruil – waar Carel altyd die emosioneel sterker en meer stabiele eggenoot was, moes Nicola nou daardie rol vervul. Die heel moeilikste vir haar was toe hulle weer tuis kom en sy Abrie se klere en ander bababehoeftes moes wegpak. Aan die begin het sy en haar man baie argumenteer. Sy wou daarvoor praat en hy wou nie. Sy kon nie verstaan waarom hy nie wou praat nie. Later het sy dit aanvaar, die saak nie verder met hom opgeneem nie en eerder met ander mense gaan praat. Sy het verstaan dat, net omdat haar man nie met haar daarvoor kon praat nie, dit nie beteken het dat hy nie ook aan Abrie gedink het en verdriet ervaar het nie. Hy het gesê dat 'n pa eers 'n pa word wanneer hy die kindjie in sy arms kan hou. Hy is nie deur die hele swangerskapservaring nie en hy kon ook nooit werklik 'n band met die kind vorm nie, omdat, toe hy sy baba kon vashou, die kind reeds dood was.

Aan die begin van die rouproses was Nicola bang dat sy die details van die dag sal vergeet. Sy het glad nie gehuil nie. In die kraamsaal is haar babatjie gebore en haar man het by haar gesit en hy het gehuil. Toe die familie kom het hulle ook almal gehuil. Sy het Abrie vir 24 uur by haar gehad voordat die begrafnisondernemers die liggaam kom haal het. Sy wou geen detail van die dag of haar kind miskyk of vergeet nie. Daarom wou sy nie huil nie. Sy wou nie deur 'n waas van tranes kyk en 'n dowwe

beeld van Abrie met haar saamdra vir die res van haar lewe nie. Sy wou elke oomblik inneem. Hulle het foto's geneem en video's gemaak en sy kyk nog gereeld, selfs weekliks, daarna. Na Abrie se dood het Nicola e-posbriewe aan hom begin tik en aan haarself gestuur. Haar motivering daarvoor was: as sy nie onthou nie, wie sal dan? Sy het gevoel dat dit haar as ma se taak was om Abrie te onthou.

### **7.2.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Abrie is veras, maar daar is nie 'n begrafnisdiens vir hom gehou nie. Daar was verskillende moontlikhede vir hoe om afskeid te neem, maar omdat dit veral vir Nicola se man, Carel, te moeilik was om die emosies wat daarmee gepaardgaan, te hanteer, het hulle nooit 'n ritueel van die een of ander aard of selfs 'n familiebyeenkoms beplan nie. Die as is steeds by hulle in die huis op 'n spesiale tafeltjie met foto's en kerse. Nicola voel wel dat 'n afskeid nog vir haar nodig is en sy is wel van plan om iets in die verband te doen.

Die dag van die onderhoud was presies 14 maande na Abrie se geboorte. Die lewe het vir Nicola voortgegaan. Sy het voor haar swangerskap met Abrie reeds 'n gesonde dogtertjie gehad en na Abrie se dood het sy weer swanger geraak. Op 4 Februarie 2014 het sy geboorte geskenk aan 'n gesonde seuntjie, Albert. Die vreugde hiervan het egter nie die pyn van die verlies van haar kind versag nie. Sy wonder steeds oor dinge soos 'of Abrie nou al sou kon loop?' Vir afsluiting (*closure*) is dit vir haar nodig om afskeid te neem, al word so 'n geleentheid slegs bygewoon deur grootouers en vriende of mense wat betrokke was by die swangerskap met Abrie. Ongeveer drie weke voor die onderhoud het Nicola ook haar pa aan die dood afgestaan. 'n Ritueel by sy begrafnis was om ballonne met boodskappe los te laat. Sy het namens Abrie ook 'n ballon losgelaat.

### **7.2.3 Nicola se rituele**

Nicola sou graag die mense wat nog betrokke is by hulle, wat hulle deur die swangerskap ondersteun het, bymekaar wou bring. Sy vind die idee van die ballonne goed. Sy sou graag 'n erediens wou hê wat waargeneem word deur haar predikant. Vir haar was Abrie werklik daar; hy was haar seuntjie. Hy is steeds deel van haar. Sy sou graag jaarliks op sy verjaardag 'n ballon wou opstuur, of 'n gesellige familiebyeenkoms wou hou of selfs 'n tatoeëermerk kry. Sy het behoefte daaraan dat

erkenning gegee word aan die werklikheid van Abrie se kort bestaan op aarde. Sy het hom vasgehou en hy was 'n regte mens. Sy wil net kan sê dat sy 'n seuntjie gehad het en dat hy op 'n spesifieke datum 'n engeltjie geword het'. Haar dogtertjie, Lené (3), ken haar bababoetie Abrie. Sy weet hy 'bly in die sterretjies' en sy praat nog oor hom. Nicola voel baie ernstig daaroor dat die lewe en dood van Abrie nie weggesteek en ontken moet word nie.

Nicola het wel 'n paar rituele. Die komborsie waarin Abrie toegedraai was by die hospitaal het sy gehou, saam met die mussie en gebreide skoentjies wat hy by die hospitaal gekry het. Sy het vir 'n jaar lank elke aand met daardie komborsie in haar arms geslaap. Dit was al wat sy gevoel het sy van hom oorgehad het. As sy hartseer was, verlang het of 'n moeilike dag gehad het, het sy 'n kers vir hom aangesteek.

Met haar pa se afsterwe het Nicola uitgevind dat daar 'n plek is waar 'n mens die as van 'n oorledene kan strooi en 'n gedenksteen laat oprig. Sy sou graag 'n plek wil hê waarheen sy kan gaan as sy verlang of sy met Abrie wil gesels. Sy sou graag 'n boom vir hom wou plant wanneer hulle 'n eie huis koop. Sy sal dan 'n hoekie in die tuin vir Abrie inrig – wat sy noem 'n 'memory garden'.

#### **7.2.4 Die oorsprong van die rituele**

Die idees vir haar herinneringsrituele het sy gevind in haar gesprekke met mense wat deur dieselfde ervaring gegaan het. Sy het op verskeie bronne afgekom, veral op die internet en hoofsaaklik in sosiale media, waaruit sy idees gekry het vir die rituele wat sy uitvoer en nog beplan.

#### **7.2.5 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Die dag van die geboorte was die gesin se pastor daar. Die pastor het reeds 'n jarelange verhouding met hulle gesin en familie gehad. Sy het dit waardevol gevind om met mense te praat wat iets soortgelyks beleef het en volgens haar werklik begrip vir haar ervaring gehad het.

#### **7.2.6 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Nicola het ten tye van die onderhoud steeds behandeling van 'n sielkundige ontvang en was in die proses om haar smart te verwerk. Daar was steeds woede en vrae in

haar gemoed. In die verwerk van 'n verlies, kom mense by die punt waar hulle kan praat van die oorledene met liefde eerder as met hartseer. Herinnering uitgedruk deur rituele het dit vir Nicola makliker gemaak om te kom tot heling en vrede. Sy kon steeds oor Abrie praat en mense van hom vertel. Elke gesprek oor Abrie en wat gebeur het, ervaar sy as terapeuties. Sy meen dat, as 'n mens ophou praat, 'n mens sal begin vergeet en sy sien nie kans om enige iets te vergeet nie.

Vir Nicola was dit aanvaarbaar om hartseer te wees, te huil en soms nie krag te hê om uit die bed uit op te staan nie. Haar filosofie is om net soveel as waarvoor sy krag het, te doen. Om haar kind te onthou en erkenning te gee aan sy bestaan, is vir haar 'n belangrike taak wat sy haarself opgelê het. Sonder herinnering sou sy nie kon voortgaan met die lewe nie.

### **7.2.7 Prosessering van data**

Vanuit Nicola se beskrywing van haar ervaring is dit duidelik dat sy sekere oorweldigende emosies wat kenmerkend van die proses van rou is, ervaar het. In haar verhaal is daar sprake van woede, depressiewe gevoelens en 'n gevoel van traagheid. Nicola vertoon een van die algemene oortuigings oor die proses van rou soos aangebied deur Wortman (1989), naamlik dat dit belangrik is om deur die verlies te werk. Ten tye van die onderhoud het sy nog nie daarby gekom om herstel en aanvaarding vir haarself te kan verbeel nie – 'n volgende stap aangedui deur Wortman. Volgens haar sal die hartseer nooit verdwyn nie, ten spyte van haar twee gesonde, lewende kinders. Sy het klaarblyklik nog nie die gewenste uitkoms van herstel en aanvaarding bereik het nie. Myns insiens hou dit verband met twee spesifieke routake (kyk Klopper 2009) wat sy nog nie voltooi het nie, naamlik om Abrie se nagedagtenis te vier, afskeid te neem en dan toekomsgerig te begin leef. Die uitvoer van hierdie twee routake word bemoeilik deur die feit dat daar ten tye van die onderhoud nog geen formele begrafnisritueel of –erediens vir Abrie plaasgevind het nie. Dit is waarskynlik te wyte aan haar man se reaksie op hulle seun se sterfte en sy gevoel dat hy nooit werklik Abrie se pa kon wees soos wat Nicola sy ma is nie. Nicola se verhouding met hulle pastor en ook die sielkundige behandeling wat sy ontvang sal waarskynlik met tyd tot die gewenste uitkoms kan lei, maar sy sal die herstelproses dan intensioneel moet aanpak. Dat sy die gewenste uitkoms bereik, is belangrik vir haarself en haar gesin. Die nuwe baba, Albert, mag nie as surrogaat vir

Abrie dien nie. Dit sal psigies ongesond wees en tot Albert se nadeel wees. Ek voorsien dat Nicola wel mettertyd die gewenste uitkoms sal bereik, want sy het 'n behoefte aan singewing en Abrie is steeds deel van die familie se verhaal. Die rede waarom daar nog geen begrafniserediens of ritueel tot Abrie se nagedagtenis was nie, is hoofsaaklik haar man se reaksie op sy ervaring van die smart wat met die dood van 'n kind gepaardgaan. Dit is belangrik dat daar binnekort formeel afskeid geneem moet word sodat Nicola nie in 'n vorm van gekompliseerde rou beland nie. Die gewenste uitkoms is wel nie tydgebonde nie, omdat elke individu die proses van rou op sy of haar eie tyd en manier beleef, maar dit is noodsaaklik dat die gesin saam afskeid neem van Abrie, sodat Albert sy eie plek kan volstaan en nie as substituut hoef te dien vir sy oorlede broer nie.

Ten opsigte van ritueel, het Nicola wel die e-posse geskryf en vir haarself gestuur, met die komborsie van Abrie geslaap en die kerse aangesteek vir Abrie. Verder was daar egter nie veel van doelgerigte en kommunale gedagtenisviering nie. Die feit dat sy met mense praat en haar verhaal vertel. Sy het ook sonder enige aarseling ingestem om hierdie onderhoud toe te staan en het ook op 'n nasionale televisieprogram (Fokus) haar verhaal vertel. Na my mening het sy die vertel van hierdie verhaal geritualiseer: sy wil die verhaal vertel. Anders as in van die ander onderhoude wat ek gevoer het, verloop Nicola se narratiewe kronologies en spring haar gedagtes nie rond tussen verskillende oomblikke in die verhaal nie. Dit dui daarop dat sy haar ervaring reeds in 'n groot mate georden het. Die oor en oor vertel het haar waarskynlik gehelp om dit te bereik.

Haar behoefte aan rituele handeling soos die plant van 'n *memory garden*, 'n formele afskeid en om die verhaal te vertel spruit voort uit 'n diep behoefte om te onthou en erkenning te gee aan Abrie se bestaan en dat hy haar en Carel se seuntjie was, dat hulle inderdaad drie kinders gehad het. Twee eienskappe van haar optrede, naamlik die *herhaling* van die verhaal en die *simboliese waarde* wat sy daaraan heg, bring die vertel van die verhaal in die kader van ritueel. Sy sien haar taak as: sy is Abrie se ma, dit is haar werk om te sorg dat hy onthou word. Dit is noodsaaklik dat sy die routaak van afskeidneem en 'n nuwe toekomsverhaal bou, sal voltooi, dat sy haar gesin, familie en vriende bymekaar sal bring ter wille van die

gedagtenisviering van Abrie se lewe en dat sy nie sal vasval in hierdie fase van die proses van rou, omdat sy voel sy die vaandel vir Abrie alleen moet dra nie.

### **7.3 Monique Marais: Motorongeluk (Suster)**

#### **7.3.1 Die verhaal van verlies**

Monique se suster, Michelle, is in 'n motorongeluk oorlede nadat 'n dronkbestuurder op 14 Augustus 2008 van agteraf in haar en haar vriend, Marc, vasgery het. Hulle hele gesin het 'n vertoning by Monte Casino in Roodepoort, Johannesburg, (baie naby aan hulle huis in Krugersdorp, ook in Johannesburg, Gauteng), bygewoon. Hulle het in drie verskillende voertuie huis toe gery: Michelle en haar vriend was saam in sy motor, Monique was saam met haar ma en ouma en haar pa het alleen gery. Michelle en haar vriend het heel agter in 'n verkeersknoop beland. 'n Dronkbestuurder het 'n botsing veroorsaak wat die verkeer tot stilstand gebring het. Marc, Michelle se vriend, herroep hoe hy in die truspieëltjie gesien het hoe die motor van agteraf op hulle afgejaag gekom het. Marc se motor het met die trefslag gedraai en die slag was aan Michelle se kant. Daarna het die motor aan die brand geslaan. Monique-hulle het by die ongelukstoneel verbygery sonder om te beseef dat dit Michelle-hulle is. Hulle het nog almal probeer om Michelle te bel om uit te vind waar in die ry van motors sy haar bevind het.

Die verkeer het tot algehele stilstand gekom en almal het uiteindelik hulle motors afgesluit terwyl hulle staan en wag. Die motor waarin Monique was, was vasgevang tussen twee ongelukstonele. Monique se pa het na die agterste ongelukstoneel geloop terwyl Monique by haar ouma gebly het. Meteens kom haar pa teruggehardloop en skree dat Michelle in die agterste ongeluk was. Sonder om te aarsel het hulle almal na die toneel toe gehardloop. Monique het dadelik die slegste verwag. Toe hulle die toneel bereik, is Michelle reeds deur die paramedici uit die motor gehaal. Sy het net haar denimbroek en onderklere aangehad, omdat haar baadjie en trui aan die motorsitplek vasgesmelt het as gevolg van die brand. Dit het in die middel van Augustus gebeur en dit was nog baie koud.



Marc het sy bewussyn met die slag verloor. Toe hy bykom, het hy besef dat die motor aan die brand is. Hy het oorgeleun en Michelle se sitplekgordel losgemaak en haar probeer wakker maak, maar sy het nie gereageer nie. Hy het begin skree om hulp om haar uit die kar te kry, maar haar deur kon nie oopgemaak word nie. Van die paramedici wat reeds by die eerste ongelukstoneel teenwoordig was, het nadergekom, die passasiersvenster gebreek en Michelle daardeur uitgehaal. Hoewel hulle vinnig op die toneel verskyn het, kon die paramedici haar nie weer bykry of kry om asem te haal nie.

Monique se ouma het baie onsteld geraak toe sy Michelle daar in die koue op die gras sien lê het. Monique se ma het aan Michelle se hand gevat. Eers wou die noodhulpbeampte haar keer, maar uiteindelik het hy dit toegelaat. Michelle het geen wonde aan die voorkant van haar liggaam gehad nie, maar hulle kon sien hoe die bloed in 'n poel onder haar kop begin vorm het.

Michelle se liggaam is bedek en haar familie moes wag vir die polisie om 'n verklaring af te lê. Ondertussen het die dronkbestuurder wat die ongeluk veroorsaak het, 'n gesprek probeer voer met Monique. Sy het op die tydstip nie besef wie hy was nie. Marc is met die ambulans hospitaal toe. Michelle en Monique se pa het saam met die ambulans gegaan sodat hy nie alleen sou wees nie.

Almal was geskok. Hulle het eers teen 2uur daardie oggend tuis gekom. Marc se ribbes het van sy ruggraat los gebreek, maar daar was geen interne bloeding nie. 'n Paar dae het die medici agtergekom dat sy milt geskeur het. Marc het weer heeltemal herstel. Michelle en Marc was 7 jaar in 'n verhouding en hulle het beplan om te trou – hy het die aand van die ongeluk 'n prentjie van die ring wat hy wou laat maak in sy beursie gehad. Voor die eerste herdenking van Michelle se dood het hy reeds iemand anders ontmoet en haar familie meegedeel dat hy nie kans sien om deel te wees van hulle rouproses nie. Hy het gemeen dat hy moes aanbeweeg met sy lewe.

Michelle was 24 toe sy oorlede is. Sy het 'n skoonheidssalon besit wat pas afbetaal was en eindelijk 'n wins begin toon het. Haar familie moes die volgende dag al haar afspraak kanselleer. Om by die salon te kom, moes hulle weer by die ongelukstoneel



verby ry. Die pad was steeds met haar bloed bevlek. In dieselfde winkelsentrum as Michelle se salon was ook die spreekkamer van 'n dokter met wie sy bevriend was. Hulle het beplan om saam te werk en beide praktyke uit te brei deur Botox-behandelings te voorsien. Die dokter se ontvangspersone het aangebied om die kennisgewing van Michelle se kliënte oor te neem.

Daarna is haar familie na die Forensiese Patologie Laboratorium oftewel die staatslykshuis om haar liggaam te gaan uitken. By die FPL was daar mense, van Michelle se kliënte, wat hulle daar ingewag het om hulle te ondersteun. Monique vertel dat, toe hulle haar suster moes uitken, Michelle eintlik baie mooi gelyk het, behalwe vir bloed aan haar oor en haar een oog wat nie heeltemaal toe was nie. Nadat hulle haar uitgeken het, het die klerk verneem waarheen die liggaam gestuur moes word. Dit is tóé dat hulle besef het dat hulle nog nie eens daaraan gedink het om 'n begrafnisondernemer te kry nie. In die waas van die skoktoestand waarin hulle hulle bevind het, het hulle maar die ondernemer wie se advertensie teen die muur geplak was, geskakel en dié het later Michelle se liggaam kom haal.

Die huis was besonder deurmekaar, aangesien hulle pas begin het met aanbouings en daar was die hele tyd bouers en konstruksiewerkers wat daar deurbeweeg het. Haar pa het die voorman gevra om hulle 'n week te gee voor hulle sou terugkom om verder te bou. Tuisgekom van die FPL af, het mense begin instroom met die bedoeling om hulle te ondersteun, maar daar was so baie dat dit hulle eerder uitgeput het. Daar was die hele dag mense wat blomme gebring het en hulle wou kom ondersteun en ook wou weet wat gebeur het. Dus was hulle genoodsaak om die storie keer op keer oor te vertel. Haar pa se jongste broer en sy vrou het gekom om te help. Hulle het beheer geneem oor die situasie en die gaste versorg.

Die hele week was deurmekaar. Die mense aanhou kom. Michelle was baie betrokke by die kerk en het 'n groot kliëntebasis gehad; mense was lief vir haar. Monique het in 'n stadium 80 ruikers getel. Sy kon die reuk van die blomme nie meer verduur nie en het haar ouers gevra of hulle dit kan verwyder. Vir ongeveer 'n jaar na Michelle se sterfte was daar nooit weer blomme in die huis nie.

Hulle het met die aankoop van Michelle se graf, nog 3 grafte gekoop. Michelle se graf is diep genoeg vir twee persone. Monique sal, wanneer die tyd kom, bo-op Michelle begrawe word en hulle ouers reg langs hulle. Monique is die ouer suster, steeds enkellopend en woon by haar ouers. Monique meen dat as sy wel 'n huweliksmaat vind, sy as by haar en Michelle se graf gestrooi kan word of dit saam met haar begrawe kan word, afhangend wie eerste sterf.

Monique vertel dat die gebeure vir haar so onwerklik was: die een oomblik was hulle nog by die vertoning van Riverdance, waar Michelle in die hysbak die dansery nageboots het en die volgende oomblik was sy dood. Omdat die dood onverwags gekom het, het hulle nooit werklik gegroet nie. As familie het hulle baie gereis en het die familie-tradisie gehad om, nadat die reisigers deur die hekke by die lughawe gegaan het, hulle elke kort-kort omdraai om vir die agterblywendes te waai totdat hulle mekaar nie meer kon sien nie. Michelle het dit daardie aand in die parkeerterrein ook gedoen – 'n afskeidsritueel wat gewoonlik slegs by die lughawe uitgevoer is.

### **7.3.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

By die begrafniserediens was daar meer as 400 mense en daar was nie voldoende sitplek vir almal nie. Die begrafnis was om 11h00 en die Monique en haar familie het eers om 16h00 huis toe gegaan. Monique wou nie vroeg by die erediens aangekom het nie, aangesien sy nie deur mense oorval wou word nie. Voor die diens kon die naaste familie nog by die oop kis by die ondernemers gaan afskeid neem. Monique is bly dat sy gegaan het om te gaan kyk en te groet.

