

HOOFSTUK 3

Die wese en funksionering van simbole en rituele

3.1 INLEIDING

“How is God glorified by symbolic worship ?

*In many ways. Because He is God of truth ... Because He is the Lord and Creator of all, He is fitly honoured by that which employs not merely the **intellect**, but the **senses**, not merely the **soul**, but the **body** of His children; and by which the inanimate creation is pressed into the service of the sanctuary. Because He is the God of Order, He is glorified by that which ensures **care** ... and which precludes slovenliness. While, as the Giver of all good things, He is fitly honoured by symbols which are more or less of a **costly** nature.”* (T.I. Ball 1919:1-2)

“In de ... sameleving is een bloei aan rituelen waar te nemen “ (Marcel Barnard 2002:213)

Die vorige hoofstuk het die liturgiese konteks en die kontoere van die huidige tydvak duidelik afgemeet en benoem, by nadruk die **postmoderne era** en die grondlyne van die **Gereformeerde teologie**. Veral is kennis geneem van die veranderende kommunikasiepatrone wat nie die kerk van Jesus Christus onaangeraak laat nie. ‘n Duidelike keuse is gemaak vir **dialogiese kommunikasie** en **kommunikatiewe handeling**. Hierdie studiestuk het ten doel om na effektiewe maniere te delf waardeur geloofsinhoude effektief binne die huidige paradigmas gekommunikeer kan word. Saam met die verhoogde effektiwiteit in **kommunikasie**, word gesoek na juiste wyses om Christelike **spiritualiteit** en **pastoraat** binne die liturgie en vanuit die liturgie met groter vlamme te laat brand. Die hipotese waarmee gewerk word, is

dat simbole en rituele beslis een van die antwoorde op sulke uitdagings bied. In hierdie hoofstuk word simbole en rituele literatuursgewys gedissekteer (ontleed) ten einde dit te analiseer, te definieer, te promoveer en binne die wyer konsep van kommunikatiewe handeling (2.5.3 – p.84-85) en dialogiese kommunikasie (2.5.1 – p.71-74) toe te pas, uiteindelik tot hartgrondige en totale transformasie en emansipasie van mense na die evangelie van Jesus Christus (2.5.1. – p.73). Die raakpunte met dialogiese kommunikasie en die bevorderlikheid van spiritualiteit, kommunikasie en pastoraat (Hf.2) sal telkens onder “*Toespitsing en Refleksie*” aangeraak word.

Die hoofstuk behoort duidelik uit te wys dat daar ‘n noue band tussen simbole en rituele bestaan (Pieterse *in* Vos & Pieterse 1997:122; Hanekom 1995:40). Die mikpunt is om duidelikheid te kry oor die aard, die omvang, die funksionering en die dinamika van die twee begrippe. In die proses gaan gebruik gemaak word van die insigte van teoloë, antropoloë, sekulêre vakkundiges en filosowe, maar telkens ter wille van die evangelie van Jesus Christus (vergelyk Bell 1993:120; Bell 1997:221 & Flanagan 1988:360).

Dit dien vroeg in die hoofstuk genoem te word dat daar ‘n geweldige sekulêre en religieuse oplewing in die bewustheid van simbole en rituele is (Pieterse *in* Vos en Pieterse 1997:120; Rappaport 1999:24-25; Lukken 2001:17; Lukken 1999:168). Barnard (2000:6) vertel byvoorbeeld van die wedersydse inspelings van twee postmoderne behoeftes, naamlik *individualiteit* en *ritualiteit*, wat die webtuiste www.memorialplace.nl in Nederland laat opbloeie het as ‘n virtuele (elektroniese) begraafplaas en ‘n ruimte vir afskeidsimboliek en roumartrituele met kerse, tekste, rose, foto’s van dierbares en kransleggings met net die klik van ‘n muis op internet. Die redakteur van *Die Burger* skryf op 9 Februarie 2001 (p.10): “Die waarde van simboliese versoeningsgebare in ‘n verdeelde samelewing ... moenie onderskat word nie.”

Barnard (1994:177) dui aan dat simbole van die vroegste tye af onontbeerlik vir menslike lewe is en dat dit die realiteit van ons bestaan vorm. White het al in 1971 gesê: “*The times seem to make it increasingly evident how much man lives by symbols.*” (Hanekom 1995:40). Vos en Pieterse (1997: 120) en Barnard (2000:7)

maak ons attent op ritualiteit wat spesifieke sin en werking vind binne die **konteks** en **kultuur** van mense (vergelyk Barnard 2001:47-49; Lukken 1999:175; Hanekom 1995:72 en Rappaport 1999:9). Lessa en Vogt (1972) verduidelik saam dat : “*Man is a cultural being, which in essence means that he is a symbol-using animal.*” (Hanekom 1995:40).