'n Groot aantal van Michelle se vriende en vriendinne, asook baie van haar kliënte, was by die begrafnisdiens. Toe die kis sak, het 'n vriendin skielik in die stilte spontaan begin om *Amazing Grace* te sing.

### **7.3.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Monique het deur die loop van die reëlings van die begrafniserediens besef dat die begrafnis nie vir die oorledene was nie, maar die oorlewendes. Dit was hulle geleentheid om afskeid te neem. Daarom het hulle (onwetend) baie simboliek gebruik en klein rituele deel gemaak van die begrafniserediens. Michelle se

gunsteling kleur was pienk. Byna almal by die begrafnis het pienk gedra, selfs die mans. Michelle het 'n besondere voorliefde vir strelitzia blomme gehad en wou dit by haar huweliksbevestiging hê. Voordat die kis gesak het, het Monique, haar ma en haar pa het elkeen 'n strelitzia op die kis neergelê. Hulle het duiwe vrygelaat toe die kis sak. Monique het gehou van die simboliek van die duiwe wat vrygelaat is. Vir haar het dit gedui op nuwe lewe – wel 'n nuwe lewe sonder Michelle, maar ook 'n nuwe lewe vir Michelle. Ook die sing van *Amazing Grace* het vir haar hierdie betekenis gedra.

#### **7.3.4 Monique se rituele**

In 2009 het Monique besluit dat dit tyd geword het om Michelle se kamer leeg te maak. Die ouers het ingestem. Die klere en skoene het hulle vir familie, vriendinne of kliënte wat graag wou hê, gegee. Die res het hulle aan die welsyn geskenk. Hulle het besluit om die kamer te omskep in 'n gastekamer en het dit versier in een van Michelle se gunsteling kleure. Tog verwys Monique steeds na die gastekamer as 'Michelle se kamer'. Die huis is vol van 'n menigte foto's van Michelle wat teen die mure van die huis, vanaf babatyd tot volwassene. Monique voel dat, hoewel Michelle nooit gesien het dat die bouwerk voltooi is nie, is sy tog daar in die huis teenwoordig.

Monique self het nie veel van ritueel gebruik gemaak nie, maar saam met haar ouers het hulle as gesin, het 'n hele paar rituele. Elke jaar herdenk hulle beide die dag van Michelle se afsterwe, asook haar verjaarsdag. Op haar verjaarsdag, 31 Mei, eet hulle saam, hetsy 'n spesiale ontbyt, middag- of aandete. Almal is dan teenwoordig, want Michelle se lewe word gevier. Die eerste jaar na haar afsterwe, wat haar 25ste verjaarsdag sou gewees het, het hulle na die graf gegaan. Dit was vir hulle besonder moeilik en hulle wou eerder die dag vier as om te rou. Op die eerste herdenking van haar afsterwe het hulle die granietkopstuk op die graf laat oprig. Hulle wou graag 'n strelitzia op die kopstuk graveer, maar dit kon toe nie gebeur nie. Monique besoek nie meer die graf nie. Haar ma doen dit nog wel.

Op Michelle se verjaarsdag en die herdenking van haar dood probeer Monique om altyd pienk te dra. Interessant genoeg het sy ook pienk aangetrek vir die navorsingsonderhoud. Toe ek daarna vra, antwoord sy dat sy nie eens besef het dat

sy dit gedoen het nie. Tog het sy onbewustelik haar sussie se gunsteling kleur aangetrek om haar storie te vertel.

Monique plaas ook elke jaar op Michelle se verjaarsdag en sterwensdag 'n foto van hulle twee saam op Facebook en het die vorige jaar gevra dat mense hulle gunsteling herinneringe aan Michelle moet deel; Monique het dit as besonder ondersteunend ervaar op daardie oomblik.

Vir Monique is gesprekke oor haar sussie ook soos ritueel, alhoewel sy dit as 'n besonder private aangeleentheid beskou. Sy sal nie met enige persoon daarvoor praat nie. Sy het wel 'n vriendin wie se suster ook in 'n motorongeluk oorlede is binne 'n paar maande na Michelle se dood, met wie sy gereeld praat. Hulle vriendskap het gegroei op grond van hierdie saak wat hulle gemeen het.

### **7.3.5 Die oorsprong van die rituele**

Die rituele wat hulle uitvoer, is nie deur enige iemand aan hulle voorgestel of voorgeskryf nie. Dit is vir hulle as gesin 'n natuurlike reaksie op 'n behoefte wat hulle ervaar het om Michelle se nagedagtenis te laat bly voortleef.

### **7.3.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Die pastoor van die gemeente waaraan hulle behoort, het die begrafnisdiens gelei en ander pastore het ook deelgeneem aan die diens. Die pastoor wat die diens gelei het, het Michelle baie goed geken. Omdat hy haar persoonlik geken het, kon hy die boodskap baie persoonlik maak.

Daar was van Monique se kollega's, selfs mense wat nie haar suster geken het nie, wat gesê het hulle het vir haar gekom. Sy het dit op die dag nie verstaan nie, maar later het dit vir haar baie beteken. Monique het 'n Joodse vriendin wat ook vir haar kort na Michelle se afsterwe 'n kers gebring het. Sy het verduidelik dat sy die Joodse rouSMART gebruik van *sitting shiva* gevolg het vir Monique se suster, selfs al is sy nie deel van die naaste familie nie. Die gebruik behels dat die familie van die afgestorwene sewe dae lank rou. Die Joodse vriendin het dit op haar eie uitgevoer namens en saam met die familie. Monique het dit as 'n besondere ondersteuning beleef.

Hoewel sy nie bewustelike gemeen het dat sy kwaad is vir God nie, het Monique opgehou om kerkdienste by te woon. Sy beskryf dit eerder as 'n gevoel van onverskilligheid: sy bid elke dag vir haar familie se veiligheid, veral op die paaie en dit het duidelik nie gehelp nie. Sy het gevoel God het nie geluister nie. Sy het een maal per week na die pastoor toe gegaan vir informele gesprekke. Die gesin het meer as een pastor besoek vir berading. Hulle eie pastor was self in die proses van rou omdat die dood van Michelle vir hom ook 'n persoonlike verlies was. Daarom het hulle iemand anders wat 'n buitestaander was, genader vir berading. In 2011 het Monique en haar ouers 'n kamp vir mense in die proses van rou bygewoon. Hoewel dit vir haar spesifieke voordeel ingehou het, was sy die enigste persoon daar wat 'n broer of suster aan die dood afgestaan het. Die Saterdag van die kamp was daar 'n gedenkdienste en daarin het Monique 'n mate van genesing ervaar.

### **7.3.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Monique meen dat sy moeilik sou oorleef as sy nie kon onthou en daardie herinnering deur die rituele wat sy uitgevoer het, kon konkretiseer nie. Sy voel nie dat dit moontlik sou wees om voort te gaan met die lewe en te vergeet van Michelle nie. Dit was vir haar noodsaaklik om die belangrike dae te vier en saam met die familie wat 'n band met haar suster gehad het, deur te bring.

### **7.3.8 Prosessering van data**

Hoewel dit op die oog af lyk asof Monique die proses van rou suksesvol deurgewerk en die roufase afgehandel en die gewenste uitkoms bereik het is die werk nie diepgaande genoeg gedoen nie. In die maande na Michelle se sterfte het Monique haarself begin onttrek van die samelewing. Hierdie simptome wat tipies is van die vroeë stadia van rou, het te lank voortgeduur. Sy het dag na dag werk toe gegaan, huistoe gekom, gehuil en gaan slaap. Teen November 2009 het Monique 'n totale ineenstorting gehad. Dit het haar nie net op 'n psigiese vlak nie, maar ook fisies geaffekteer. Haar skildklier was onaktief, haar liggaam het opgehou om progesteron en estrogeen te produseer en haar adrenalienvlakke was te hoog. Die normale telling vir adrenalien (of kortisol wat bekend staan as die 'streshormoon') is 6-23 mikrogram per deciliter (mkg/dL), die telling wanneer 'n persoon in 'veg of vlug' modus is, is 90-150mkg/dL. Monique se telling was hoër as 900mkg/dL. In die mees

onlangse toetse was haar uitslae ten opsigte van hierdie telling steeds baie hoog – hoër as 300mg/dL – dus verkeer sy steeds in 'n toestand van 'hoë nood'.

Hoewel dit voorkom asof sy op die regte manier deur die rouproses beweeg het, berading ontvang het, sielkundige behandeling ontvang het en al die routake verrig het, ervaar sy tog gekompliseerde rou, naamlik om vir 'n lang tydperk in 'n toestand van hoë nood te verkeer. Sy meen dat, wat hiertoe bygedra het, die wyse is waarop haar ouers die rouproses hanteer het en die feit dat daar verwydering tussen haar ouers gekom het omdat hulle opgehou het om met mekaar te kommunikeer. Die konstante ervaring van hoë nood is veroorsaak deur die vrees dat sy dalk haar ouers ook nog kon verloor.

Na my mening is dit verder moontlik dat die feit dat haar suster se afsterwe so geweldig en grusaam was en dat Monique daar teenwoordig was, die trauma wat sy beleef het, vergroot het. Hoewel sy sê dat om oor haar suster te praat vir haar soos 'n ritueel is, bly sy baie privaat oor haar pyn. Sy het wel hierdie tipe gesprekke geritualiseer, want die doel daarvan was om Michelle se gedagtenis te vier. Dit het vir haar simboliese waarde gehad en was herhalend. Sy het egter slegs met 'n uitgesoekte groep mense gepraat.

Hoewel dit gelyk het asof Monique die routake afgehandel het, het sy waarskynlik die laaste routaak soos benoem deur Klopper (2009), naamlik om afskeid te neem en toekomsgerig te leef, net gedeeltelik voltooi. Sy het afskeid geneem van haar suster op die dag dat sy begrawe is, maar die rigiditeit ten opsigte van die viering van Michelle se verjaarsdag en sterfteherdenking – dat almal se teenwoordigheid *verplig* is, dui op onafgehandelde afskeid. Monique kon nog nie begin om toekomsgerig leef nie, want sy is te bang dat sy sal vergeet en om te vergeet sou onvergeeflik wees. Daar is baie foto's van haar en Michelle in die huis en haar suster is steeds deel van die gesinsnarratief, maar daardie verhaal is nog nie suksesvol oorgeskryf in 'n nuwe en hoopvolle toekomsverhaal nie. Die enigste toekoms waarvoor daar beplan is, is vir die gesin om bymekaar begrawe te word. Die toekoms is dus gerig op die dood eerder as op die lewe.

Dit mag ook wees dat Monique haarself verwyrt daarvoor dat sy by haar suster se ongeluk verbygery het sonder om die motor te herken. Sy kan moontlik 'n mate van *survivor guilt* ervaar – 'hoekom sy en nie eerder ek nie?' 'n Aanduiding hiervan kan miskien gevind word in die feit dat sy steeds by haar ouers woon, ten spyte van 'n suksesvolle en lonende loopbaan. Monique is steeds onder mediese behandeling vir die ineenstorting wat sy in 2009 ervaar het en ek meen dat, totdat sy nie 'n toekomsverhaal kan verbeel en verbeeld, waar die fokus is op wat goed sal wees vir haar, eerder as 'n lewe wat draai om die herinnering aan haar oorlede suster nie, sy nie werklik verligting sal ervaar en die gewenste uitkoms van die rouproses sal kan bereik nie.

Dit is ook moontlik dat, ten spyte van rituele wat helend sou kon inwerk op haar gemoedstoestand, 'n gebrek aan geestelike leiding en begeleiding 'n mede-oorsaak kan wees van hoekom daar nie 'n meer effektiewe uitkoms is nie.

## **7.4 Anton en Marie van Greunen: 'n Vierwielmotorfietsongeluk (Kind)**

Anton en Marie van Greunen het hulle seun, Johan, op die ouderdom van 11 verloor as gevolg van 'n vierwielmotorfietsongeluk op 'n wildsplaas naby Nelspruit in Mpumalanga, waar hulle woon. Onderhoude is apart met elkeen gevoer en word apart weergegee. Die rede hiervoor sal duidelik raak soos wat die verhaal ontvou – in die rouproses het hulle van mekaar geïsoleerd geraak.

### **7.4.1 Anton van Greunen**

#### **7.4.1.1 Die verhaal van verlies**

Anton van Greunen (52), 'n getroude man en die pa van twee dogters, het sy seun Johan verloor toe hy slegs 11 jaar oud was. Johan het met 'n vierwielmotorfiets in 'n paal vasgejaag. Anton was vroeër 'n onderwyser, maar na Johan se dood het hy opgehou skoolhou en was ten tye van die onderhoud die werknemer van 'n ingenieursfirma.

Anton en Johan was die dag saam op 'n jagplaas – Johan sou dié dag sy eerste rooibok gaan skiet het. Die plaas behoort aan die ouers van kinders vir wie Anton skoolgehou het en terwyl hulle gewag het vir die professionele jagter om op te daag, het hulle almal saam op die vierwielmotorfietse rondgery. Die kinders het in 'n stadium alleen met die pad af gery. Skielik het een van die ander kinders teruggejaag gekom en vertel dat Johan seergekry het. Anton en die seun het met 'n motor gejaag na waar Johan was. Hulle het hom langs die pad gekry en dadelik met hom ingejaag dorp toe, na die privaathospitaal. By die hospitaal is Johan onder verdowing geplaas. Die dokter het berig dat hy ernstig beseer is en oorgeplaas sal moet word na 'n hospitaal met beter fasiliteite. Oorspronklik wou hulle die seun met 'n helikopter vervoer, maar daar het groot veldbrande gewoed in die omgewing en die al die helikopters wat naby genoeg was, was besig met brandbestryding. Johan is dus onder verdowing per ambulans na die Unitas Hospitaal in Centurion, Pretoria toe geneem – dit is 'n reis van ten minste 3 ure per pad. Anton het saam met sy seun in die ambulans gery terwyl een van sy kollega's en Anton se vrou agterna gery het. Met hulle aankoms by die hospitaal was daar reeds baie van hulle familielede wat daar opgedaag het ter ondersteuning.

Die ongeluk het die Saterdagoggend gebeur, die daaropvolgende Donderdag het die dokter gevra of Anton en sy vrou die masjiene wil afsit. Johan het nooit weer bygekome uit die koma nie. Daar was geen geleentheid om hom te groet nie. Hy het nooit sy eerste rooibok geskiet nie.

#### **7.4.1.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Die begrafnis is in Nelspruit gehou. Anton berig dat hy nie die besonderhede van die dag kan onthou nie. Hy onthou wie die diens gelei het en kan onthou hoe die lykswa en sekere ander dinge gelyk het, maar die res is vaag.

#### **7.4.1.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Daar is nie tydens die begrafnisdienste van enige besondere rituele gebruik gemaak nie.



#### **7.4.1.4 Anton se rituele**

Kort na die begrafnis het die familie dikwels na die graf toe gegaan, maar die begrafplaas is verval en daarom het hulle opgehou om te gaan. Anton het 'n gedenksteen by sy kerk laat opsit en besoek dit eerder. Hulle gaan wel om met Johan se verjaarsdag blomme op sy graf plaas.

Anton wou ook nie meedoen met die wegpak van sy seun se besittings nie en sy vrou het dit alleen behartig. Sy het ook nog foto's van Johan in haar kantoor, maar sedert daardie dag het Anton nog nooit weer na 'n foto van sy seun gekyk nie. Voor die ongeluk het Anton gehou van fotografie, maar sedertdien het hy heeltemal opgehou daarmee. Daar is nooit weer 'n gesinsfoto geneem nie.

#### **7.4.1.5 Die oorsprong van die rituele**

Omdat Anton, benewens die kulturele gebruik om blomme op die graf te sit op die oorledene se verjaarsdag, geen verdere rituele bedink en uitgevoer het nie, is onder hierdie afdeling geen data beskikbaar nie. Die gebrek aan rituele is egter wel tiperend en kan verder geïnterpreteer word. Anton bedryf eerder wat 'n mens sou kon noem 'anti-rituele'. Hy het rituele om te probeer vergeet en ontken. Die verwyder van Johan se foto's uit die huis, dat hy nooit weer aan sy kameratoerusting geraak het nie en dat daar nie weer 'n foto van sy gesin geneem is nie, is simboliese handeling wat swaar gelaai is met betekenis en inhoud. Dit is nie dat hy wil ontken dat Johan oorlede is nie, maar dit is eerder asof hy wou vergeet dat hy ooit 'n seun gehad het, sodat hy die pyn van verlies kan ontsnap. Ek het eers na 'n lang tydperk van werk in die gemeente verneem dat Anton 'n seun gehad het wat dood is – en dit het ek nie by hom self gehoor nie. Dus is Anton se rituele behulpsaam in sy poging tot ontkenning en vergeet. Hy wil nie weer 'n foto van sy gesin neem nie, want die gesin sal nooit weer vir hom volledig wees nie. Hy stry hard teen herinnering.

#### **7.4.1.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Spesiale dae, soos Kersfees, is wel vir Anton besonder moeilik, juis omdat Johan so opgewonde was daarvoor. Sommige dae is vir hom moeiliker gaan as ander, veral wanneer iets kleins hom herinner aan sy seun. Hy meen dat hy nie met sy vrou of dogters daarvoor praat nie, aangesien hulle dieselfde pyn ervaar en om te praat daarvoor dit vir almal sal vererger. Hy voel ook nie gemaklik daarmee om met sy

vriende te praat daaroor nie, aangesien hulle nie werklik sal verstaan nie: elke mens se ervaring is uniek.

Anton vertel dat, 4 jaar voor Johan se dood, sy pa en 2 jaar later sy swaer oorlede is. Hy meen dat daardie sterftes min effek op hom gehad het. Die dood van sy seun is die verlies werklik seermaak. In die tyd na sy seun se dood, het Anton 'n sielkundige besoek, maar net vir twee sessies. Sy vrou, daarenteen, het van meer sessies by die sielkundige gebaat. Sy het 'n behoefte gehad daaraan, maar Anton het nie gevoel dat hy enige waarde daaruit geput het nie.

Anton worstel met God oor Johan se dood. Nóg die sielkundige, nóg die predikant kan werklik vir hom die antwoorde gee waarna hy soek. Niemand kan namens God praat en vir hom verduidelik waarom God sy kind van hom weggevat het nie. Hy worstel met God en wonder dikwels oor die 'liefdevolle God' wat Christene verkondig. Hoe kon 'n God van liefde so iets laat gebeur? Sy seun, wat alles gehad het en in 'n gelukkige huis grootgeword het, is net weg. Daarteenoor kom die kind wat hulle in die proses is om aan te neem, uit ellendige omstandighede. Die kind het nooit 'n pa geken nie en sy ma is onlangs oorlede. Die vraag wat Anton homself dan ook afvra, is 'waarom leef daardie kind wat niks het nie, maar Johan is oorlede?'

Hy wonder ook oor die wil van God. Hy kan hom nie indink dat Johan se dood die 'wil van God' kan wees nie; nie as God die God van liefde is nie. Hy wonder ook waarom God vir hom 'n seun sou gee om lief te hê, maar dan op 11-jarige ouderdom weggeneem het. Weer eens is daar niemand wat hom werklik antwoorde kan gee op hierdie vrae nie en hy vind dat, wanneer hy verdriet ervaar, hy hom liever onttrek van mense die verdriet verdryf deur kwaad te word.

Anton beskryf sy gevoel na sy seun se dood as: soos iemand wat in 'n dam gegooi is. Die dam van sy smart is so groot dat hy nie 'n wal kan sien nie. Om hom is sy vriende en familie in bootjies. Hy self mag nie in een van daardie bootjies klim om verligting te ervaar nie, maar hy mag soms vir so 'n wyle aan iemand se bootjie hang om te rus en met iemand te praat voordat hy weer alleen verder swem. Na jare van swem in hierdie dam het hy fiks geword en die bootjies is nie meer so belangrik nie. Inteendeel, hoewel die bootjies aan die begin belangrik was om te verhinder dat hy

verdrink, voel hy dat hy nie die reg het om ander mense se bootjies – die metafoor vir hulle eie lewens en gesinne – binne te dring en te versteur nie. Hy mag nie met sy pyn ander se lewens versteur nie. Al wat hy kan doen is om soms by sy vriende bietjie ondersteuning te kry.

Sy worstelstryd met God het hom uiteindelik tot die besef gebring dat God alle mense geskep het, soos Psalm 8 dit stel: nie veel minder as 'n hemelwese nie. Maar God het aan elkeen 'n vrye keuse gegee en hoewel God almal wys wat is die pad wat hulle moet loop, neem God nie verantwoordelikheid daarvoor as mense van die pad af wegdwaal nie. As 'n mens wel op die pad bly wat God aanwys, sal dit goed gaan. Juis dít is vir hom moeilik om te aanvaar: daar kan geen blaam toegeken word nie. Johan het verkeerd gery die dag wat hy verongeluk het. Dit is niemand se skuld nie: daar was nie eens 'n dronkbestuurder wat die ongeluk veroorsaak het, wat geblameer kan word nie. As iemand anders die ongeluk veroorsaak het omdat hy onverskillig was, kon daar nog skuld toegeken word. Nou is daar egter niemand om te blameer nie en dit laat hom verlore voel.

Dit is wel vir Anton 'n troos om te weet dat hy nie die enigste persoon is wat al ooit 'n kind verloor het nie. Voor hom het ouers kinders verloor en na hom sal ander ook kinders verloor. Uiteindelik gaan almal ook dood, selfs die ouers wat agter gebly het. Nadat almal gesterf het, sal ouers en kinders herenig word. Die kinders het net eerste weggegaan. Hy het net nooit gedink dat so 'n verskriklike pyn oor sy pad sou kom nie. Een warm somersdag het sy hele wêreld verander. Al troos wat oorbly, is die wete dat hy nog sy vrou en dogters het.

Anton praat ook oor die seun wat hulle wil aanneem. Ten spyte van wat ander vir hom sê, verduidelik hy dat hy nie probeer om Johan te vervang nie. Hierdie seuntjie mag dalk ook 11 jaar oud wees, so oud soos Johan was toe hy oorlede is, maar hy sal nooit Johan kan vervang nie. Hy weet dit. Al wat hy en sy gesin nou kan doen is om die lewe vir 'n ander kind makliker te maak.

Uiteindelik wonder hy ook oor die ewigheid. Hoe lank is die ewigheid en gaan hy sy seun herken? Sal hy hom kan sien en kan vashou en weer met hom praat?

#### **7.4.1.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Anton aanvaar dat daar dalk rituele mag wees wat hom sou kon help, maar hy sal eerder sy stryd alleen voer. Die ergste pyn is wel al minder. Hy erken dat, aan die begin, net na Johan se dood, al sy verhoudings moeilik was. Sy huweliksverhouding en gesinsverhoudings, asook sy verhouding met God was moeilik. Mettertyd het die lewe weer meer sin begin maak, maar hy het 'n renons daarin dat mense vir hom probeer sê hulle 'verstaan' of 'weet waardeur hy gaan'. Dit is gewoon nie waar nie. Hulle het geen idee nie, tensy hulle dit werklik al self oorgekom het.

Die rituele van vergeet en ontken wat Anton wel uitvoer, het geen helende waarde vir hom nie en werk die proses van rou en die voltooiing van die routake teë. Dus is die effek daarvan eerder negatief as positief.

#### **7.4.1.8 Prosessering van data**

Anton se verhaal is een van isolasie wat hy self gekies het, ten spyte van hulpbronne soos sy pastor en sielkundiges of selfs ondersteuningsgroepe vir mense wat ook 'n kind verloor het. Anton se rituele van vergeet en ontkenning, anti-rituele, het die teenoorgestelde effek as wat hierdie studie betoog rituele vir mense in die rouproses werd kan wees. Daarvoor moet die rituele opbouend, helend en funksioneel wees. Anton se rituele voldoen nie aan hierdie kriteria nie.

Anton is myns insiens vasgevang in gekompliseerde rou as gevolg van ontkenning (kyk Giblin & Hug 2006:13). As die metafoer van die dam met die bootjies op inaggeneem word, hoor 'n mens aan die beeld wat hy gebruik dat hy glo hy sal vir ewig in daardie smart verkeer. Hy mag nooit weer in 'n bootjie klim nie, dus hy mag nooit die gewenste uitkoms bereik nie – hy mag nooit weer 'n punt bereik waar Johan deel van die gesin se verhaal kan wees en die gesin kan voortgaan en groei sonder sy teenwoordigheid nie. Dit kan wees dat Anton selfverwyt ervaar omdat hy nie daar was toe Johan die ongeluk gemaak het nie. Verder is dit deel van die Afrikaner-kultuur dat mans sterk moet wees te alle tye en in alle omstandighede. Tipies hiervan is hoe Anton sy verdriet bestry met woede.

Gesien deur die lens van die twee modelle van die rouproses waarop hierdie studie steun, naamlik dié van Bowlby (1980) en Klopper (2009), kan verskillende afleidings

gemaak word. Anton bevind homself in 'n toestand van verlamming/verdowing (kyk Bowlby 1980). Hy het wel, volgens Bowlby se model, die wanorde onder beheer gekry en sy lewe herorganiseer, maar dit was ter wille van oorlewing, nie ter wille van die gewenste uitkoms van genesing, herstel en 'n toekomsstrewende nie. Ten opsigte van Klopper (2009) se vyf routate, is dit moeilik om te bepaal waar Anton staan. Hy erken die realiteit van die verlies, maar probeer terselfdertyd sy seun se bestaan verdring uit sy herinnering. Hy beleef wel emosionele pyn – wat hy glo hy elke dag vir die res van sy lewe gaan beleef – maar wanneer die pyn in die vorm van verdriet verskyn, beveg hy dit met woede. Waarskynlik het Anton homself nog nie vergewe daarvoor dat Johan onder sy toesig verongeluk het nie. Hy het homself ook nog nie toegelaat om die volle spektrum van emosies wat met die proses van rou gepaardgaan, te ervaar nie.

Johan se nagedagtenis is in ere gehou met die begrafnis en die kulturele ritueel van blomme op die graf vir sy verjaarsdag. Vir Anton is dit al wat aanvaarbaar is. Dit wil voorkom asof Anton deur sy teenstrydige gevoelens probeer werk, maar sy grootste stryd is met God en hy stel vrae wat waarop geen antwoorde gevind kan word nie. Op hierdie manier beland hy in 'n doodloopstraat. Tog handhaaf hy wel 'n verhouding met God. Dit is 'n groot leemte in die proses van Anton se herstel dat hy geen hulp van buite af wil aanvaar nie. Hy stry sy stryd met God en dra die kruis van sy smart, maar laat niemand toe om te help dra nie, nie eens die lede van sy eie gesin nie. Anton het waarskynlik nooit werklik afskeid geneem nie, omdat hy herinneringe nie genoegsaam kan verduur om hierdie taak te voltooi nie. Sy manier van toekomsgerig te probeer wees, is om met ontkenning en onderdrukking deur die lewe te gaan, verbete te vergeet van wat agter lê en net voort te beur. Hierdie manier sal nie tot die gewenste uitkoms of 'n oplossing lei nie.

Ten tye van die onderhoud was Anton en sy vrou in die proses om 'n seun aan te neem. Hierdie seun is ook 11 jaar oud net soos Johan was, en het ook rooi hare en sproete net soos Johan. Hoewel Anton kognitief begryp dat die seun nooit sy eie kind kan vervang nie, is dit 'n vraag of hy nie onbewustelik en op pigies-emosionele vlak tog soek na 'n plaasvervanger nie. Hy en nie sy vrou nie, was die groot dryfkrag agter die hele idee van die aanneming.

Hierdie onderhoud was die eerste geleentheid sedert Johan se dood dat Anton die verhaal vir iemand 'aan die buitekant' vertel het. Tog het hy geen weerstand gebied nie, maar het geredelik toegestem om dit te doen. Dit wil dus voorkom asof Anton wel 'n behoefte gehad het om te onthou, maar hy leef in 'n wêreld met hierdie verbeelde grense, en dit maak dit moeilik vir hom om sy pyn met iemand te deel. Ek het wel die hoop dat hierdie gesprek miskien wel begin het om 'n proses van genesing te stimuleer en sy denke oor sy rouSMART te verander. Getuienis hiervan is miskien die feit dat Anton kort na hierdie onderhoud teruggekeer het na die onderwys.

## **7.4.2 Marie van Greunen**

### **7.4.2.1 Die verhaal van verlies**

In 2007 het Marie (48) se seun, Johan, verongeluk. Dit was 'n paar dae voor sy twaalfde verjaarsdag. Sy het nog twee dogters, nou 22 en 17 jaar onderskeidelik en sy is 'n laerskoolonderwyser. Vir Marie is dit besonder moeilik wanneer iemand haar vra hoeveel kinders sy het. Sy weet nie hoe om die vraag te beantwoord nie, aangesien sy nie daarvoor kans sien om te verduidelik waar haar derde is kind nie. Daarom antwoord sy liewer dat sy twee kinders het.

### **7.4.2.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Marie kan geen emosies op die dag van Johan se begrafnis onthou nie; sy het gedisorïenteerd gevoel. Dit is 'n tipiese simptoem van die vroeë stadia van rou. Sy onthou wel dele van die dag: sy het opgestaan, aangetrek, kerk toe gegaan, die mense gegroet en huistoe gegaan. Dit is iets wat moes gebeur het en sy het dit gedoen. Marie kan nie onthou waar haar man of dogters was op daardie dag nie. Dit voel vir haar soms asof haar brein net nie gewerk het daardie dag nie. Sy kan nie eens die blomme onthou nie.

Sy kan wel onthou waar sy gestaan het in die kerk; sy kan onthou by watter deur van die kerk sy ingestap het. Sy het nog nooit weer daardie deur gebruik nie. Sy onthou ook die begrafnisbrief, aangesien sy dit self geskryf het. In die onderhoud verwys sy na die 'lykswa' as 'die vervoermiddel'. Sy weet sy wou blou blomme gehad het, maar sy kan nie onthou wat die dag van die diens gebeur het nie – of daar toe blou

blomme was of nie. Sy het soos 'n masjien gevoel. Vir haar was dit asof slegs haar liggaam opgedaag het vir die begrafnis, nie sy self nie. Sy voel ook nie asof die graf werklik Johan s'n is nie. Sy is beslis daarvoor dat al wat haar die dag van Johan se sterfte staande gehou het, God se genade was.

Die moeilikste tyd was later toe die mense weg is en sy met die lewe moes voortgaan. Dit was vir haar verligting toe die begrafnis verby was. Sy benoem die begrafnis as die laaste afskeid van haar seun, maar die begin, nie die einde nie, van haar swaarkry. Marie glo nie aan verassing nie en meen dat dit belangrik is om mense te gaan terugsit in die aarde waaruit hulle gevorm is. Sy meen nie dat die begrafnis 'n belangrike 'n rol speel in die rouproses nie. Sy ervaar dit as struikelblok wat 'n mens moet oorkom. Eers daarna word 'n mens gekonfronteer met die werklikheid van die situasie. Sy kon eers na die begrafnis begin met die proses om haar verdriet te verwerk.

#### **7.4.2.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Volgens Marie is geen besondere rituele uitgevoer tydens die begrafnisdienst nie. Die familie het wel gevra dat die teks Psalm 23 sou wees, want haar seun het besonder baie daarvan gehou. Die liedere wat gekies is, was ook liedere waarvan hy besonder veel gehou het. Hulle het spesifiek die jonger predikant gevra om diens te lei. Daar was 'n foto van Johan op die eenvoudige begrafnisblaadjie. Dit is al.

#### **7.4.2.4 Marie se rituele**

Sy gaan nie dikwels na die begraafplaas nie. Niks wat sy daar sien, is vir haar 'n werklikheid nie. Sy het steeds groot moeite daarmee om die realiteit van haar seun se dood te aanvaar. Die graf maak haar nie emosioneel nie. Sy sê dit maak haar hard. Haar man, daarenteen, raak altyd emosioneel by die graf. Op die grafsteen herken sy die naam en die geboortedatum van haar kind, maar sy voel nie dat dit haar kind is wat daar lê nie. Daar is niks vir haar by die graf nie. Haar man gaan wel van tyd tot tyd en bestee dan redelik baie tyd by die graf.

Daar is nie een enkele foto van haar seun in hulle huis nie. Die tyd na sy dood was so moeilik dat hulle hom nie wou sien nie. Selfs met hulle besoek aan die sielkundige het hulle nie eens na foto's gekyk nie. Sy het wel nog 'n foto van hom in

haar kantoor. In die eerste dae na sy dood het sy met toe oë in die kantoor ingestap sodat sy hom nie hoef te sien nie. Soms kyk sy nou na die foto en wonder waar is hierdie kind. Dit voel asof sy nooit die kind gehad het nie.

Marie het aanvanklik ander mense gestuur om blomme te gaan koop vir die graf. Die dag toe sy dit die eerste keer self kon doen, het dit vir haar gevoel soos 'n mylpaal. Sy het maande lank die kind se kamer vermy maar eens op 'n dag het sy besluit dat sy kans sien om daar in te gaan. Eers toe sy gereed gevoel het, het sy die stap geneem.

Haar dogters wou graag foto's van Johan sien. Hulle het foto's van hom uitgehaal daar sy dit weggepak het. Die dogters het op sy laaste verjaarsdag gaan blomme koop en 'daar' neergesit. Dit is nie iets wat hulle vooraf met hulle ouers bespreek het nie.

Soms as sy 'n behoefte het, kyk sy na die ou foto's. Haar man het nog nooit weer na die foto's gekyk nie. Marie kan nou darem al met haar dogters of met ander mense na hierdie foto's kyk en mense vertel van haar seun.

Daar is 'n paar dinge waarvan Marie hou. Sy verkies om wit blomme by Johan se foto te plaas. Wit simboliseer vir haar reinheid en skoonheid. As sy die blomme by die foto in haar kantoor sit, is dit om te sê: 'Mamma is lief vir jou, ek hoop jy kan sien en weet jou ma het nie vergeet nie'. Dit is vir haar ook belangrik om ander mense boodskappe te stuur of te bel op verjaarsdae of herdenkings van die sterftedag van hulle geliefdes, selfs al is dit net om te sê dat sy ook onthou. Dit is belangrik dat ander mense moet onthou.

#### **7.4.2.5 Die oorsprong van die rituele**

Marie erken dat daar geen ritueel deur die pastor voorgestel is nie. Al die rituele is voorgestel deur vriende wat ook kinders verloor het, of vriende van vriende. Sy voel hulle is arm aan ritueel omdat die kerk arm is aan ritueel. Vir Marie is dit wel belangrik dat rituele nie afgedwing behoort te word of ter wille van ander moet gebeur nie. Dit moet reg wees vir die mense wat rou.



#### **7.4.2.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Marie beskou haar gesin se proses van rou as afwykend van die norm. In hulle huis, reeds meer as 4 jaar later, praat hulle glad nie oor Johan nie en sy dink hulle het as gesin te min saam gerou. Elkeen het eerder probeer om op hulle eie te wees en alleen deur die proses te gaan. Miskien is dit omdat hulle ervaring verskil – dit is nie dieselfde om 'n broer te verloor as om 'n kind te verloor nie. Uiteindelik wou niemand iets doen nie uit vrees om mekaar te ontstel. Ter wille van mekaar onderdruk hulle hulle emosies en dit veroorsaak spanning. Volgens Marie, is daar nou 'n punt bereik waar hulle probeer om as gesin saam te rou en haar seun se gedagtenis te vier sonder om te voel dat hulle oorversigtig moet wees om mekaar nie te ontstel nie. Marie het nou foto's van Johan uit die album gehaal om saam met dié van haar dogters, 4 jaar na sy dood, 'n groot foto *collage* te maak. Sy sal dit eers in haar kantoor hang. Dit is iets waarna haar man nie sal kan kyk nie. Sy is nie kwaad vir hom nie, maar hy maak dit besonder moeilik vir haar. Hieruit blyk dat dit nie die hele gesin is wat nou saam kan rou nie, maar slegs ma en dogters. Dit is nog nie die ideale stand van sake nie.

Marie wou lank nie mense aan huis ontvang nie. Sy was moeg, soms te moeg om asem te haal. Ook hierdie moegheid is 'n tipiese simptoom van rou.

#### **7.4.2.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Marie het nie veel waardering vir ritueel nie, aangesien sy voel dat dit iets is wat ander op haar afdwing. Die foto in haar kantoor is deur iemand anders wie se seun 'n maand later oorlede is, op haar 'afgedwing'. Sy het wel nou gesprekke met die foto. Hulle versorg die graf omdat die munisipaliteit nie sorg nie en dit is vir haar die maklikste om saam met haar oudste dogter te gaan. Sy wil nie haar man sê as sy wil graf toe gaan nie, want sy is bang dit skep 'n negatiewe atmosfeer. Tog het hulle soms gelyktydig die behoefte om te gaan, maar hulle het nie die vrymoedigheid om dit vir mekaar te sê nie.

In 2009 het Marie 'n lesing van Braam Klopper (kyk sy 2009 werk) bygewoon waar hy die belangrikheid van 'onthou' beklemtoon het en sy erken dat sy daarvan hou as iemand haar seun se verjaarsdag of sterfdag – of 'n ander belangrike dag – onthou. Dit beteken vir haar baie. Ongelukkig voel sy ook dat mense dikwels

vreemde dinge sê wanneer hulle probeer om vertroosting te bied. Marie is baie meer 'realisties'. Sy glo byvoorbeeld nie daaraan dat haar seun nou nog in die hemel verjaar nie en sy wil nie 'n kers aansteek ter herinnering nie.

#### **7.4.2.8 Prosessering van data**

Marie het daardie oggend haar seun gegroet toe hy weg is saam met sy pa en nooit weer die geleentheid gekry om met hom te praat nie. Sy het klassieke simptome van rou getoon na Johan se dood en dit blyk dat sy in haar man se gekompliseerde rou vasgevang geraak het. In die hele gesprek wat ek met haar gevoer het, het sy net een keer Johan se naam genoem. Haar hele verhaal is vol teensprake. Daar is dinge wat sy doen om te onthou, maar ook dinge wat sy doen om te vergeet. As Anton as tipiese Afrikaner-man sy emosies onderdruk en sy rou en smart vir homself hou, dan is Marie die Afrikaner-vrou wie se plig dit is om saam te gaan met hoe en wat die man doen. Ek meen dat een van die groot struikelblokke wat Marie ervaar het, die magteloosheid was om enige iets te kan doen om haar seun te help. Haar heel grootste frustrasie is en bly met haar man. Sy sê dat sy nie kwaad is vir hom nie, maar moontlik onderdruk sy haar woede – nie net omdat hulle so versigtig met mekaar se rouproses omgaan nie, maar ook omdat haar seun onder sy toesig verongeluk het.

#### **7.4.3 Gesamentlike bevindinge**

Anton en Marie en hulle twee dogters bevind hulle steeds aan die begin van die proses van rou. Hulle beweeg nie vorentoe nie. Hoewel Marie dit as 'n positiewe stap vorentoe beleef dat sy en haar dogters nou al saam kan praat oor Johan, is almal steeds baie versigtig met Anton. Dit sal beide Marie en Anton tot voordeel wees as hulle hulle smart met mekaar deel en dan besef dat, ten spyte daarvan dat elke persoon op 'n eie unieke manier rou, hulle tog baie gemeen het en mekaar kan ondersteun. Hulle hoef nie in die 'dam van smart rond te swem' nie, maar hulle mag saam as gesin in 'n bootjie klim en van voor af leer roei. Vanuit 'n narratiewe oogpunt is hierdie werk nog nie gedoen nie. Geen toekomsverhaal is nog verbeeld nie. Die verledeverhaal word soms ontken en dit verduister die toekomsverhaal. Die huidige verhaal is een van 'n gefragmenteerde gesin wat elkeen sy of haar eie verdriet dra, maar te bang is om dit te deel. Ek meen dat die twee dogters moontlik 'n ligter las dra, nie omdat dit makliker is om te verwerk as 'n mens 'n broer verloor

het eerder as 'n kind nie, maar omdat hulle meer vrymoedigheid het om vrae te stel en dinge te doen. Dit wil voorkom asof daar nog 'n lang pad voorlê vir beide Anton en Marie, sowel met betrekking tot die hantering van hulle eie rou, en ook hulle gesamentlike rou as ouers van dieselfde kind wat nou nie meer daar is nie.

## **7.5 Hanno Verster: Alkoholverslawing (Pa)**

### **7.5.1 Die verhaal van verlies**

Hanno se pa is oorlede toe Hanno 19 jaar oud was. Hanno het groot geword in 'n huis waar drank 'n groot deel van die gesin se narratief was. Sy pa het altyd vriende oorgenooi en alkohol was altyd deel daarvan. Hanno se pa het nog altyd baie gedrink en daar was altyd drank in die huis. Dit is 'n deel van sy pa se storie wat hy nie graag vir ander mense vertel nie, omdat mense oordeel en stereotipeer. Hulle vorm dan die beeld van 'n aggressiewe dronk man, wat glad nie die geval was met Hanno se pa nie. Vir Hanno was hy 'n goeie pa wat baie lief was vir sy kinders en in die algemeen 'n liefdevolle mens was.