3.2 DIE BEGRIP “SIMBOOL”

Jetter (1978) maak geen geheim daarvan dat die begrip “simbool” ‘n baie ingewikkelde term is nie. Hy verduidelik dit so (Hanekom 1995:42):

“Was is gemeint, wenn man von ‘Symbolen’ redet oder sagt, dass etwas ‘symbolisch’ sei ?

Wer sich damit beschäftigt, seht einem verwirrend vielschichtigen und vielgeschichtigen Bereich gegenüber. Man bekommt den Eindruck, dass sich der Gegenstand, mit dem man sich befassen möchte, nicht fassen lassen will und dass gerade dies eines seiner Hauptkennzeichen ist.”

Etimologies is die woord “simbool” volgens Strecker (1988) afgelei van die Griekse werkwoord symballoo (M. Barnard 2001:215; Hanekom 1995:42) en die selfstandige naamwoord symbolon (Barnard 1994:180). Taalkundig (letterlik) sou die werkwoord bestaan uit (sym) saam- en (balloo) -voeg of -gooi; dus “saamvoeg” (Harris 1992:22). Semanties (die werkwoorddeel): om saam te voeg of selfs om tot ‘n gevolgtrekking te kom, te verstaan, te interpreteer of bymekaar te maak (Fernandez 1997:585; Fink 1993:125; Hanekom 1995:42). Binne religieuse konteks dui die “*bij elkaar brengen*” (sulbakky) vir Marcel Barnard op die bymekaarbring van “*het menselijke en het goddelijke domein* “ (2001:215; ook Fernandez 1997:586). Die naamwoord symbolon dui op ‘n merkteken of waarmede waardeur iets herken of uitgekien word (Barnard 1994:180). Vandaar die koppeling aan die feit dat na ‘n geloofsbelydenis in die vroeë kerk as ‘n symbolon verwys is.

Dillistone (1986) bring ons op 'n interessante stukkie ontstaansgeskiedenis af (Hanekom 1995:42). Hiervolgens was dit gebruik in antieke Griekeland dat 'n ooreenkoms verseël is met die breek van 'n voorwerp soos 'n kleitablet of 'n ring. Elke party sou dan 'n gebreekte deel ontvang en die geldigheid van die ooreenkoms sou in die toekoms bepaal kon word deur te kyk of die twee dele pas. Vir die bymekaarbring van die twee dele is die woord symballoo gebruik en die twee dele het as symbola bekend gestaan. Dit blyk hieruit duidelik dat die term “simbool” nie onafhanklik of selfstandig kan staan of funksioneer nie (Vos & Pieterse 1997:123). Die bestaan van 'n tweede of ander werklikheid (of werklikhede), naas die simbool word veronderstel. Die simbool word eers werklik simbool as die twee of meer werklikhede as 'n eenheid funksioneer. Barnard (1994:180-181) noem die twee werklikhede die **kenelement** (sigbare, konkrete, sintuiglik waarneembare) en die **aangeduide** (onsigbare, transendente of abstrakte realiteite) **werklikheid**.

Om nog verheldering te probeer toevoeg, word 'n aanloop geneem om die begrip “simbool” te **definieer**. Hanekom (1995:43-45) gee definisies van outeurs weer waarmee weggetrek word:

- - Carroll (1986) : “A symbol stands for something else. “
- - Dillistone (1986) : “A symbol can be regarded as:
 1. *A word or object or thing or action or event or pattern or person or concrete particular*
 2. *Representing or suggesting or signifying or communicating or eliciting or expressing or recalling or pointing to or standing in place of or typifying or denoting or relating to or corresponding to or illuminating or referring to or participating in or re-enacting or associated with*
 3. *Something greater or transcendent or ultimate: a meaning, a reality, an ideal, a value, an achievement, a belief, a community, a concept, an institution, a state of affairs.”*
- - Geertz (1972) - “... Something which expresses in an oblique and figurative manner that which cannot be stated in a direct and literal one ...” “ ... Any object, act, event, quality or relation which serves as a vehicle for a conception ...”