Twee jaar voor sy dood het Hanno en sy pa 'n besondere verdieping in hulle verhouding ervaar. Hanno se ouers was op daardie stadium al 'n hele paar jaar geskei en hy het gekies om by sy pa te gaan bly. Hanno se pa is deur baie moeilike tye en traumas in sy lewe. 'n Vrou wat hy baie lief gehad het, het hom bedrieg met 'n ander man, maar by hom gebly sonder om hom daarvan te sê. Een oggend is hy in sy huis aangeval deur vier mans. Vir Hanno was dit die dag dat sy pa gebreek het. Sy pa het nooit daarvoor gepraat nie. Dit het alles afgespeel toe hulle in Pretoria, Gauteng gewoon het.

Uiteindelik het sy pa die punt bereik waar sy lewer nie meer die groot hoeveelhede alkohol kon verwerk nie en hy moes ophou drink. Hanno se pa het altyd gesê dat hy een ding op 'n slag gaan doen – eers ophou drink en dan ophou rook. Hy het selfs in 'n stadium medikasie gebruik om te probeer om van die drankverslawing ontslae te raak, maar dit het nie gewerk nie. Hy het elke nou en dan probeer om op te hou drink. Dit het meestal 'n tyd lank goed gegaan, maar dan het hy weer begin drink. Die probleem was dat hy die alkohol onverdund gedrink het en groot hoeveelhede

daarvan. Volgens Hanno was hy in sy laaste maande nie die man wat hy geken en die pa vir wie hy lief was nie. Na sy dood het Hanno uitgevind dat sy pa geld geleen het om drank te koop. As gevolg hiervan moes hulle van sy pa se besittings verkoop om die skuld te delg wat hy voor sy dood aangegaan het. Dit was besonder moeilik vir Hanno.

Hanno se pa het in Rustenburg, Noord-Wes, gewoon en Hanno en sy suster, Katie, het eendag deurgery na hulle pa toe met die doel om hom te probeer oorreed om op te hou drink. Dit was egter reeds te laat. Hy is die volgende dag opgeneem in 'n rehabilitasiesentrum by 'n staatsinstelling in Mpumalanga, ongeveer 400 km van Hanno af. Daar het Hanno se pa alleen gesterf. Hanno kon nie daar wees nie. Hy was by die werk in Midrand toe sy ma uit Centurion gebel het om te sê dat hy dadelik moet kom, want sy pa se tyd is min. Hanno is na sy ma toe met die idee om aanwysings te kry en na sy pa toe te gaan. Hy het geweet hy kon niks doen nie, maar hy wou net daar wees om sy pa te groet. Hy vertel hoe hy hierdie dringende behoefte gehad het om iets te doen selfs al was hy nie seker wat hy wou doen nie. Teen die tyd dat Hanno by sy ma aangekom het, was dit te laat. Sy pa het reeds gesterf.

Vir Hanno was dit 'n verskriklike oomblik en hy was dae lank uiters ontsteld. Hy was kwaad vir almal en het almal gehaat, veral God. Dit was vir hom besonder onregverdig dat hy sy pa moes verloor, veral omdat hy nog so jonk was. Hy het hom altyd ingedink hoe sy pa met sy kinders sou speel en hulle allerhande stoute gewoontes sou leer. Daardie dag het sy lewe in 'n oogwink verander en ineengestort.

### **7.5.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Hanno se pa het 'n besondere voorliefde vir denimbroeke gehad. Hanno is oorspronklik vernoem na een van sy pa se gunsteling denimhandelsmerke. Met sy begrafnis het Hanno en sy sussie gevra dat mense met denimbroeke na die diens toe moet kom. Hanno se pa was nie die tipe persoon wat sou wou hê sy begrafnis moet verdrietig wees met treurige musiek en 'n kis wat sak nie. Hy was 'n besonder opgewekte mens wat van mense gehou het. Hanno se ma is die eienares van 'n begrafnisonderneming en op die perseel is daar 'n kapel. Die familie het in daardie

kapel 'n byeenkoms gehou ter nagedagtenis aan sy pa. Iemand wat Hanno goed geken het, het 'n boodskap uit die Woord gebring en dit was vir hom van besondere waarde. Na die preek het almal wat wou, die geleentheid gekry om iets te sê oor Hanno se pa. Dit het hy as positief beleef. Hy het self ook 'n paar stories oor sy pa vertel, selfs 'n paar 'stoute stories' wat die mense laat lag het. Hulle het begryp dat daardie verhale die mens wat Hanno se pa was, weerspieël het. Daar was foto's in die blaadjie van die dinge wat hy gedoen het. Daar was kollegas van 'n werkplek waar hy baie jare tevore gewerk het, teenwoordig. Daar was onlangse foto's van Hanno se pa in die vorm van 'n *collage* voor in die kapel. Na die byeenkoms het hulle nie die tradisionele tee en verversings geniet nie, maar was sherry vir elke persoon ter nagedagtenis van sy pa. Dit was nie 'n gewone diens nie. Dit was eintlik glad nie 'n erediens nie.

Na afloop van die byeenkoms het Hanno saam met 'n paar van sy vriende 'n drankie gaan drink op sy pa en nog 'n paar stories gedeel. Hulle is eers daarna huis toe. Hanno het dikwels sleg gevoel daaroor as hy 'n drankie op sy pa drink, maar dit is tog, hoewel dit die oorsaak van sy dood was, iets wat sentraal was aan Hanno se pa se identiteit.

### **7.5.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Tydens en na die begrafnis was daar 'n aantal rituele gewees wat gehelp het met die helingsproses. Eerstens het almal denimbroeke gedra tydens die begrafnis. Hulle het ook Boney M se lied 'Going Back West' op die begrafnis gespeel. Dit is 'n lied wat Hanno nog altyd aan sy pa herinner het. Wanneer hy daardie spesifieke lied gehoor het, het Hanno sy pa gebel net om hallo te sê, te vra hoe dit gaan en sy pa te herinner daaraan dat hy lief is vir hom. Hanno en Katie het elkeen 'n lied gekies. Katie het Theuns Jordaan se 'Soos bloed' gekies, die lied waarop die 'pa en dogter dans' op haar troue gedoen is. Hulle het elkeen ook briewe geskryf vir die begrafnisblaadjie en dit onderteken met die troetelname wat hulle pa vir hulle gehad het.

### **7.5.4 Hanno se rituele**

Hanno onthou dat sy ma hom gevra het of hy sy pa een laaste keer wou sien voordat hy veras sou word. Hanno het gevoel dat hy homself vir altyd sou verwyf as

hy nie sy pa gesien het nie, veral omdat hy nie daar was toe hy gesterf het nie. Hy het 'n laaste besigting by die kis gaan doen. Dit was vir hom 'n moeilike ervaring, want dit was die eerste ligaam wat hy ooit gesien het. Die beeld het hom weke lank bygebly, maar voel wel dat dit noodsaaklik was om die geleentheid te benut om afskeid te neem. Behalwe Hanno, Katie en hulle ma, het niemand anders Hanno se pa in die kis gesien nie.

Kort na Hanno se pa se dood, het Hanno se suster uitgevind dat sy swanger is en die baba verwag word naby aan Hanno se pa se verjaardag. Hulle het ooreengekom om die geboorte te beplan met 'n keisersnit op die dag. Katie se tweede kind dra haar pa se naam as sy middelnaam. Hanno wou graag sy eerste seun na sy pa vernoem. As hy nie seuns sou hê nie, het hy en sy vrou intussen aan 'n naam gedink vir 'n dogtertjie wat die letters van sy pa se naam bevat.

Hanno se pa wou altyd gehad het dat sy as in Mosambiek gestrooi moes word. Dit was egter te duur en nie vir die gesin uitvoerbaar nie. Beide Hanno en Katie het 'n deel van die as gekry. Hanno hou vas aan die deel wat hy gekry het.

Op die herdenking van Hanno se pa se dood en op sy verjaardag het Hanno 'n drankie op sy pa gedrink en na die musiek van Theuns Jordaan geluister. Hanno het glad nie van die musiek gehou nie, maar dit was sy pa se gunsteling musiek. Na sy pa se dood, het Hanno wel meer van sy pa se gunsteling musiek begin hou. Hy het foto's deurgekyk en gehuil en onthou. Hy doen dit nou steeds van tyd tot tyd, jare na sy pa se dood op 20 Januarie 2009. Dit is steeds vir hom belangrik dat sy pa nie vergeet moet word nie. Hy maak 'n punt daarvan om tyd te maak om te onthou deur te luister na van sy pa se gunsteling musiek, te blaai deur foto's, of om herinneringe met vriende te deel.

Elke keer dat Hanno gaan visvang, gebruik hy sy pa se visvang toerusting en vat hy sy deel van sy pa se as saam dam toe. Omdat dit hom nader aan sy pa laat voel. Hy het goeie herinnering oor sy pa en visvang. Die as bewaar hy in 'n kassie in sy bedkassie.

Hanno se ma het vir hom 'n hangertjie laat maak met 'n vingerafdruk van sy pa op en die woord 'Dads', soos wat Hanno hom altyd genoem het. By Hanno se huweliksbevestiging het hy voordat die diens begin het, gevra vir 'n oomblik van stilte. Voor, by 'n foto van sy pa, het hy 'n kers aangesteek en ook 'n ekstra skouerruiker, wat sy pa sou gedra het indien hy sou gelewe het, by die foto en kers neergesit.

#### **7.5.5 Die oorsprong van die rituele**

Hanno het nooit daaraan gedink om met iemand te praat of raad te vra oor die rouproses en sy herinnering aan sy pa nie. Die rituele wat hy uitvoer, is rituele wat hy self bedink het, hoewel hy dit nie uit die staanspoor as rituele geëien het nie.

#### **7.5.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Sy pa is in 'n Joodse kis ('n onafgewerkte dennehoutkis) begrawe. Op die dag van die byeenkoms kon mense afskeid neem en 'n boodskap op die kis skryf. Hanno het foto's geneem van hierdie boodskappe en dit later gelees. Dit is iets wat hy vir altyd wou bêre, aangesien dit mense se unieke herinneringe en gedagtes aan sy pa was. Dit was vir Hanno belangrik dat mense sy pa se goeie eienskappe moes onthou. Die boodskappe op die kis het bevestig dat sy pa 'n goeie mens was en dat ook ander mense hom sou mis. Dit het Hanno gehelp om te voel dat hy nie alleen is in die proses om die verlies te verwerk nie.

#### **7.5.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Die eerste paar maande het Hanno hom bekommer oor waar sy pa is, of hy alleen was en of hy gelukkig was. 'n Mens weet van die hemel en die hel, het hy gesê, maar wanneer iemand na aan jou sterf verander dit alles. Hy wens dat hy met sy pa kon praat en hom kon sê dat hy hom mis. Die rituele was vir hom vertroostend en het hom laat voel dat hy sy pa se bestaan en ook die verlies gelegitimeer het. Dit het hom gehelp om alles te verwerk, sodat hy kon saamleef met die werklikheid van die verlies. Hy moes leer leef sonder sy pa. Die rituele het hom gehelp omdat hy 'n sterk behoefte gehad het aan herinnering. Hy moedig gesprek oor sy pa aan. Hy praat nie oor hoe sy pa gesterf het nie, maar wel oor sy pa se lewe en wie hy was. Die handeling wat hy uitvoer 'om te onthou' is die ankers wat sy pa deel van sy lewensnarratief maak.

### 7.5.8 Prossesering van data

Hanno blyk 'n goeie voorbeeld te wees van hoe om op 'n gesonde manier deur die proses van rou te beweeg en die routake suksesvol af te handel. Hy het deur die proses beweeg en 'n uitkoms bereik waar hy 'n nuwe toekomsverhaal kon verbeeld, 'n toekoms wat hy kon aanpas by sy nuwe omstandighede sonder om die verlede te vergeet. Dit is 'n toekoms waarin sy pa nie net deel is van sy narratief nie, maar ook van sy gesin se narratief. In sy huis is daar foto's van sy pa en die kers wat hy op sy troudag aangesteek het, staan by een van hierdie foto's. Hanno se pa sal deel wees van sy toekomstige gesin ook. Sy kinders sal weet van hierdie oupa wat hulle nie die stoute dinge kon leer soos Hanno altyd gedroom het nie, maar hulle sou die verhaal van wie hy was hoor en hom waardeer al het hulle hom nooit geken nie.

Ek meen dat Hanno se sukses om die gewenste uitkoms te bereik na die rouproses, ook te make het met die mense in sy lewe. Die belangrikste is sekerlik sy ma wat 'n begrafnisonderneming besit. Hanno het met ritueel ten opsigte van dood en verlies grootgeword en hy dink anders daarvoor as die meeste mense, uit die aard van sy ma se werk. Die meemaak van die dood en afskeid van ander mense het hom toegerus om sy eie ervaring van verlies suksesvol deur te werk. Die wye vriendekring van sy pa vir wie dit net so belangrik was om hom te onthou, was van besondere ondersteunende waarde. Dit het Hanno deelgemaak van 'n groep wat saam die verlies moes trotseer. Dit het die isolasie wat dikwels met die rouproses gepaard gaan, deurbreek.

Om te onthou, is wat Hanno gelei het deur die proses van rou. Die wye verskeidenheid van rituele en simboliek wat deel was van die begrafnisbyeenkoms en ook die rituele en herinnering aan sy pa in sy huidige lewe, is 'n demonstrasie van die rol van ritueel in die proses van rou wat hierdie studie voorstel. Daar word spesiale geleenthede geskep, hoofsaaklik deur Hanno en ook waarin hy die enigste of hoofdeelnemer is, waar hy handeling uitvoer met besondere simboliese waarde (byvoorbeeld sy troudag) en hy die wêreld vir 'n oomblik kan beleef soos wat hy eintlik sou wou hê dit moes wees, eerder as die realiteit, maar nie op so 'n manier dat dit hom laat regresseer in sy deurbeweeg deur die proses van rou nie. Hanno het deur rituele gefokus op die gedagtenisviering van sy pa en tot aanvaarding van die



werklikheid van verlies gekom. Dit het hom ook gehelp op sy weg na 'n positiewe toekomsverhaal.

## **7.6 Engela van Blerck: Kanker (Eggenoot)**

### **7.6.1 Die verhaal van verlies**

Engela van Blerck (58) se man, Koos, wat 78 jaar oud was toe hy oorlede is, was voor sy dood lank siek. Lank is hy nie suksesvol gediagnoseer nie, maar op 9 Desember 2010 is 'n kwaadaardige gewas op sy aorta-boog gevind. Na die diagnose is hy vir 5 weke opgeneem in die plaaslike privaathospitaal in Nelspruit, Mpumalanga. In daardie tyd was hy net 3 dae tuis. Op 15 Januarie 2011 het hy gevra om ontslaan te word sodat hy tuis kon sterf. Hy is die volgende oggend tuis in sy eie bed oorlede.

Die vyf weke van sy siekte en die paar dae wat hy tuis was, het Engela die geleentheid en tyd gegee om van hom afskeid te neem. Sy kon hom verseker dat sy sal kan voortgaan en dat hy nie bang hoef te wees nie. Hulle kon tot die einde toe nog kommunikeer en daar was voldoende tyd om te groet. Dit het die proses van rou vir Engela besonder vergemaklik.

### **7.6.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Engela het die begrafnis positief beleef. Hulle het dit vooraf saam bespreek dat hulle wou hê die fokus moes wees op die viering van lewe, nie op verdriet en tranes nie. Die mense wat by die begrafnisdienste bygewoon het, was besonder belangrik vir Engela. Die ondersteuning het dit vir haar makliker gemaak om deur die proses te kom. Toe die lykswa by die kerk wegtrek, het sy 'n oomblik van werklike afskeid beleef.

### **7.6.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Die skyfievertoning oor haar man se lewe het vir Engela besonder baie beteken. Die leraar se boodskap, asook die ondersteunende groep vriende, het ook vir haar meer beteken as wat sy verwag het. Al die elemente, die mense, die preek met die bepaalde teksvers en gekose liederes en die terugflitse oor haar man se lewe het

positief op haar ingewerk. Die afskeid by die lykswa, waar hulle die geleentheid gekry het om blomme op die kis te sit en te kyk hoe dit wegry, het Engela gehelp om finaal afskeid te neem. Die tee en verversings na die tyd, was ook goed, juis omdat dit bygewoon is deur die ondersteunende groep.

#### **7.6.4 Engela se rituele**

Oor die fases van die rouproses sê Engela dat sy ervaar het hoe sy rondgeval het, vorentoe en soms weer agtertoe, selfs alles op een dag beleef. Sy het geen spesifieke rituele uitvoer nie, maar haar man se as word steeds in sy bedkassie bewaar. Hy het gevra dat sy dit moet gaan strooi by sy pa se graf, maar sy is nog nie gereed om afskeid te neem daarvan nie. Sy voel nie alleen nie. Sy slaap nog in dieselfde kamer en dieselfde bed waar hy oorlede is. Sy glo ook die aard van hulle verhouding het dit vir haar ook makliker gemaak om deur die proses van rou te gaan. Vir Engela was die begrafnis die enigste ritueel wat sy nodig gehad het. Sy het ook berusting gevind in die seremonie omdat die diens nie swaar en verdrietig was nie, maar ligter soos hulle albei dit wou hê.

#### **7.6.5 Die oorsprong van die rituele**

Omdat Engela nie werklik enige rituele anders as die begrafniserediens in haar rouproses nodig gehad of ontwikkel het nie, sou 'n mens kon aflei dat die ritueel wat vir haar van betekenis was, sy oorsprong in die kultuur en tradisie van haar geloofsgemeenskap gehad het.

#### **7.6.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Engela is 'n besonder onafhanklike individu en het die ondersteuning wat sy tydens die begrafniserediens ontvang het as genoegsaam ervaar. Sy is die hoofmatrone van die hospitaal waarin haar man opgeneem was, dus het sy ook by die werk besondere ondersteuning ontvang van haar kollegas.

#### **7.6.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Engela erken dat al die 'eerstes' moeilik was. Veral die eerste keer dat sy vir 'n naweek weg was sonder haar man, was vir haar besonder moeilik. Soms praat sy nog met hom wanneer sy by die huis is, asof hy daar is om te hoor.

### **7.6.8 Prossering van data**

Engela het eintlik met gemak deur die proses van rou beweeg en die routake afgehandel. Ek meen dat sy, uit die aard van haar werk as hoofmatrone van 'n hospitaal, 'n begrip het van die dood waaroor min ander mense beskik en dat sy derhalwe beter voorbereid was op alles wat gebeur het as wat die geval met mense uit 'n nie-mediese agtergrond sou wees. Toe sy met 'n man 20 jaar ouer as sy getrou het, het sy besef dat sy hom waarskynlik sou oorleef. Hierdie emosionele en mentale voorbereiding het ook bygedra tot haar hantering van die verlies.

Die rituele waarvan Engela praat, wat almal maar tradisionele begrafnisrituele binne 'n Afrikaanse Suid-Afrikaanse konteks is, dui daarop dat sy in die bekendheid en voorspelbaarheid daarvan, troos en vrede kon vind.

## **7.7 Marlise Benadé: Kanker (Kind)**

### **7.7.1 Die verhaal van verlies**

Toe Marlise 25 jaar oud en haar dogtertjie, Bianca, 3 jaar oud was, het sy 'n seuntjie in die wêreld gebring en hom Lukas genoem. Hy was aanvanklik 'n gesonde kind wat 'n gewone kinderlewe gelei het in Johannesburg, Gauteng. Toe hy in graad 5 en 11 jaar oud was, het hy begin om hoofpyne te kry. Aanvanklik het Marlise dit nie as ernstig beskou nie en hom bed toe gestuur sodat hy kan slaap totdat hy beter voel. Later het hy om 'n hoofpynpil begin gevra. Aanvanklik was sy hoofpyne slegs soggens erg, maar kort voor lank moes sy selfs vir hom pynpille inpak skooltoe, aangesien hy ook begin het om in die middag hoofpyn te kry. Sy lewe het 'n roetine aangeneem: saans, wanneer hy slaap, het die drukking in sy brein opgebou en hy het opgestaan met intense hoofpyn. Nadat hy gebrak het, is die drukking verlig en het dit beter gegaan totdat die drukking weer geleidelik opgebou en die hoofpyne weer teruggekome het. Hulle is na hulle plaaslike dokter toe wat Lukas gediagnoseer het met infeksie. Die antibiotika wat voorgeskryf is, het net 'n rukkie gehelp voordat die hoofpyne teruggekome het. Verdere besoeke aan die dokter het min resultate opgelewer.

Na drie of vier doktersbesoeke het die dokter gemeen dat dit Lukas en die gesin sal baat om met vakansie te gaan. Hulle het see toegegaan, na Margate in KwaZulu-Natal toe, vir hulle gesinsvakansie, maar Lukas het steeds sieker geword. Teen 31 Desember het hy soveel pyn gehad dat hy die aand in die ongevalle-afdeling van die Margate privaathospitaal deurgebring het, waar hulle hom Pethadine inspuitings vir die pyn gegee het. Die dokter daar het hom verwys na 'n neuroloog in Durban. Marlise sou dit verkies het om eerder 'n neuroloog nader aan hulle huis te gaan spreek, maar Lukas het te veel pyn gehad om die 8-ure reis terug na die noorde aan te pak. Die dokter het Lukas volwasse pynmedikasie voorgeskryf sodat hy tydens die hele terugreis kon slaap.

Terug by die huis het die huisdokter 'n neurochirurg by die Johannesburg Algemene Hospitaal aanbeveel. Hulle het eers die aand na 18:00 daar aangekom, maar die chirurg het vir hulle by die deur van ongevalle gestaan en gewag. Dit was verder ook stresvol, aangesien hulle oor geen mediese fonds beskik het nie en Lukas 'n duur breinskandering moes kry.

Na die skandering het Lukas 'n operasie ondergaan. 'n Dreineringsstoestel is in sy skedel ingeplant om die vog van sy brein af te tap en so die drukking en die pyn te verlig. Die toestel is op 6 Januarie ingeplant. Op 10 Januarie ondergaan hy 'n tweede operasie wat agt en 'n half ure geduur het. Tydens die operasie is 95% van die gewas op sy brein verwyder. Dit was 'n Medula Blastoom – 'n stadiggroeiende, aggressiewe tipe gewas wat hy moontlik al sedert sy geboorte gehad het. Dit het egter eers later in sy lewe aggressief begin groei.

Lukas het 'n jaar lank chemoterapie ontvang en vir 16 maande het dit redelik goed gegaan met hom. Die simptome het egter teruggekeer. Marlise en haar man Jaco het gehoor van 'n dokter in die VSA wat beter resultate behaal met soortgelyke gevalle as die medici in Suid-Afrika. Hulle het drie keer na die VSA gevlieg vir behandeling.

In Julie 1996 is Marlise en Lukas weer eens VSA toe, aangesien die chemoterapie wat hy hier in Suid-Afrika ontvang het nie veel van 'n verskil gemaak het nie. Hy het steeds skool bygewoon, maar het siek gebly en sy jonger broer se verjaardag, 26

September 1996, was die laaste dag dat hy skool toe gegaan het. Toe hulle twee een oggend alleen tuis was, het Lukas vir Marlise gesê dat hy wil ophou met die terapie. Marlise het seker gemaak dat hy verstaan wat sy keuse behels en aanvanklik stem sy in. Tog kry hy later daardie jaar weer behandeling, maar op 25 November 1996 om 00:50 is hy uiteindelik in sy ma se arms oorlede. Dit was presies een maand voor Kersfees. Die feit dat hulle lank reeds geweet het dat hy siek was, het hulle nie werklik voorberei op sy dood nie. Teen die einde het hy slegs morfienbehandeling ontvang vir die pyn, verder niks nie.

Marlise het die Saterdagmiddag van sy dood gebid dat God Lukas moet laat sterf, aangesien hy baie gelyk het. Hy was reeds in 'n koma en sy het oorgeleun en in sy oor gefluister, oor en oor, dat hy moet gaan as hy voel dit is tyd. Sy familie sal dit hanteer; hulle sal aangaan. Agterna voel sy dat sy hom doodgebid het en verkwalik haarself steeds daarvoor. Lukas het gesterf een week na sy verjaarsdag. In sy kamer het hulle nog onoopgemaakte geskenke gekry. Hy was 14 jaar en 7 dae oud.

Marlise vertel dat dit nie moontlik is om die pyn in woorde te beskryf nie. Dit word nooit werklik beter nie. Dit voel asof sy eerder net gewoon raak aan die leemte in haar hart. Dit het haar byna 10 jaar geneem om verder as haar eie pyn te dink en leef. Sy het nog altyd daaraan geglo dat, hoe meer mens van 'n saak weet, hoe beter 'n mens dit kan beheer en sy het sterk op haar intellek staatgemaak. Geen kennis kon haar egter in hierdie situasie help om haar pyn te beheer nie. Die gevoel van magteloosheid het gelei tot woede. Sy was veral kwaad vir God en het soms geweier om Bybel te lees. Haar pastor het gesê dat haar man die enigste persoon is wat werklik weet waardeur sy gaan, maar hy was verkeerd: hulle het nie saam gerou nie. Intendeel, hy het haar verkwalik vir hulle seun se dood en haar daarvan beskuldig dat haar kleingelowigheid God verhoed het om 'n wondergenesing te laat gebeur. Hierdie verwyt het gevolg nadat vriende een aand, hulle pastor wat geloofsgenesing beoefen het, na Marlise se huis gebring het. Dit was vir beide Marlise en Lukas 'n baie negatiewe ervaring. Die pastor wou van Marlise weet wat sy verkeerd gedoen het dat die Here haar so straf deur haar seun se siekte. Hierdie gebeure het Marlise en haar man se huwelik groot skade berokken. Dit was nie die laaste keer wat hulle van hierdie spesifieke pastor sou hoor nie. Hy het in die laaste week van Lukas se lewe by die hospitaal opgedaag en by elke kamer gebid vir die

pasiënt se genesing. Gelukkig was Marlise-hulle se eie pastor ook daardie aand daar en het hy die ander pastor weggehou van hulle. Marlise en haar man se verhouding het agteruit gegaan en hulle is byna uitmekaar. Wat hulle bymekaar gehou het, was die 25 jaar wat hulle getroud was, die geskiedenis wat hulle gedeel het.

### **7.7.2 Die ervaring van die begrafniserediens**

Lukas is twee dae na sy dood begrawe. Hoewel die familie lank reeds geweet het dat Lukas terminaal siek is, het hulle geen voorbereidings vir sy begrafnis getref nie. Marlise kan nie veel van die begrafnis onthou nie, selfs al het sy geen medikasie gebruik nie. Sy onthou wel dat sy die indruk gehad het dat die diens iets besonder was. Die kerk was vol en ekstra stoele moes ingedra word. Die laerskool- en hoërskoolkore het gesing en beide die gemeente se predikante het gepreek. Die stoet was lank, soos sy dit beskryf, ongeveer drie kilometer lank.

### **7.7.3 Rituele aspekte van die begrafniserediens**

Dit was vir hulle belangrik dat daar baie helderkleurige blomme by die kerk en die graf sou wees, aangesien hy 'n jong seun was. Marlise se ma het helder balonne met helium laat vul en aan die einde van die dag, toe nog net die naaste familie by die graf oor was, het hulle dit laat gaan terwyl hulle staan en kyk het. Die dag van die begrafnis was 'n mooi somersdag, terwyl Lukas op 'n reënerige dag oorlede is. Hoewel Marlise bly is daar is 'n graf – 'n fisiese plek om heen te gaan – sou sy agterna gesien Lukas eerder wou laat veras het. Sy self wil eendag veras word en op sy graf gestrooi word.

### **7.7.4 Marlise se rituele**

Kort na Lukas se afsterwe is sy suster, Bianca (Marlise se oudste kind), met bipolêre depressie gediagnoseer en Marlise moes haar elke dag in neem universiteit toe en wag tot haar klasse verby was. As sy dit nie gedoen het nie, het Bianca geen klasse bygewoon nie. Op daardie tyd was die jongste kind 6 jaar oud en was hy baie afhanklik van Marlise se aandag. Marlise het nog drie kinders gehad wat geleef het. Die jongste twee was nog op skool. Haar dag het daaruit bestaan om haar kinders soggens by die skool te kry en smiddags weer tuis te kry sonder om iemand of iets te vergeet. Indien die drie saans veilig in die bed gesit is, het Marlise gevoel dat haar

dag suksesvol was. Dit is juis die noodsaak om vir hulle te sorg wat haar daarvan weerhou het om beheer oor haar lewe te verloor. Sy het egter 'n paar keer ernstig aan selfmoord gedink. Tot vandag toe glo Marlise dat sy met tye Lukas se teenwoordigheid ervaar, veral as sy alleen by die huis is of in die kerk. Soms is die gat in haar hart groter as ander dae. Een aand, 'n paar maande na sy dood, droom sy dat hy haar bel op haar selfoon. In haar droom was sy bewus daarvan dat hy dood is en het sy hom gevra hoe dit met hom gaan. Hy het haar verseker dit gaan goed. Sy het hom ook gevra hoe dit was om dood te gaan. Hy het geantwoord dat dit moeilik was, maar dit het gelukkig gou verby gegaan. Sy het uiteindelik hom ook gevra of hy nie wil terugkom nie, maar hy het gesê hy wil nie. Hierdie droom, glo sy, het haar lewe gered, aangesien sy nou weet hy is gelukkig.

Vir byna 'n maand na sy begrafnis, het Marlise nog elke dag na Lukas graf gegaan, totdat vriende daarop aangedring het dat sy en haar gesin met vakansie moet gaan. Marlise wou nie gaan nie, want sy wou nog by Lukas bly, maar het toe ingestem. Tydens die vakansie het hulle ou kennisse raakgeloop wat hulle meegedeel het dat hulle verstaan waardeur Marlise-hulle gaan aangesien hulle eie dogter pas na Duitsland verhuis het vir werk. Marlise vertel dat haar man vir die duur van daardie gesprek haar hand baie styf vasgehou het, want sy sou daardie mense te lyf gegaan het as dit nie was vir hom nie. Dit was vir hulle 'n baie slegte belewenis.

Marlise het van Lukas se besittings begin weggee aan sy beste vriende soos hulle daar kom het. Sy het wel 'n paar van sy goed gehou, soos sy skooltas en skoolboeke en Bybel. Sy suster en broers het sy klere gedra. Sy sal nooit van al sy goed kan ontslae raak nie.

Marlise hou van kerse en vind dit vertroostend. November is steeds vir haar baie moeilik en elke jaar sonder Marlise haarself van die wêreld af vir die duur van die maand. Op die aand van 24 November gaan sy nie slaap nie, want dit is die aand dat Lukas oorlede is. Dit is ook in hierdie tyd wat hulle balonne met briefies daaraan loslaat na CHOC (Childhood Cancer Foundation) se diens by die hospitaal. Hierdie diens word elke jaar op die laaste Sondag van November by die hospitaal waar Lukas oorlede is, gehou. Hulle het juis daarvan bewus geword die aand voor Lukas

se dood en sedertdien woon sy dit gereeld by. Die diens val soms op die herdenkingsdag van Lukas se dood.

Die dag van die herdenking van sy dood is vir die gesin steeds moeilik en hulle doen selde op die dag as gesin iets saam. Sy verjaarsdag word wel elke jaar met uitbundigheid gevier. In 2012 sou dit sy 30ste verjaarsdag gewees het en hulle het dit gevier met 'n groot geleentheid. As gesin praat hulle ook nog van hom asof hy nog steeds daar is. Sy broers en suster noem hom 'n *'fader'* – *he chickened out* en nou moet hulle sonder om partytjie hou. Lukas se oupa wil nie onthou nie en word daarom nooit na die herdenkings genooi nie. Hy sal nie daarvan hou nie.

Marlise steek dikwels kerse aan wanneer sy na hom verlang. Die hele November deur brand daar kerse in die huis en soms bou sy ook 'n *shrine* met baie van sy foto's en kerse. Sy is ook steeds bewus daarvan dat sy vriende en tydgenote nou getroud is en self kinders het. Sy probeer so veel as moontlik kontak met hulle behou.

Die gesin besoek ook sporadies nog die graf. Soms gaan daar maande verby dat hulle nie graf toe gaan nie en dan met tye sal hulle elke dag gaan. Hulle betaal iemand om te sorg dat die graf altyd netjies en skoon en die gras gesny is.

#### **7.7.5 Die oorsprong van die rituele**

As gesin het hulle bewus geword van hulle behoefte om Lukas te onthou. Ook die rouberader by die hospitaal het hulle daarop gewys dat Lukas se verjaardag en die herdenking van sy dood altyd besondere dae in hulle lewens gaan wees. Vir Marlise is die herdenking van sy dood veral moeilik wanneer die datum weer op dieselfde dag van die week val.

Die gesin het besluit om die herinnering deur ritueel uit te voer. Die rituele ter nagedagtenis van Lukas word in oorleg met hulle pastor bedink, want hulle wil nie handeling wat strydig is met die Woord van God, uitvoer nie.



### **7.7.6 Die rol van die pastor en ondersteunende groep of gemeenskap**

Marlise se ondersteuning kom veral uit die geloofsgemeenskap waarvan hulle al 34 jaar lid is. Veral die gebed het hulle gedra.

### **7.7.7 Die waarde van ritueel in die proses van rou**

Marlise meen dat sy nie sou kon verder gaan met die lewe as dit nie was vir al die herdenkingsgeleentede nie.

### **7.7.8 Prosessering van data**

Van al die onderhoude wat gevoer is vir hierdie studie, was Marlise die enigste een wat deur die hele proses nooit gehuil het nie. Ek het haar nie geken voordat sy vir Lukas verloor het nie, maar vandag is sy 'n effens harde en bombastiese vrou. Dat sy self die stryd met kanker in haar eie liggaam gevoer en oorleef het, kon daartoe bydra. Iets wat wel duidelik uit die onderhoud na vore gekom het, veral uit haar stemtoon en lyftaal, is dat beheer vir haar belangrik is. Sy het dus waarskynlik haar emosies tydens die onderhoud onderdruk omdat trane 'n teken van die verlies aan beheer sou wees. Die aanbieding van haar verhaal was redelik wanordelik.

Hoewel Marlise self oortuig is dat sy suksesvol deur die rouproses gewerk het, meen ek dat sy na byna 18 jaar later, steeds onvoltooide routake het. Sy vertel herhaaldelik in die onderhoud hoe sy haar seun versorg het en hoe bewus sy was van hoe sy liggaam agteruit gegaan het en hoe sy geweet het dat hy gaan sterf. Dit wil voorkom asof sy haarself reeds begin voorberei het op die emosies wat sy geweet het gaan kom. Uit haar narratief blyk dit dat sy nooit werklik die geleentheid gehad om haar emosionele pyn te beleef en daardeur te werk nie. Sy was te besig om haar ander kinders groot te maak en haar man was te besig om kwaad te wees vir haar.

Sy het gedeeltlik berus by die verlies en afskeid geneem van Lukas, maar haar behoefte om veras te word en dat haar as op sy graf gestrooi te word, dui daarop dat sy nog nie finaal laat gaan het en werklik toekomsgerig leef nie. Sy belê steeds heelwat emosionele energie in Lukas. Veral omdat sy glo dat sy haar kind 'doodgebid' het en haarself nog daarvoor verwyt, is 'n verdere aanduiding van teenstrydige en onverwerkte emosies.

Marlise verwys slegs 'n paar keer na haar man. Dit wil voorkom asof hulle nie die rouproses met mekaar deel nie. Die aktiewe deelnemers aan die rituele is Marlise en haar kinders. Hierdie gedagtenisviering vir Marlise en veral haar oudste dogter 'n wesenlike deel van hulle lewens wat 'n lewegewende energie aan hulle verskaf.

Ten opsigte van die ritueel wat sy en haar gesin beoefen ter gedagtenisviering, soos wat deur hierdie studie voorgestel word, voldoen dit volledig aan die kriteria. Ek het wel die versorging van haar ander kinders na Lukas se dood ook tot die lys van haar rituele bygevoeg, hoewel dit eintlik iets is wat slegs vroeg in haar proses van rou nog 'n elementêre rol gespeel het. Na my mening is dit geritualiseer omdat sy simboliese waarde daaraan geheg het. Die suksesvolle versorging van haar kinders het haar suksesvol laat voel in die rouproses en het vir haar gedui op groei.

Ek vermoed dat Marlise nog teenstrydige emosies beleef, maar dit ontken ter wille van haar ander kinders en haar huwelik. Lukas se siekte en dood het skade aan haar verhouding met haar man gedoen. Hoewel sy nie huiwer om 'n kers op te steek as sy na Lukas verlang en nooit vergeet om sy verjaardag of sterftedag te herdenk nie, hou sy andersins haar emosies onder streng beheer. As man en vrou sal hulle beide saam deur hierdie emosies moet werk om suksesvol 'n nuwe toekomsverhaal te skryf, waarin niemand hulleself of iemand anders vir Lukas se dood blameer nie.

## **7.8 'n Slotperspektief**

Die gevallestudies in hierdie hoofstuk het ryke data gebied ten opsigte van ritueel en die verwerking van rou. Die uitgebreide bevindinge van die studie sal in die volgende hoofstuk weergegee word. Uit hierdie hoofstuk blyk dat die proses van rou 'n hoogs geïndividualiseerde belewenis is, dat die dood mense se toekomsverhale kan verduister as hulle nie op 'n gesonde wyse deur die proses van rou werk nie en dat hierdie 'gesonde verwerkingsproses' vir elke persoon anders lyk. Die een gemeenskaplike faktor wat duidelik na vore gekom het, is dat 'n suksesvolle uitkoms, 'n nuwe toekomsverhaal, nie in isolasie gevind kan word nie.

## HOOFSTUK 8

### BEVINDINGE

#### 8.1 Die bruikbaarheid van ritueel

Die vraag kan gevra word waarom ritueel steeds bestaan in hedendaagse Westerse samelewings waarin die wetenskap sentraal staan. 'n Antwoord sou kon wees dat ritueel 'n verder-as-die-rasionele basis bied om die chaos van die lewe hanteerbaar te kry en transformasie moontlik te maak. In die geval van verlies deur die dood – die onafwendbare onaanvaarbaarheid waarvoor selfs die wetenskap-gerigte mens geen beheer het nie – bied ritueel moontlikhede vir 'n pastorale sorg wat die mens benader op 'n vlak van menswees wat veel dieper gaan as die kognitiewe en die kognitiewe toegang tot die emotiewe. Die uitdaging vir die pastor is om in die psigies-emosionele en geestelike krisis van die pastorant oop te wees vir die moontlikhede wat ritueel bied vir die fasilitering en begeleiding van mense wat in die proses van rou verkeer. Die feit dat die mense 'bio-psigo-sosio-geestelike wesens' is, maak 'n holistiese benadering tot sorg noodwendig. Die resultate van hierdie studie bevestig dat 'n holistiese benadering tot sorg in die proses van rou effektiewer is as 'n verskraalde kognitiewe benadering en een wat beperk bly tot die tradisionele hulpmiddels van die kultuur en geloofspraktyke. Elaine Ramshaw (2010:177-178) som die intensie en potensiaal van ritueel in die rouproses treffend soos volg op:

Tradisionele ritueel word te dikwels afgemaak. Wanneer 'n geloofsgemeenskap ten volle leef, is die tradisionele rituele patrone soos water wat vloei oor die aarde, dit neem die kontoere van elke spesifieke stukkie aarde waarin dit wegsink aan, dit verskaf lewe en dit transformeer. Dit is die lewende water wat mense nodig het in die woestyn van rou.

Hierdie studie wil glad nie 'n saak daarvoor uitmaak dat die gebruik van tradisionele rituele opsygeskuif of verarm moet word nie. Inteendeel, tradisionele rituele kan verryk en nuwes geskep word ter verryking en uitbreiding van hierdie rituele. Ritueel bied 'n kanaal vir die vloei van oorweldigende emosies wat dikwels tydens die

proses van rou ervaar word en fasiliteer en bevorder dus die uitdrukking van rou – iets wat pynlik, oorweldigend en skrikwekkend kan wees vir die persoon wat rou, maar nogtans noodsaalik is vir 'n suksesvolle en gesonde deurbeweeg deur die proses van rou.

Nie almal voel tuis met die gebruik van ritueel nie – miskien juis omdat dit in 'n kognitief-rasioneel georiënteerde moderne Westerse wêreld vreemd aandoen. Ander ervaar ritueel weer as geykte herhalende handeling sonder inhoud, warmte en empatie, asof die vaste patrone daarvan nie die persoon in sy of haar eiesoortige omstandighede kan help nie; asof dit die vrye vloei van 'n pastorant se gevoelens keer, die ervaring veralgemeen en pastorale sorg besoedel met 'n tipe 'toorkuns'. Die gewone berading word beskou as voldoende. In hierdie benadering word egter dikwels op die simptome gefokus in plaas daarvan om die hele werklikheid van die pastorant in ag te neem. Met so 'n eng fokus op simptome en die soeke na kognitief-emosionele insigte om 'n oplossing te verkry, word konfrontasie met die mees diepgaande aspekte wat op grond van hierdie persoonlike krisis na vore kom, dikwels vermy. Die individu word apart van die gemeenskap se ondersteuning op 'n individuele basis pastoraal versorg en sodoende losgesny van die stabiliserende anker van *communitas* en ritueel.

Ritueel is wel formalisties van aard en kan gesien word as te algemeen om 'n bydrae te lewer ten opsigte van die partikuliere behoeftes van die individu of die tempo waarteen hy of sy deur die proses beweeg. Ritueel kan die vorm aanneem van 'n voorafbepaalde patroon wat algemeen afgedwing word. Waar die betekenis en beplanning van rituele in die nouste oorleg met die pastorant bepaal word sodat dit die uiters partikuliere van die persoonlikheid en omstandighede sal dien, kan ritueel diepgaande resultate behaal en die persoon help fasiliteer om effektief en gesond deur die rouproses te beweeg. Rituele behoort onder geen omstandighede op mense afgedwing te word nie. Dit sal meer skade as goed doen.