- - Goodenough (1986) - *“A symbol is an object or pattern which, whatever the reason may be, operates upon men, and causes effects in them, beyond mere recognition of what is literally presented in given form.”*
- - Schmidt (1988) – *“Symbols are vehicles of meaning.”*
- - McGlashan (1989) – *“A symbol is an event, act or story, object which essentially points beyond itself to such ulterior meaning, and also participates in the reality to which it points.”*
- - Lessa & Vogt (1965) - *“Reduced to its barest essentials, a symbol may be defined as something which stands for or represents something else.”*
- - Firth (1975) – *“The essence of symbolism lies in the recognition of one thing as standing for (re-presenting) another, the relation between them normally being that of concrete to abstract, particular to general.”*
- - Fauconnier (1981) - *“a symbol is used instead of something else; it refers to something other than itself, thereby enabling man to react to this ‘something’, to think and communicate about it without its being physically present.”*
- - Nelson (1971) - *“A symbol is an object or a mental image which represents what cannot be seen. A symbol makes human experience intellegible and communicable, and it does both simultaneously.”*
- - Hanekom (1995:46) waag dan self ‘n basis-definisie wat so klink: *“’n Simbool is enige woord (of woordkonstruksie), objek of handeling wat heenwys na ‘n dieper, groter of verborge werklikheid wat daaragter lê.”*
- - Attie Barnard (1997:181) se definisie van ‘n simbool klink so: *“’n Simbool is dus die samevoeging of verbinding van ‘n konkrete, sinlikwaarneembare, voor die handliggende voorwerp, beeld of voorstelling, met ‘n bo-sinlike, geestelike werklikheid of waarheid, sodat dit op ‘n duidelike en verstaanbare wyse vir mense ‘n boodskap oordra en ‘n dieper betekenis kry.”*
- - Lukken (1999:20) se definisie, waaraan Marcel Barnard (2000:7) veel waarde heg, lui soos volg: *“Bij het symbool krijgt het beperkte een oneindige ruimheid, iets bijna universeels. Het heeft een grensoverschrijdende brugfunctie. Het verwijst naar een diepere werkelijkheid, een verdere horizon, een ruimer landschap.”*

- - Marcel Barnard (2000:7) self skryf dat: “*Symboliseren is een uitgaan naar een onbekend land.*”

Die definisie van Dillistone (p4) is ‘n lywige en volledige beskrywing van wat ‘n simbool is. ‘n Kondensaat uit al die outeurs se beskrywings van ‘n simbool wat kan uitloop op die raakste en eenvoudigste definisie van ‘n simbool sou kon wees dat dit:

1. ‘n Woord, ‘n vertelling, ‘n objek of ‘n handeling is ...
2. ... wat ‘n groter, dieper of verborge grootheid ...
3. ... uitbeeld of uiteensit.

3.3 DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE

Die funksionering van simbole is baie omvangryk (Vos & Pieterse 1997:123). Aan die begin van die vorige eeu het die verskille in Durkheim en Freud se teorieë dit reeds duidelik geïllustreer (Hanekom 1995:45). Durkheim het gefokus op die simboliek van groepe en die wyse waarop simbole ‘n instrument is vir die bestudering en interpretasie van die sosiale lewe van groepe. Freud was weer geïnteresseerd in die funksionering van simbole in die lewe van die individu. Vir Durkheim was simbole ‘n middel waardeur ‘n mens ‘n greep op die werklikheid kry. Vir Freud was dit skerms waarmee die mens homself beskerm teen pynlike konfrontasie.

Vandag bestaan daar eenstemmigheid dat die mens se lewe onlosmaaklik verbind is aan die gebruik van simbole (Vos & Pieterse 1997:123; Brock 1990:285; Senn 1987:289; Lukken 1984:9; Barnard 2000:7; Hanekom 1995:45). Om met simbole om te gaan en daarmee bedrewe te raak is nie eenvoudig nie. Liesch (1988) skryf: “*We can analyze and control words in a way that we can’t control symbols. They’re harder to pin down, and we’re not sure where they lead us*” (Hanekom 1995:45). Die mikpunt is om in hierdie hoofstuk meer inligting en ‘n beter greep daarop te probeer bekom. In die proses gaan teologiese en antropologiese insigte ingespan word *ter wille van die evangelie*.