Hierdie studie bevind eerstens dat die tradisionele samelewingsritueel wat binne die geloofsgemeenskap plaasvind, naamlik die begrafniserediens, van groot belang is vir mense in die rouproses en dat, met die nodige aandag, selfs iets wat so geyk is, die partikuliere kan dien en 'n funksionele rol kan speel. Dit behoort derhalwe so

doeltreffend as moontlik ingerig en uitgevoer te word, want dit kan die eerste tree op die pad na heling wat vir die naasbestaandes voorlê, effektief fasiliteer. Dit is egter slegs die eerste tree op die onbekende en skrikwekkende pad van rouwerk waarop die persoon moeisaam en stapsgewys vorder om antwoorde te vind en uiteindelik die gewenste uitkoms te bereik. Daarom is 'n begrafniserediens *alleen* nie genoegsame ritueel nie.

## 8.2 Die begrafniserediens – 'n geleentheid

In die begrafniserediens is die fokus primêr religieus. Die dinamiese proses van om te laat gaan, op God te vertrou, die gemeenskap te vertrou en getransformeer te word tot 'n nuwe lewe, vind plaas in die konteks van die geloof en geloofsgemeenskap. Messerli & Pfatteicher (1979:356 & 364) stel dit soos volg: 'Die Christelike begrafnis is 'n erediens, 'n aanbiddingsgeleentheid wat almal teenwoordig behoort te betrek. Die pastor se bediening aan die bedroefdes is om hulle in en deur die rituele van die kerk te lei waar die stem van die evangelie met genesende krag en duidelikheid gehoor kan word ... die begrafnis van oorledenes is 'n viering van die oorgang deur die dood na 'n nuwe lewe, waar Christus die pad oopgemaak het. In 'n poging om positief te wees en klem te lê op die oorwinning van die opstanding moet die pyn en verlies van die dood nie geïgnoreer word nie'.

Die erediens het ten doel om 'die aard van die verhouding tussen God en die oorledene uit te druk' (Sheppy 2003:15). Omdat die behoeftes wat 'n bedroefde ervaar nie tot geestelike en spirituele behoeftes alleenlik beperk is nie, behoort die pastor in die pastorale begeleiding van die persoon deur die proses van rou ruim voorsiening te maak vir die ander behoeftes – psigiese, sosiale en godsdienstige behoeftes. 'n Holistiese benadering tot roumart is derhalwe nodig.

Verdere probleme ten opsigte van begrafniserediens oor die volle spektrum van kerke en denominasies in Suid-Afrika wat ek waargeneem het in my werk by die ondernemingsfirma en in die bediening, sluit in dat die begrafniserediens dikwels net 'n formaliteit is – mense hou die diens uit gewoonte of tradisie en weinig persoonlike inhoud word daaraan gee. Die waarde van 'n ryk ritueel word nie besef nie en die reëlins ten opsigte van die begrafniserediens word dikwels op so 'n manier getref

om dit net agter die rug te kry. Dit is 'n gebeurtenis waarby mense so vinnig as moontlik wil verby beweeg, want hulle verwag om verlig te voel as dit verby is. In sulke omstandighede word die rol wat die begrafniserediens sou kon speel om die prosesse van rou en heling te fasiliteer, nie genoegsaam in ag geneem nie.

Elke individu wat iemand aan die dood afstaan, het nie noodwendig langdurige pastorale ondersteuning of begeleiding deur rituele nodig nie, maar dit is moontlik dat dit mense wel tot voordeel sal wees en daarom moet dit oorweeg word. Die pastor dra die verantwoordelikheid om die situasie in die konteks te assesseer, uit te reik na die bedroefde en nie noodwendig te wag dat mense kom vra om hulp nie. Die begrafniserediens is die geleentheid vir die pastor om te begin met sinvolle roubegeleiding met alle mense – nie net die wat geoordeel word 'hulp nodig het' nie. Indien die pastor in die proses van die reël van die begrafniserediens kundigheid vertoon ten opsigte van die rouproseses as sodanig en nie net reëlins afhandel nie, kan die persone in die rouproseses reeds iets daaruit leer oor die pad wat op hulle wag en hoe om dit op 'n effektiewe manier aan te durf. Hulle kan reeds by die geleentheid ervaar dat die pastor meer te bied het in terme van die rouproseses as net om die begrafniserediens af te handel en kan die vrymoedigheid hê om te kom vra om verdere hulp en begeleiding indien hulle die behoefte daaraan sou voel. Die reël van die begrafniserediens is nie net die afhandeling van die gekykte ritueel nie, maar is die eerste geleentheid tot sinvolle pastorale begeleiding en tot 'n sinvolle gebruik van ritueel in die geheel van die rouproseses.

### **8.3 Die ritualisering van herinnering**

Insigte uit die onderskeie studieverdele waaruit hierdie studie geput het, kom ooreen dat ritueel, wat deur verhaal voorafgegaan word, deel is van menswees. Dit is 'n basiese behoefte van die mens om te wil ritualiseer, om te wil onthou, om die werklikheid te wil beleef, nie net soos wat dit is nie, maar ook soos wat 'n mens graag sou wou hê dit moet wees, al is dit slegs vir 'n oomblik – met ander woorde om 'n positiewe toekomsverhaal te verbeel ook al is die werklikheid van die hede uiters pynlik en selfs wanhopig.

Ritueel is in hierdie studie beskryf vanuit verskeie perspektiewe, naamlik die antropologiese, sosiologiese, klinies psigologiese, neuropsigologiese, klinies prakties teologiese en pastorale perspektiewe. 'n Vyftal modelle oor die rouproses is ondersoek om vas te stel of daar binne bestaande modelle ruimte sou wees vir die fokus van hierdie studie, naamlik die effektiewe ritualisering van rou en die rol van die ondersteunende groep of gemeenskap daarin.

Van Gennep ([1960]1965) gebruik die beeld van 'n reis as die sentrale metafoor vir die strukturering van oorgangsrituele. Rou is 'n oorgangstydperk vir die oorlewendes. Hulle betree dit deur rituele van skeiding. Aan die einde van hierdie tydperk beweeg hulle deur rituele wat die rou tot 'n einde bring en hulle terugbring in die samelewing – *a lifting of mourning*. Tydens die rou tydperk bevind die bedroefdes hulle iewers tussen die wêreld van die lewendes en die wêreld van die dooies in 'n liminale ruimte. Hoe vinnig 'n individu hierdie ruimte verlaat en terugkeer tot die gewone gestruktureerde werklikheid van die alledaagse bestaan, word bepaal deur die aard van sy of haar verhouding met die oorledene, die aard van die rouproses en hoe suksesvol, effektief en gesond die persoon deur die proses beweeg, al dan nie. Gedurende die liminale tyd van rou word die normale sosiale lewe opgeskort. Die duur van die tydperk word nie net deur innerlike psigiese faktore bepaal nie, maar hou ook verband met die sosiale bande tussen die treuendes en die oorledene. Mense kom dikwels hierdie oomblik te bowe deur aan reëls en roetines vas te hou. Hoewel liminaliteit ongemaklik is en dit te verstane is dat mense dit sover moontlik wil vermy of so gou moontlik wil agterlaat, verteenwoordig dit 'n vrugbare chaos en 'n wêreld van moontlikhede. Hierdie toestand is nie sinloos nie, maar beweeg na nuwe vorme en struktuur, is kreatief en streef *aktief* na 'n postliminale bestaan.

Ritueel stel 'n individu in staat om in 'n wêreld te leef wat inderwaarheid net in sy of haar verbeelding bestaan. In ritueel word die 'reëls' wat die lewe orden opgeskort, maar net vir 'n kort tydperk – dit is 'n realiteit waarin daar nie konstant geleef kan word nie. In ritueel word daar 'geleef asof' – asof die ander werklikheid waarop die ritueel dui in hierdie wêreld teenwoordig is en dit verander 'n mens. Wat in die liminale ervarings van 'n alternatiewe realiteit beleef word, laat die individu nie onveranderd nie. Die lewe van 'n individu in enige samelewing bestaan uit 'n reeks



oorgange tussen ouderdomme, fases of beroepe. Vir hierdie gebeure is daar gewone geykte seremonies. Hierdie seremonies is geskep met die doel om die individu in staat te stel om van een goed gedefinieerde posisie voort te gaan na 'n volgende een wat ook goed gedefinieer is.

Die ritueelteorie van strukturalisme is gekies vir die doeleindes van hierdie studie, spesifiek Victor Turner (1969) se tweeledige model van struktuur en anti-struktuur wat voortvloei uit die werk van Arnold van Gennep ([1960]1965). Die keuse vir hierdie ritueelteorie is daarop gebaseer dat Van Gennep se *rites de passage* erkenning daaraan gee dat individue sekere ervarings het wat nie soomloos inpas by die moment wat dit vooraf gaan nie. Van Gennep beskou die verlies van 'n geliefde aan die dood as só 'n tipe ervaring – 'n oomblik van oorgang – wat die normale gang van die lewe omvergooi en 'herstel' kan slegs gebring word deur die gebruik van rituele wat eie is aan elk van sy drie fases: skeiding, liminaliteit, inlywing.

Turner het hierop voortgebou maar slegs twee fases onderskei – struktuur en anti-struktuur met *communitas* as 'n subervaring tydens anti-struktuur. Ek het aanvanklik gemeen dat Turner se model meer gepas sal wees vir hierdie studie omdat hy deur *communitas* ruimte maak vir die betrokkenheid van die ondersteunende groep of gemeenskap, wat in hierdie studie die geloofsgemeenskap is. Tog het ek ook leemtes in Turner se model gesien en uiteindelik gevind dat die twee modelle, binne dieselfde ritueelteorie, mekaar aanvul. In Turner se model maak die konsepte struktuur en anti-struktuur nie voldoende voorsiening vir beweging en oorgang nie. Die beweging is die van een (onwillige) tree vorentoe vanuit struktuur na anti-struktuur en dan weer, na 'n gepaste tyd van liminaliteit, weer 'n tree terug na struktuur. Die model verdiskonteer ook nie die feit dat die individu wat terugkeer na struktuur óók verander het nie. Van Gennep se model gee wel erkenning aan verandering, aan die feit van 'n nuwe identiteit van die bedroefde, maar neem weer nie die veranderde omstandighede waarheen die individu terugkeer in ag nie. Turner se konsep van *communitas* – die betrokkenheid van die ondersteunende groep of gemeenskap – dien weer tot aanvulling van Van Gennep se model wat nie daaraan aandag gee nie. Tog is Turner se insluiting van *communitas* ook beperk. Vir hom speel dit net in die fase van liminaliteit 'n rol, terwyl Klopper (2009) van mening is dat daar in elke fase, of eerder ten opsigte van elke routaak, soos wat hy daarna verwys,



'n rol te speel is vir die ondersteunende groep of gemeenskap. Die kombinasie van die insigte van Turner, Van Gennep en Klopper bied vir hierdie studie 'n bruikbare model vir die ritualisering van herinnering in die rouSMARTproses.

#### **8.4 Ritueel, narratief en verbeelding in die pastoraat**

Die oorsig oor ritueelteorieë in hierdie studie het die grondslag gebied vir die verstaan van *ritueel*. So 'n verstaan is nodig om weer te dien as die grondslag vir die effektiewe aanwending van ritueel in pastoraat met mense wat in die rouproses verkeer. Uit die oorsig het dit ook duidelik geword dat rite nie kan bestaan sonder mite nie. Dus kan ritueel nie onafhanklik van verhaal bestaan nie, want dan is dit nie ritueel nie. Hierdie sleutelkenmerk van ritueel vind dan aansluiting by *narratiewe terapie* – die pastorale sorg model waartoe hierdie studie juis 'n bydrae wil maak deur ritueel as hulpbron daarvoor bruikbaar te maak.

Omdat die rouproses nie net die spirituele en sosiale aspekte van menswees affekteer nie, maar in die besonder ook die psigies-emosionele faset raak, is die psigiese uitwerking van ritueel ondersoek. Freud bied vanuit 'n psigo-analitiese perspektief waardevolle insigte ten opsigte van ritueel. Die ondersoek het aangetoon dat ritueel van belang is vir mense se geestesgesondheid in die algemeen, en dat ritueel in spesifieke en moeilike omstandighede helende en transformerende krag het indien dit positief aangewend word. Dit is juis hierdie transformerende krag van ritueel wat dit so 'n waardevolle hulpmiddel maak vir die uiters moeilike menslike proses van rouSMART. Hoewel ritueel soms met magie in verband gebring word, is daar in die gebruik van ritueel in die pastoraat wat in hierdie studie voorgestaan word, geensins sprake van 'n magiese transformasie nie. Die verandering wat nodig is om effektief deur die rouproses te beweeg en te kom tot 'n postiewe nuwe lewensverhaal, is nie noodwendig groot of dramaties nie. Dit kan die eerste in 'n reeks van transformasies wees wat volg op die verlies van 'n geliefde. Vir ritueel om effektief aangewend te word en transformasie om suksesvol te wees, speel *verbeelding* 'n belangrike rol.

In die soeke na bruikbare en toepaslike rituele vir die verwerking van rouSMART het duidelik geblyk dat die sosio-kulturele konteks van die pastorant 'n besondere rol

speel omdat ritueel nie los staan van die kultuur waarin dit uitgevoer word nie. Dit is *simboliek* wat bepaal of 'n handeling ritueel is of nie. Simbolisering en die betekenis wat toegeken word aan simbole word sowel kultureel as individueel bepaal. Simbole is die boublokke van ritueel en alle ritueel dra simboliese waarde, maar nie alle simbole het rituele waarde nie. Simbole dui 'andersheid' aan en ritueel is 'n handeling wat 'n oomblik van 'andersheid' moontlik maak, wat 'n geleentheid konstrueer waarin dinge anders is as in die harde werklikheid. Ritueel is nooit passief nie. Dit is ook nie iets wat aan 'n pastoraat gedoen word nie, maar eerder 'n handeling waarin die pastoraat 'n aktiewe deelnemer is. Ritueel bied besondere moontlikhede vir die pastoraat en dan spesifiek vir die begeleiding van mense deur die rouproses – 'n proses wat ingrypend is, mense se lewens ten diepste versteur, 'n beduidende uitwerking het op hulle fisiese, sosiale, psigiese en spirituele welsyn en waarvoor meer as net kognitief-emotiewe insig nodig is.

Om ritueel effektief in die pastoraat met mense in die rouproses aan te wend, word deeglike beplanning geveer en dit kan ook tot voordeel vir die pastoraat wees indien die groep of gemeenskap waaraan die individu behoort, betrek kan word. Dit sal afhang van die aard van die ritueel en die vordering van die persoon wat rou deur die proses. Ritueel dra 'n diep simboliese waarde by tot die proses van die verwerking van rou en die uitreik na 'n werklikheid wat nog nie bestaan nie – die gewenste toekomsverhaal van herstelde lewe, van nuwe lewe en nuwe identiteit. Ritueel kan na gelang van die behoefte van die individu eenmalig of by herhaling uitgevoer word op 'n wyse waarby die individu self interaktief betrokke is en nie net 'n passiewe toeskouer is nie.

Die dood is in die algemeen vir mense 'n skrikwekkende aangeleentheid wat in die moderne Westerse kultuur liever vermy word en na die rand van die samelewing geskuif word. Die dood is nie meer deel van mense se alledaagse bestaan nie. Dit gebeur nie meer in huise en tussen familie nie. Die familie hoef die lyk nie meer self uit te lê, die kis self te maak en die begrafnisdiens self te beplan soos dit generasies gelede was nie. Alles word nou professioneel, weg van mense se huise afgehandel. Dood is so 'n vreemde en ongemaklike onderwerp dat mense dit ook vermy om daarvoor gesprek te voer. Die dood word sover moontlik ontken – en dit terwyl dit die enigste werklike sekerheid in hierdie lewe is. Tog het die moderne Westerse

samelewing klaarblyklik 'n morbiede gefassineerdheid met geweld, grusaamheid en dood soos wat daaglik gesien kan word in gewelddadige rolprente en televisiereekse. Dit staan lynreg teenoor die samelewing se vermyding van die dood in die werklikheid. Die verband tussen hierdie teenstrydighede sou 'n insiggewende ondersoek wees. Die werklike dood van 'n bekende en geliefde mens is en bly egter 'n ingrypende ervaring in die werklikheid en kan moontlik minder vernietigende effek hê indien mense meer kundig is oor die verloop van die rouproses en watter bystand daar vir hulle moontlik is.

Mense se reaksie op die sterfte van 'n geliefde word bepaal deur 'n aantal faktore, soos die aard van die verhouding tussen hulle, hoe die oorledene gesterf het en die oorlewende se persoonlike psigiese welstand en verhouding met God. Die emosionele en fisiologiese simptome van roumart is omvangryk. Die dood van 'n geliefde en die rouproses gaan dikwels gepaard met die verlies aan identiteit. Rou is prosesmatig daarom die keuse vir die term 'proses van rou'. Hierdie studie kies verder om eerder as die 'fases van rou', wat passiwiteit aan die kant van die bedroefde aandui, saam met Klopper te verwys na die afhandeling van rou – 'n aktiewe proses waarin die persoon wat rou aktief betrokke is en soms ook voor keuses te staan kom. Hoe effektief die persoon beweeg van die een taak na die volgende en hoe deeglik elke taak afgehandel word, bepaal die uiteindelijke welsyn en moontlikhede tot herintegrasie in die lewe vir die persoon.

Hierdie studie het vrugbaar gebruik gemaak van Bowlby se *attachment theory*. Dit bied 'n ryk beskrywing van die aanvang van die proses van rou en verduidelik die emosionele en fisiologiese reaksie van mense wat 'n geliefde aan die dood afgestaan het. Die onherroeplikheid van die dood dompel mense in 'n krisis. Indien hierdie krisis nie op 'n gesonde wyse hanteer en deurleef word en die persoon by die gewenste uitkoms uitkom nie, sou 'n bedroefde persoon in 'n toestand van gekompliseerde rou kon verval. Dit is waarom pastor na die afsterwe van 'n geliefde 'n pastorant moet bystaan, nie net ten opsigte van geestelike leiding nie, maar om ook die normale proses van rou aan te moedig, op die uitkyk te wees vir moontlike struikelblokke en te doen wat binne hulle vermoë is om gekompliseerde rou te vermy. Om in gekompliseerde rou te verval, is soos om in 'n put van dryfsand vas te val. So moeilik as wat dit is om die normale proses van rou te deurleef en die

gewenste uitkoms te bereik, so is gekompliseerde rou net soveel moeiliker, 'n veel dieper gat waaruit individue gehelp moet word. Hierdie studie wil juis ritueel voorhou as 'n hulpmiddel om gekompliseerde rou te voorkom deur 'n rou aktief aan te pak en nie net passief te wag vir die proses van rou om sy loop te neem nie.

In die rouproses is seker die hoofsaak waarskynlik *herinnering*. Mense het nodig om te onthou. In onthou lê genesing. Die funksie van die pastoraat in hierdie verband is vierledig: helend, ondersteunend of onderhoudend, begeleidend en versoenend. Indien die pastor oop is vir die gebruik van ritueel, kan dit nuttig gebruik word ten opsigte van herinnering. Saam met Müller (2000:65) word die pastorale interaksie in hierdie studie beskou as meer van 'n kuns as 'n wetenskap. Kuns, simboliek en ritueel beweeg op dieselfde vlak van menslike bewussyn en ervaring. Om op hierdie terrein te beweeg, maak die pastoraat minder diagnosties en meer kreatief. Die doel is nie net om strategieë te ontwerp nie, maar ook om verwagtings te skep. Dit is nie om mense se vrae te beantwoord nie, maar eerder om kreatief met die vrae te speel en saam na die antwoorde soek. Die pastor lei die pastorant om op 'n kreatiewe manier sy of haar eie antwoorde te ontdek. Metode en tegniek moet geïntegreer word en die ideaal is dat 'n bevrydende terapeutiese situasie die gevolg sal wees. Daarvoor moet die pastor vaardig en bekwaam wees. Verhaal, ritueel en verbeelding moet so aangewend word dat dit tot verandering en vernuwing lei. Die bedoeling is dat dit bydra tot genesing.

## **8.5 Ritueel vir die rouproses**

Ritueel kan help om die voortbeweeg van die een toestand na 'n volgende te fasiliteer. Ritueel kan gebou word op ervarings wat baie diep beleef is of stilweg herinner aan die bekende. In elke fase van ritueel, by elke nuwe 'drempel', is daar verskeie moontlikhede vir toepaslike rituele handeling. Wanneer iemand sterf, vind 'n onafwendbare skeiding geleidelik of skielik plaas. Dit verg van die oorlewende om te 'laat gaan', om die oorledene toe te laat om dood te wees. Om die sterfte te verklaar in gebede of rituele fasiliteer die skeiding. Dit is veral problematies wanneer die liggaam van die oorledene nie gevind kon word en dus nie beskikbaar is vir rourituele soos 'n laaste besigtiging en 'n begrafnis of verassing nie. Die werklikheid van die dood moet gekonfronteer word. Mense wil dikwels wegstroom daarvan om

woorde soos 'dood' of 'oorlede' te gebruik. As gevolg van die skok en ontkenning in vroeë tydperk van rou, kan dit nodig wees om die realiteit van die dood deur woorde of deur 'n handeling soos die laaste besigtiging van die liggaam, tuis te bring sodat die persoon wat nog in 'n skoktoestand verkeer, die werklikheid van die afskeid kan besef. Hierdie tydperk van skeiding – skeiding van die oorledene en skeiding van die verpligtinge van die gewone alledaagse lewe – is slegs tydelik, maar kan lei tot isolasie en eensaamheid indien die bedroefde nie die nodige ondersteuning ontvang nie.

Liminaliteit is 'n 'tussen-in' fase. Dit is die tyd wanneer die verlede agtergelaat word, maar die toekoms nog nie begin het nie. Die ou verwysingsraamwerk geld nie meer nie en dit voel asof die tyd stilstaan. Intussen is die persoon besig om te probeer om 'n nuwe identiteit en status te vorm en te aanvaar. Dit gaan met onsekerheid en verwarring gepaard en die ondersteuning van vriende, familie en die geloofsgemeenskap is in hierdie tyd van groot belang. Die begrafnisritueel en ander gebeure wat daarmee verband hou, is 'n wesenlike deel hiervan omdat die begrafnis die krag het om die proses van skeiding, oorgang en inlywing saam te vat, as't ware te omsluit en die bedroefde in staat te stel om voort te beweeg deur die proses van rou. Die begrafnisritueel dien nie om al die routake te voltooi nie, maar kan as katalisator funksioneer om *beweging* aan die gang te kry. Die mate waarin ritueel die afhandeling van routake stimuleer, hang af van 'n paar faktore: wat gedoen is voor die begrafnisdiens, die bywoning en ondersteuning van familie en vriende, die individuele aard en persoonlikheid van die bedroefde en die vlak van werklike betrokkenheid van dié wat die begrafnis bywoon.

Die fase van inlywing is wanneer die persone deur die routake gewerk het en gereed is om terug te keer in die gemeenskap. Volledige inlywing van die bedroefdes terug in die gemeenskap is die finale fase van rou, die oplos van rou. Dit vind plaas ongeveer 18 maande tot 2 jaar na die afsterwe indien die rouproses glad verloop het. Baie mense is onder die indruk dat die rouproses vinnig afgehandel moet word en plaas druk op bedroefdes om die take af te handel. Daar is ook nie in Westerse kulture strukture in die gemeenskap vir bedroefdes om hulle routake te voltooi of seremonies wat die einde van die rou tydperk aandui nie. In ander Suid-Afrikaanse kulture as die blanke Westerse konteks, is daar wel sulke merkers.

Daar is sekere riglyne vir die skep van rituele in oorleg met die pastorant. Sover moontlik moet alle deelnemers aan die ritueel betrokke wees by die beplanning. Rituele moet eenvoudig gehou word. Indien dit te gekompliseerd raak, verloor dit die oorspronklike fokus en kan deelnemers angstig voel oor hoe om dit goed uit te voering en hulle rol reg te speel. 'n Effektiewe ritueel is dikwels die een wat geskep word rondom een spesifieke vieringsgeleentheid met een besondere hoogtepunt. Die plasing van sentrale handeling wat tydens die ritueel uitgevoer word, moet met omsigtigheid oorweeg word. Vind 'n simboliese daad te vroeg in die ritueel plaas, kan die res van die ritueel as afgewater beleef word. Vind dit heel aan die einde plaas, is daar geen ruimte of tyd vir oorbrugging na die post-rituele ruimte en tyd nie. Tydsberekening is van uiterste belang. Die woorde, simbole en handeling wat deel vorm van die spesifieke ritueel moet iets wees waaroor daar by alle deelnemers konsensus is. 'n Ritueel kan as gedwonge beleef word as daar van deelnemers verwag word om dinge te doen of te sê waarop hulle nie voorbereid was en waartoe hulle nie toestemming gegee het nie. Om die effektiwiteit van 'n rituele oomblik te bevorder, is dit noodsaaklik om kort na die afloop daarvan die gebeure daarvoor te reflekteer en dit te evalueer. Dit stel die deelnemers in staat om hulle vermoë tot ritualisering te ontwikkel namate hulle ritueel beter begin verstaan en deur betekenisgewing aan hulle ervaring die waarde van die ritueel bewustelik te internaliseer.

Dit is belangrik om die rituele behoeftes van die pastorant te bepaal. Die volgende vrae kan gestel word wanneer daar getoets word of daar behoefte is aan ritueel en, indien wel, aan watter soort ritueel:

- Is daar 'n behoefte aan die bevestiging van identiteit?
- Is daar 'n behoefte aan bevestiging deur die ondersteunende groep of gemeenskap?
- Is daar 'n behoefte aan die erkenning van 'n spesifieke oorgang?
- Is daar 'n behoefte aan genesing?
- Is daar 'n behoefte om simboliese uitdrukking te gee aan spesifieke emosies?
- Is daar 'n behoefte om 'n spesiale tyd/oomblik te merk?
- Is daar 'n behoefte om afskeid te neem?

- Is daar 'n behoefte om te onthou?

In die geval van waar al bogenoemde behoeftes of sommige van hulle teenwoordig is, kan die simboliese handeling van ritueel opgevolg en aangevul word met pastorale gesprekvoering om dit te prosesseer. Dit is belangrik dat ritueel eerlik moet wees en die uitoefening daarvan opreg. Wanneer dit nie die geval is nie word die geloofwaardigheid van ritueel as draer van betekenis, ondermyn. Daar is drie veral terreine waarop daar fout kan kom:

- Wanneer daar in die ritueel stellings gemaak word oor die deelnemers wat nie ooreenkom met hulle werklikheid nie.
- Wanneer daar op spesifieke emosies gefokus word, bestaan die moontlikheid dat sommige lede uitgesluit kan voel omdat hulle nie noodwendig die spesifieke emosies ervaar in daardie oomblik nie. Dit is beter om nie aannames te maak oor mense in 'n groep se emosionele toestand nie.
- Mense kan gedwing word om in die oomblik rituele stellings te maak wat hulle nie noodwendig self sou maak nie.

In hierdie studie is die vrugbare grond wat ritueel kan bied vir die pastoraat en spesifiek vir pastoraat in die rouproses wat so ingrypend is in mense se lewens, slegs omgespit. In die breër Suid-Afrikaanse konteks met die verskeidenheid kulture en hulle siening van dood, rou en ritueel, sou verdere ondersoek hieroor verrykend en insiggewend kon wees. Hierdie studie was beperk tot die blanke Westerse kultuur wat my eie konteks verteenwoordig. Hierdie studie het egter aangetoon dat, ongeag die kultuur en mense se spesifieke houding teenoor ritueel, ritueel in 'n meerdere of mindere mate bruikbaar sal wees in die rouproses omdat dit aspekte van menswees bereik wat nie met kognitief-emosionele benaderings bereik kan word nie. Die studie toon dat daar 'n behoefte aan ritueel is, 'n behoefte aan onthou en gedagtenisviering in die rouproses. In die verband kan pastore rigtinggewend optree om toe te sien dat die ryk waarde van rituele nie net in die pastoraat met mense in die rouproses nie, maar ook in die hedendaagse geloofspraktyk besef en toegeëien word. Die bevindings van die studie kan kortliks soos volg opgesom word:



- Ritueel is nog grootliks onderbenut in die pastoraat met mense in die proses van rou. Uit die onderhoude het geblyk dat, hoewel die deelnemers meestal aktiewe lede van geloofsgemeenskappe was, die pastor geen rigtinggewende rol ten opsigte van die ritueel waaraan hulle meestal 'n behoefte gehad het, gespeel het nie.
- In die Suid-Afrikaanse konteks is nog onvoldoende ondersoek gedoen ten opsigte van die rol wat die ritueel kan speel in die herstel van die ontwrigting wat die dood in mense se lewens veroorsaak. In die besonder in die ryk kulturele tradisies in Suid-Afrika ten opsigte van dood en ritueel, sal diepgaande ondersoeke interessante en bruikbare materiaal oplewer.
- Bestaande ritueel ten opsigte van dood en is hoofsaaklik religieus eerder as psigies-emosioneel gerig. Dit behoort uitgebrei en verryk te word deur die gebruik van ritueel in die pastoraat met die oog op genesing en herstel deur middel van effektiewe gedagtenisviering.
- Daar is dikwels 'n gebrek aan voldoende voorbereiding van pastors om effektief pastoraal om mense wat getref is deur die dood van 'n geliefde deur die rouproses te begelei. Pastors met meer ervaring, besef nie altyd die waarde en noodzaak van ritueel nie. Pastors met minder ervaring, is dikwels onvoldoende voorbereid om die pad van rou saam met mense te stap. Soos met alle pastorale werk kan 'n pastor se onkunde en onbeholpenheid skade aanrig. Blyke daarvan is in die empiriese data in hierdie studie gevind.

## **8.6 Om die dood te oorleef**

Wanneer ritueel vir pastorale doeleindes beplan en geskep word, moet die behoeftes, belange en beskerming van die pastorant altyd voorop staan. Die pastor speel slegs 'n begeleidende rol en dui die rigting aan eerder as om hoofrol in die ritueel te vertolk soos dit met tradisionele rituele soos die erediens wel die geval is. Selfs in die begrafniserediens waar die pastor wel die hoofrol vertolk, moet die plek, rol en verwagtinge van pastorante 'n sentrale plek inneem. In die pastoraat verskuif die fokus na hoe ritueel terapeuties aangewend kan word en die waarde daarvan vir die genesingsproses word bepaal. Ritueel kan beplan en uitgevoer word as



terapeutiese hulpmiddel indien die pastor en pastorant beide duidelik bewus is van die doel wat hulle daarmee wil bereik. Hierin speel verbeelding 'n belangrike rol. Die gevallestudies het insigte gebied oor die gebruik (wetend of onwetend) van ritueel tydens 'n proses van rou in beide die positiewe aanwendig asook die negatiewe aanwending daarvan.

Die studie bevind dat dit van wesenlike belang is dat huweliksmaats wat 'n kind aan die dood afgestaan het, in mekaar se proses van rou sal deel. Elkeen kan sy of haar ruimte gegun word om hulle rou uit te leef, maar hulle moet ruimte maak vir mekaar en as daar ander kinders ook is, moet daar ruimte geskep word vir hulle om ook te rou. Hoewel elkeen se proses anders sal verloop, is dit nie iets wat elkeen individueel en privaat moet hanteer om mekaar pyn te probeer spaar nie. Isolاسie in die rouproses is 'n wesenlike gevaar vir families. Herinneringsviering is van groot belang vir 'n suksesvolle deurbeweeg deur die rouproses. Die oorledene moet deel bly van die oorlewendes se lewensnarratief, maar die oorlewendes moet ook by die punt kan kom waar hulle finaal afskeid neem en toekomsgerig begin leef. 'n Nuwe toekomsverhaal waarin die oorledene nie vergeet word nie, maar ook nie meer 'n sentrale rol speel nie, moet geskep word. Herinnering bly oor as slegs *deel van* die verhaal wat lewendig gehou word.

Daar bestaan egter ook die gevaar om vasgevang te word in 'onthou'. Die rituele kan begin om die spil te word waar rondom 'n persoon se lewe draai. So 'n persoon neem nooit werklike afskeid nie, bereik nie 'closure' nie en kan nie voortbeweeg na 'n positiewe nuwe lewensnarratief nie. Die verkeerde manier van omgaan met ritueel wat so deel van sy of haar lewe geword, kan hiertoe bydra. Die proses van rou kan ook skeefloop as gevolg van 'n algehele afwesigheid van rituele. Dit is waarom die pastor se begeleiding by rituele van soveel belang is. 'n Mens kan nie die toekoms inbeweeg deur agteruit te tree nie. 'n Mens kan ook nie die verlede onverwerk agterlaat en net voortbeweeg nie. Die pastor se taak is om fyn op te let na die balans tussen herinnering en vorentoe beweeg. Sommige mense is nie positief oor rituele handeling nie, hoofsaaklik omdat dit gedwonge voel. Ander is weer oortuig dat daar geen ritueel in hulle lewe teenwoordig is nie. Hulle onderdruk hulle emosies en probeer vergeet. Ten spyte van die onkenning, gebeur dit dikwels dat sulke persone die rol van oorledene onwetend in hulle lewensnarratief geritualiseer het deur

simbolies gelaaide handeling uit te voer. Hieruit blyk dat ritueel nie werklik ontsnap kan word nie. Dit sou egter gesonder en meer effektief gewees het om dit intensioneel en goed bepland op 'n sinvolle manier te inkorporeer in die proses van rou op die weg na herstel.

Mense wat in die loop van hulle lewe meerdere kere aan dood en verlies blootgestel is, is dikwels beter daartoe in staat om die werklikheid van dood en verlies onder oë te neem eerder as om dit te probeer ontken of ontsnap. Hulle hartseer en smart kan net so seer en diep wees soos die van mense wat meer geskok reageer, maar hulle beweeg suksesvol deur die proses van rou en handel die routake met groter sukses af. Hulle bereik 'n uitkoms vir hulle rou en skep 'n nuwe toekomsverhaal waarin die oorledene 'n gebalanseerde deel van die narratief vorm. Dit blyk dus dat hulle in vorige rouprosesse vaardighede aangeleer het wat hulle later goed te pas kom. In pastorale begeleiding van mense deur die rouproses sal dit die pastor se doel wees om mense so te begelei dat hulle groei in hulle menswees en vaardighede aanleer wat hulle in toekomstige tye van nood en verlies, goed te pas sal kom.

Hulpbronne wat tot die bedroefde se beskikking is, is kundigheid oor die proses van rou, die geestelike begeleiding van 'n pastor, rituele ter gedagtenisviering en genesing van hulle rou en die ondersteunende groep of gemeenskap – vir die doeleindes van hierdie studie spesifiek die geloofsgemeenskap. Ritueel het dus 'n verrykende rol te speel het in pastorale begeleiding van mense in die proses van rou en die afhandeling van routake. Die behoefte daarna bestaan ook in die grootliks 'ritueellose' moderne Westerse gemeenskappe.

## BIBLIOGRAFIE

Ackerman, C 1975. Frazer on myth and ritual. *Journal of the History of Ideas* 36, 115-134.

Anderson, H & Foley, E 1998. *Mighty stories, dangerous rituals: Weaving together the human and the divine*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Anderson, H & Mitchell, K 1983. *All our losses, all our griefs*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Anderson, H 2010. How rituals heal. *Word & World* 30(1), 41-50.

Ainsworth-Smith, I & Speck, P 1982. Letting go: Caring for the dying and bereaved, in Blows, D. (ed), *New Library of Pastoral Care*. London: SPCK.

Arnold, TW 1935. *The symbols of government*. New Haven, CT: Yale University Press.

Atkinson, RC & Schiffrin, RM 1968. Human memory: A proposed system and its control processes. *The Psychology of Learning and Motivation* 2, 89-195.

Attig, T 2002. Relearning the world: Always complicated, sometimes more than others, in Bendikson, RA, Cox, G & Stevenson, R (eds), *Complicated grieving and bereavement*. New York: Baywood Publishing.

Austin, JL 1975. *How to do things with words*. 2<sup>nd</sup> edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Baddeley, AD & Hitch, G 1974. Working memory, in Bower, GH (ed), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory*, 47-89. New York: Academic Press.

Baddeley, AD 1986. *Working memory*. Oxford: Oxford University Press.

Baddeley, AD 1992. Working memory. *Science* 31, 556-559.

Baddeley, AD 2000. The episodic buffer: A new component of working memory? *Trends in cognitive sciences* 4, 417-423.

Balswick, J & Balswick, J 1997. *Families in pain: Working through the hurts*. Grand Rapids, MI: Fleming H Revell, a division of Baker Book House Company.

Barnard, M 2010. Flows of worship in the network society: Liminality as heuristic concept in practical theology beyond action theory. *Die Skriflig* 23(2), 67-84.

Barrett, JL 2004. *Cognitive science of religion series: Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Becker, E 1973. *The denial of death*. New York: Free Press.

Bell, C 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.

Bell, C 1997. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.

Bell, C (ed) 2007. *Teaching ritual*. New York: Oxford University Press.

Berry, J 2009. Changing lives, changing rites: Women creating rituals of transition. *Practical Theology* 2 no 1 Apr 2009, 93-102.

Bettelheim, B 1971. *Symbolic wounds: Puberty rites and the envious male*. Revised Edition. New York: Collier Books.

Bloch, M 1989. *Ritual, history and power: Selected papers in Anthropology*. London: Athlone Press.

Blumenthal, D 1978. *Jewish Mysticism: The philosophic-mystical tradition and the Hasidic tradition*. New York: KTAV Publishing House (Library of Judaic Learning).

Bourdieu, P 1977. *Outline of a theory of practice*. Translated by Nice, R. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P 1990. *The logic of practice*. Translated by Nice, R. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bowen, M 1991. Family reactions to death, in McGoldrick, M & McGoldrick, W. (eds), *Living beyond loss*. New York: Norton.

Bowlby, J 1973. Security, anxiety, and distress, *Attachment and loss, Vol 2*. London: Hogarth Press.

Bowlby, J 1980. Loss: Sadness and depression, *Attachment and loss, Vol 3*. London: Hogarth Press.

Breckler, SJ, Olson, JM & Wiggins, EC 2007. *Social psychology*. London: Thomson Learning.

Burke, K 1966. *Language as symbolic action*. Berkeley, CA: University of California Press.

Burke, K 1973. *The philosophy of literary form*. 3<sup>rd</sup> Edition, Berkeley, CA: University of California Press.

Campbell, J 1972. *Myths to live by*. New York: Bantam.

Capps, D 2002. *Life cycle theory and pastoral care*. Eugene, OR: Wipf & Stock. (Theology and Pastoral Care Series.)

Capps, D 2012. Close friendships, in Dykstra, RC, Cole AH & Capps D, *The faith and friendships of teenage boys*, 87-106. Louisville, KY: Westminster John Knox.

Carr, A 2004. *Positive psychology: The science of happiness and human strengths*. New York: Routledge.

Chen, LC 1997. Grief as a transcendent function and teacher of spiritual growth. *Pastoral Psychology* 46, 79-84.

Ciszewski, S 1897. *Künstliche verwandschaft bei den Südslave*. Leipzig: T. Krakau.

Collins, R 1993. Emotional energy as the common denominator of rational choice. *Rationality and Society* 5(2), 203-230.

Collins, R 2004. *Interaction ritual chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cook, AS & Oltjenbruns, KA 1998. *Dying and grieving: Life span and family perspectives*. 2<sup>nd</sup> Edition, New York: Harcourt Brace College Publishers.

Cooper-White, P 2011. *Braided selves: Collected essays on multiplicity, God and persons*. Oregon, OR: Cascade Books, 120-134.

Crombag, HFM & Merckelbach HLGJ 1996. *Hervonden herinneringen en andere misverstanden*. Amsterdam: Contact.

Crossley, N 2004. Ritual, body technique, and (inter)subjectivity, in Schilbrack, K. (ed), *Thinking through rituals: Philosophical perspectives*, 31–51. New York: Routledge.

Csordas, TJ 1983. Rhetoric of transformation in ritual healing. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7(4), 333–375.

Csordas, TJ 1988. Elements of charismatic persuasion and healing. *Medical Anthropology Quarterly* 2(2), 121–142.

De Klerk, WJ 1968. Rousmart: Die pastorale sorg oor bedroefdes na die oorlye van 'n dierbare. *Nasionale Raad vir sosiale navorsing. Departement van Onderwys, Kuns en Wetenskap* (22). Braamfontein, Johannesburg: Die Evangelis

Deverell, A & Ross, E 2004. *Psychosocial approaches to health, illness and disability*. Pretoria: Van Schaik.

Dormaar, M 1981. Exposure en rituelen, in Van der Hart, O. (red), *Afscheidsrituelen*, 181-238. Baarn: Ambo.

Driver, TF 1991. *The magic of ritual: Our need for liberating rites that transform our lives and our communities*. New York: Harper Collins.

Driver, TF 2006. *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Charleston, SC: BookSurge, LLC.

Durkheim, E [1915]1965. *The elementary forms of the religious life*. Translated by J. Swain. New York: Free Press.

Ekstrom, L & Hecht, RD 2007. Ritual performance and ritual practice: Teaching the multiple forms and dimensions of ritual, in Bell, C. (ed), *Teaching Ritual*, New York: Oxford University Press.

Eliade, M 1954. *The myth of the eternal return or, cosmos and history*. Translated by Trask, WR. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Eliade, M. 1959. *The sacred and the profane: The nature of religions*. Translated by Trask, WR. New York: Harcourt Brace.

Eliade, M 1963. *Myth and reality*. Translated by Trask, WR. New York: Harper and Row.

Eliade, M 1975. *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth*. Translated by Trask, WR. New York: Harper & Row.

Erikson, EH 1968a. The development of ritualization, in Cutler, DR. (ed), *The religious situation*. Boston, MA: Beacon.

Erikson, EH 1968b. Die Ontogenese der ritualisering. *Psyche* 22, 481-502.

Erikson, EH 1977. *Toys and reasons. Stages in the ritualization of experience*. New York: Norton.

Erikson, EH 1980. *Identity and the life cycle*. New York: Norton.

Etkin, N 1988. Cultural constructions of efficacy, in Van der Geest, S & Whyte, SR. (eds.), *The context of medicines in developing countries*, 299-318. Dordrecht: Kluwer Academic.

Estadt, BK 1984. Pastoral counseling: Today and tomorrow, in Sipe, AWR & Rowe, CJ. (eds), *Psychiatry, ministry & pastoral counseling*. 2<sup>nd</sup> Edition. Minnesota, MN: The Liturgical Press.

Fernandez, JW 1972. Persuasion and performances: On the beast in every body ... and the metaphors of everyman, *Daedalus* 101(1), 39-60.

Fowler, J. 1995. *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. New edition, New York: Harper Collins.

Frankl, VE 1959. *From death-camp to existentialism: A psychiatrist's path to a new therapy*. Boston, MA: Beacon Press.

Franks, A & Meteyard, J 2007. Liminality: The transforming grace of in-between places. *Journal of Pastoral Care and Counsel* 61(3), 215-222.

Frazer, JG [1911]1922. *The golden bough: A study in magic and religion*. New York: Macmillan.

Freedman, J & Combs, G 1996. *Narrative therapy: The social construction of preferred realities*. New York: Norton.



Freud, S [1907]1973. Zwangshandlungen und Religionsübungen. *Freud Studienausgabe, Vol 7*, 13-21. Frankfurt :Fischer Verlag.

Freud, S [1913]1946. *Totem and taboo*. Translated by Brill, AA. New York: Vintage Books.

Freud, S 1923. *The ego and the id*.New York: W.W. Norton & Company.

Freud, S [1926]1962. Inhibitions, symptoms and anxiety, in *The complete psychological works of Sigmund Freud, Vol 20*, The Standard Edition. 87-172. London: Hogarth Press Ltd.

Freud, S 1975. Introduction, in Reik, T (ed), *Ritual: Psycho-analytic studies*. Boston, MA: Greenwood Publishers.

Gay, VP 1979a. *Freud on ritual. Reconstruction and critique*. Missoula, MT: Scholars Press.

Gay, VP 1979b, *Freud on ritual psychology, neurosis and religion*. Atlanta, GA: Scholar's Press.

Geertz, C 1975. *The interpretation of cultures*. London: Hutchinson.

Giblin, P & Hug, A 2006. The psychology of funeral rituals. *Liturgy* 21(1), 11-19.

Gluckman, M 1962. *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.

Gluckman, M 1963. *Order and rebellion in tribal Africa*. New York: Free Press.

Goffman, E 1972. *Interaction ritual: Essays on face-to-face behaviour*. Harmondsworth, London: Penguin Books.

Goffman, E 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.

Goffman, E 1967. *Interaction ritual*. New York: Doubleday.

Goffman, E 1974. *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. New York: Harper and Row.

Gorman, FH 1990. *The ideology of ritual: Space, time and status in the priestly theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Grainger, R 1974. *The language of the rite*. London: Darton, Longman & Todd.

Grimes, R 1994. *Beginnings in ritual studies*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Hamann, SB 2001. Cognitive and neural mechanisms of emotional memory. *Trends in Cognitive Sciences* 5(9), 349-400.

Harrison, JE [1903]1966. *Prolegomena to the study of Greek religion*. 3<sup>rd</sup> Edition. Cleveland, OH: Meridian.

Harrison, JE [1912]1962. *Themis: A study of the social origins of Greek religion*. 2<sup>nd</sup> Edition. Cleveland, OH: Meridian.

Heimbrock, HG & Streib, H 1999. *Magie*. Kampen: Kok Pharos.

Heitink, G 1984. *Pastoraat als hulpverlening: Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*. 3<sup>de</sup> Editie, Kampen: Kok.

Helsel, PB 2009. Liminality in death care: The grief-work of pastors. *Journal of Pastoral Care and Counsel* 63(3-4), 1-8.

Hiltner, S 1979. *Preface to pastoral theology*. Nashville, TN: Abingdon.

Hockey, J 2009. Mundane ritual practices and distance running training. *Journal of Ritual Studies* 23(2), 77-88.

Hogue, DA 2003. *Remembering the future, imagining the past: Story, ritual and the human brain*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Hooke, SH (ed) 1933. *Myth and ritual*. London: Oxford University Press.

Hooke, SH (ed) 1935. *The labyrinth: Further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Hooke, SH (ed) 1958. *Myth, ritual and kingship*. Oxford: Clarendon Press.

Humphrey, C & Laidlaw, J 1994. *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford: Clarendon Press.

Huxley, J (ed) 1966. A discussion on ritualization of behavior in animals and man. *Philosophical Transactions of the Royal Society* 251, 247-525.

Jacoby, LL & Dallas, M 1981. On the relationship between autobiographical memory and perceptual learning. *Journal of Experimental Psychology: General* 110(3), 306-340.

James, J 2007. Pastoral and liturgical theology of funeral rites. *Expository Times* 119(2), 74-75.

Jung, CG [1954]1963. Das Wandlungssymbol, in Der Mess, GW II, *Zur Psychologie Westlicher und Östlicher Religion*, 219-323. Zürich: Rascher Verlag.

Jung, CG 1969. *The archetypes and the collective unconscious*. Read, H (ed). Translated by Fordham, M. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Bollingen Series XX.)

Kavanagh, A 1973. Introduction, in Shaughnessy, JD (ed), *The roots of ritual*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Kertzer, DI 1988. *Ritual, power and politics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kimball, ST [1960]1965. Introduction, in Van Gennep, A (ed), *The rites of passage*. London: Routledge.

Kirschenbaum, H & Henderson, VL (eds) 1989. *The Carl Rogers Reader: Selections from the lifetime work of America's preeminent psychologist*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.

Klingbeil, GA 2007. *Bridging the gap: Ritual and ritual texts in the Bible*. Warsaw, IN: Eisenbrauns

Klopper, B 2009. *Wanneer woorde ontbreek*. Kaapstad: Lux Verbi.

Kübler-Ross, E 1969. *On death and dying*. London: Tavistock.

Langer, R, Lüddeckens, D, Radde, K & Snoek, JAM 2006. Transfer of ritual. *Journal of Ritual Studies* 20(1), 1-10.

Leach, ER 1968. Ritual, in Sills, DL (ed), *The International Encyclopedia of Social Sciences, Vol 13*. New York: MacMillan and Free Press.

Leach, ER 1976. *Social anthropology: A natural science of society?* London: British Academy

Lewis, G 1980. *Day of shining red: An essay on understanding ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lex, B 1979. The neurobiology of ritual trance, in d'Aquili, E, Laughlin, CD & McManus, J (eds), *The spectrum of ritual*. New York: Columbia University Press.

Lindemann, E 1944. Symptomology and management of acute grief. *American Journal of Psychiatry*, 101, 141-148.

Lorenz, KZ 1966. Evolutions of ritualization in the biological and cultural spheres, in

Huxley, J. (ed), *A discussion on ritualization of behavior in animals and man: Philosophical Transactions of the Royal Society* 251, 273-284.

Louw, AE, Louw, DA & Van Ede, DM 1998. *Menslike ontwikkeling*. 3<sup>de</sup> Uitgawe. Kaapstad: Kagiso Tersiêr.

Louw, DJ [1993]1999. *Pastoraat as vertolking en ontmoeting: Teologiese ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Kaapstad: Lux Verbi.

Lukken, G 1986. *De onvervangbare weg van de liturgie*. Hilversum: Gooi en Sticht.

Malinowski, B [1925]1974. *Magic, Science and Religion and other essays*. Glencoe, IL: Free Press.

Malinowski, B [1935]1965. *Coral gardens and their magic*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Malinowski, B 1962. *Sex, culture and myth*. New York: Harcourt, Brace & World.

McLeod, J 2001. *Qualitative research in counselling and psychotherapy*, London: Sage.

Menken-Bekius, CJ 1998. *Rituelen in het individuele pastoraat: Een praktisch-teologisch onderzoek*. Kampen: Kok.

Menken-Bekius, CJ 2001. *Werken met rituelen in het pastoraat*. Kampen: Kok.

Menken-Bekius, CJ & Van der Meulen, H 2007. *Reflecteren kun je leren: Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*. Kampen: Kok.

Messerli, CR & Pfatteicher, PH 1979. Burial of the dead. *Manual on the Liturgy: Lutheran Book of Worship*. Minneapolis, MN: Augsburg.

Meyer, C 1988. *Surviving death: A practical guide to caring for the dying and bereaved*. Connecticut, CT: Twenty-Third Publications.

Meyer, JW & Scott, WR 1992. *Organizational environments: Ritual and rationality*. California, CA: Sage Publications.

Mitchell, JP 2009. Ritual transformation and the existential grounds of selfhood. *Journal of Ritual Studies* 23(2), 53-66.

Modéus, M 2005. *Sacrifice and symbol: Biblical Šělāmîm in a ritual perspective*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International. (Coniectanea Biblica, Old Testament series 52.)

Moore, SF & Myerhoff, BG (eds) 1977. *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum.

Morgan, A 2000. *What is narrative therapy? An easy-to-read introduction*. Australia: Dulwich Centre Publications.

Müller, FM [1861]1967. *Lectures on the science of language*. New York: Scribner, Armstrong & Co.

Müller, FM 1867. *Chips from a German workshop*. London: Longmans, Green & Co.

Müller, JC 1996. *Om tot verhaal te kom: Pastorale gesinsterapie*. Pretoria: RGN Uitgewery.

Müller, JC 2000. *Reisgeselskap: Die kuns van verhalende pastorale gesprekvoering*. Wellington: Lux Verbi BM.

Myerhoff, B 1984. A death in due time: Construction of self and culture in ritual drama, in MacAloon, JJ (ed), *Rite, drama, festival, spectacle, performance*. Philadelphia, PA: ISHI.

Myerhoff, B 1990. The transformation of consciousness in ritual performances: Some thoughts and questions, in Schechner, R & Appel, W (eds), *By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Newsom, D 2002. Christian ritual and the meaningful language for loss. *Currents in Theology and Mission* 29(4), 282-287.

Nieburg, HL 1973. *Culture storm: Politics and ritual order*. New York: St Martin's.

Nieuwkoop, R 1986. *De drempel over: Het gebruik van (overgangs)rituelene in het pastoraat*. Den Haag: JN Voorhoeve.

Nouwen, JM 1979. *The wounded healer: Ministry in contemporary society*. New York: Image.

Pals, DL 1996. *Seven theories on religion*. New York: Oxford University Press.

Papp, P, in Van der Hart, O 1983. *Rituals in psychotherapy: Transition and continuity*. New York: Irvington Publishers.

Parkes, CM 1970. The first year of bereavement: A longitudinal study of the reaction of the London widows to the death of their husbands. *Psychiatry* 33, 444-467.

Parkes, CM 1986. *Bereavement: Studies of grief in adult life*. London: Pelican.

Parkes, CM & Weiss, R 1983. *Recovery from bereavement*. New York: Basic Books.

Pettazzoni, R [1954]1984. The truth of myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*. Berkeley, CA: University of California Press, 98-109.

Pettazzoni, R 1953. *Essays on the history of religions*. Leiden: Brill.

Piaget, J 1972. *Psychology and epistemology: Towards a theory of knowledge*. Harmondsworth, London: Penguin.

Piaget, J 1975. *The origin of the idea of chance in children*. London: Routledge.

Pilch, JJ 1996. Altered States of Consciousness: A 'Kitbashed' Model. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 26(3), 133-138.

Pinxten, R 1995. Overgave om niet: Over riten en sacrale drama's. Interview: Ignace D'hert en Jos Vandikkelen. *Weg van de wêreld: Symbolen en riten*. Thema nummer van *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 51, 597-606.

Platvoet, JG 1995. Ritual in plural and pluralist societies: Instruments for analysis, in Platvoet, JG & van der Toorn, K (eds), *Pluralism and identity: Studies in ritual behaviour*. Leiden: Brill.

Ploeger, AK 1993. *Inleiding in de godsdienstpedagogiek*. Kampen: Kok.

Radcliffe-Brown, AR 1964. *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.

Ramshaw, EJ 1987. Ritual and pastoral care, in Browning, DS (ed), *Theology and pastoral care*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Ramshaw, EJ 2010. The personalization of postmodern post-mortem rituals. *Pastoral Psychology* 59(2), 171-178.

Rando, RA 1988. *How to go on living when someone you love dies*. New York: Bantam Books.

Raphael, B 1974. *The anatomy of bereavement*. London: Hutchinson.

Rappaport, RA [1968]1980. *Pigs for the ancestors*. 2<sup>nd</sup> edition. New Haven, CT: Yale University Press.



Rappaport, RA 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reik, T 1975. *Ritual: Psycho-analytic studies*. Boston, CT: Greenwood Publishers.

Ricoeur, P 1991. Life: A story in search of a narrator, in Valdes, MJ (ed), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Robertson Smith, W [1889]1969. *Lectures on the religion of the Semites: The fundamental institutions*. New York: KTAV Publishing House.

Rogers, C 1951. *Client-centered therapy: Its current practice, implications and theory*. London: Constable.

Rogers, C 1959. A theory of therapy, personality and interpersonal relationships as developed in the client-centered framework, in Koch, S. (ed), *Psychology: A study of a science, Vol. 3: Formulations of the person and the social context*. New York: McGraw Hill, 184-256.

Rogers, CR, Gendlin, ET, Kiesler, DJ, & Truax, CB (eds) 1967. *The therapeutic relationship and its impact: A study of psychotherapy with schizophrenics*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Rogers, EJ (ed) 2007. *The art of grief: The use of expressive arts in a grief support group*. New York: Routledge.

Ross, ME & Ross, CL 1983. Mothers, infants and the psychoanalytic study of ritual. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9, 26-39.

Ruffin, R 2011. *Death education in secondary schools in the United States Of America: A religious perspective*. Unpublished DLitt. et Phil. thesis, University of South Africa.

Saumier, D & Chertkow, H 2002. Semantic memory. *Current Science Inc* 2, 516-522.

Scharf, RS 2012. *Theories of psychotherapy and counseling: Concepts and cases*. 5<sup>th</sup> edition. Belmont, CA: Brooks/Cole.

Schechner, R 1977. *Essays in Performance Theory 1970-1976*, New York: Drama Book Specialists.

Schechner, R & Appel W (eds) 1989. *By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schieffelin, EL 1985. Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist* 12, 707-724.

Schoonees, PC, Swanepoel, CJ, Du Toit, SJ & Booysen, CM (reds) 1972. *HAT: Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Johannesburg: Voortrekkerpers.

Segal, RA [1978]1984. Joseph's Campbell's theory of myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*. Berkeley, CA: University of California Press, 256-269.

Segal, RA 1999. *Theorizing about myth*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Sered, S & Barnes, L 2007. Ritual Healing, in Bell, C. (ed), *Teaching ritual*, New York: Oxford University Press.

Sheppy, PPJ 2003. *Death, liturgy and ritual, Vol 1*. Burlington, VT: Ashgate.

Smith, JZ 1982. *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Smith, JZ 1987. *To take place: Toward theory in ritual (Chicago Studies in the History of Judaism)*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Smith, SE 2010. *To serve the living: Funeral directors and the African American way of death*. Boston, CT: Harvard University Press.

Sørensen, J 2007. Acts that work: A cognitive approach to ritual agency. *Method and Theory in the Study of Religion* 19(3-4), 281-300.

Staal, F 1986. The sound of religion. *Numen* 33(33-64), 185-224.

Stone, HW 1976. *Crisis counseling*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Strandenaes, T 2010. Missionally relevant rituals for the secular city: A quest for Christian rituals which adequately interact with citizens' lives and needs. *Svensk Missionstidskrif* 98(3), 341-360.

Stroebe, W & Stroebe, MS 1987. *Bereavement and health: The psychological and physical consequences of partner loss*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sullivan, LE 1986. Sound and senses: Toward a hermeneutics of performance. *History of religions* 26(1), 1-33.

Suzuki, H 2000. *The price of death: The funeral industry in contemporary Japan*. Redwood City, CA: Stanford University Press.

Swinton, J & Mowat, H 2006. *Practical theology and qualitative research*. London: SCM Press.

Switzer, DK 1970. *The dynamics of grief*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Switzer, DK 1989. *Pastoral care emergencies: Ministering to people in crisis*. New York: Paulist Press.

Tellini, G 1987. Rites and Ritual, in Campbel, AV (ed), *A Dictionary of Pastoral Care*, 241. London: SPCK.

Ter Borg, MB 2008. Some ideas about the persistence of rituals. *Implicit Religion*, 11(1), 39-49.

Thurneysen, E 1962. *A theology of pastoral care*. Louisville, KY: John Knox Press.

Torevell, D 2000. *Losing the sacred: Ritual, modernity and liturgical reform*. Edinburgh: T&T Clark.

Tennekes, J 1982. *Symbolen en hun boodschap: Inleiding in de symbolische antropologie*. Assen: Van Gorcum.

Turner, VW 1967. *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. New York: Cornell University Press.

Turner, VW 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Cornell University Press.

Turner, VW 1982. *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

Turner, VW 1990. Are there universals of performance in myth, ritual and drama?, in Schechner R & Appel W (eds), *By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tylor, EB [1871]2010. *Primitive culture*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.

Tylor, EB [1881]1924. *Anthropology*. London: Macmillan.

Underwood, R 2002. *Empathy and confrontation in pastoral care*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Van Gennep, A [1960]1965. *The rites of passage*. London: Routledge.

Van der Hart, O 1983. *Rituals in psychotherapy: Transition and continuity*. New York: Irvington Publishers.

Van der Hart, O 1990. *Rituelen in psychotherapie: Overgang en bestendiging*. 2<sup>de</sup> herziene druk. Deventer: Van Loghum Slaterus.

Van der Leeuw, G 1963. *Religion in essence and manifestations*. New York: Harper & Row.

Vandermeersch, P 1991. Psychotherapeutiese en religieuse rituelen. *Werkmap voor Liturgie* 25, 79-91.

Van Strien, PJ 1986. *Praktijk als wetenschap: Methodologie van het sociaal-wetenschappelijk handelen*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.

Viviers, H 2012. What is the importance of executing rituals 'correctly' and why do people continue to engage in them? *HTS Teologiese Studies* 68(1), Art. #978, 10 pages, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.978>.

Waardenburg, JJ (ed) 1973. *Classical approaches to the study of religion*. The Hague: Mouton.

Walters, G 1997 *Why do Christians find it hard to grieve?* London: Paternoster Press.

Wepener, C 2011. Nuwe tendense buite-om die erediens van die 21ste eeu: 'n Beskrywende liturgie-historiese en hedendaagse verkenning. *NGTT* 52(1). DOI: <http://dx.doi.org/10.5952/52-1-24>

Wicks, RJ (ed) 2003. *Studies in pastoral psychology, theology and spirituality*. New York: Integration Books.

Winkelman, M 2000. *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Boston, CT: Greenwood Publishing Group, Inc.

Witte, M 2003. Money and death: Funeral business in Asante Ghana. *Africa* 73(4), 531-559.

Wolfson, ER 2004. Weeping, death, and spiritual ascent in sixteenth-century Jewish Mysticism, in Corrigan, J (ed), *Religion and emotion: Approaches and interpretations*. New York: Oxford University Press.

Wood, R, Baxter, P & Belpaeme, T 2011. A review of longterm memory in natural and synthetic systems. *Adaptive Behavior* 20(2), 81-103.

Worden, JW 2001. *Grief counseling and grief therapy*. 3<sup>rd</sup> Edition. New York: Springer.

Wortman, C 1989. The myths of coping with loss. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 57(3), 351-362.

Wulff, DM 1991. *Psychology of Religion: Classic and contemporary views*. New York: John Wiley.

Yalom, I 1980. *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

Yalom, I 2002. *The gift of therapy: Reflections on being a therapist*. London: Piatkus Books.

Zuesse, EM 1987. Ritual, in Eliade, M (ed), *The Encyclopedia of Religion, Volume 12*. New York: MacMillan and Free Press.