3.3.1 – DIE VERSKIL TUSSEN SIMBOLE EN TEKENS

Jetter (1978) reken ons kan simbole onder die “groot *familie* van tekens” resorteer (Hanekom 1995:46). *A New Dictionary of Liturgy & Worship* (Davies [ed.] 1986) beskou ook simbole as ‘n sub-familie van tekens (Hanekom 1995:48). Rappaport (1999:54) en Roets & Dreyer (1998:717) onderverdeel die familie van tekens in drie kategorieë, naamlik ikone, indekse en simbole. *Ikone* is tekens wat ‘n sekere ooreenkoms met die referente daarvan vertoon. So byvoorbeeld sal ‘n prent, wat ‘n eksakte nabootsing is van wat (wie) uitgebeeld word, die mees voor die handliggende soort ikoon wees. *Indekse* is tekens wat ‘n sekere assosiasie met die referente daarvan vertoon. ‘n Voorbeeld hiervan is koors, want dit is geassosieer met die mediese en fisiologiese toestand van die persoon. ‘n *Simbool* is ‘n teken waarvan die verhouding tussen die teken en die referent op konvensie berus. Simbole vertoon volgens Rappaport en Roets & Dreyer geen vormlike of direkte assosiasie met hulle referente nie, byvoorbeeld ‘n vis as simbool van die vroeë kerk.

Lukken (1984:14) sê ‘n teken is “*eenduidig ... met nog maar één betekenis*”. Simbole roep volgens hom “*een hele wereld op*”, is “*meerduidig*” en “*zij onthullen en openbaren een diepere werkelijkheid*” (so ook Lawler 1972 in Hanekom 1995:47). Vir Lukken is simbooltaal altyd “*grensverleggend*” (Lukken 1984:15; Lukken 1999:25). Hoewel hy pleit vir duidelike onderskeid tussen die twee “niveaus” (tekens en simbole) in taal en handeling, gee hy toe dat beide tekenhandeling en simboolhandeling (“*dubbele bodem*”) soms deel van een aanbieding kan wees (Lukken 1984:17), soos byvoorbeeld tydens ‘n wetenskaplike voordrag. Die wetenskaplike feite en bewyse lê dan op die terrein van tekens. Terselfdertyd word aanspraak egter gemaak op die simboliese niveau wanneer appél gemaak word op die toehoorders om die aanbieder ernstig te neem, te herken en te erken (Lukken 1984:17; Lukken 1999:27-28). In vergelyking met tekens is simbole meer afgestem op persoonlike deelname, emosie, ervarings en innigheid (Davies 1986 in Hanekom 1995:48).

Jetter (1978), Lawler (1972), Lebon (1987) en Dillistone (1986) onderskei ook baie duidelik tussen ‘n simbool en ‘n teken (Hanekom 1995:46). Lawler vat een onderskeid, behalwe dat tekens eenduidige en simbole meerduidige betekenis dra, tussen simbole en rituele so saam: “*A sign announces that what it signifies is*

present; a symbol makes present what it signifies" (Hanekom 1995:46). Hieruit kan gesê word dat rook 'n **teken** is van vuur en rooi en wit strepe 'n teken van 'n haarkapper se salon. Dit waarop die tekens dui is direk en fisies teenwoordig, te wete: die vuur en die haarsalon. 'n Vlag weer is 'n **simbool** van 'n land en dit word as groter en dieper werklikheid teenwoordig gestel, alhoewel die land nie fisies teenwoordig hoef te wees nie (Hanekom 1995:46). Lawler (1972) ets 'n simbool teenoor 'n teken af in die volgende woorde (Hanekom 1995:47):

"Symbol is a way of knowing, a particular way of seeing ... Symbolic knowledge is vague and opaque. But it is vague and opaque, not in the sense that its meaning is obscure, but rather in the sense that its depth of meaning is unfathomable. The human mind can never get to the bottom of it, can never substitute discursive language for the symbol and be done with it."

Simbole put in die proses van interpretering en verwysing uit die onderbewuste en ervarings van die individu. Schmidt (1988) onderskei tussen "*representational*" simbole en "*presentational*" simbole (Hanekom 1995:48). "*Presentational*" simbole lê baie na-aan die werklikheid wat dit verteenwoordig en dit roep die dieper betekenis op intuïtiewe wyse na vore. "*Representational*" simbole verteenwoordig weer iets deur tradisie of gewoonte sonder die kwaliteite om dit wat verteenwoordig word baie logies te laat sinmaak (Hanekom 1995:48). Schmidt onderskei dan onder "*presentational*" simbole nog verder tussen tekens, analogiese simbole en sakramente. Tekens, sê Schmidt, is voorwerpe of gebeure wat onlosmaaklik verbind is met dit waarna dit heenwys. So byvoorbeeld is donker wolke, weerlig en wind tekens van 'n naderende storm. Analogiese simbole het weer metaforiese ooreenkomste met dit wat gesimboliseer word. Sakramente is, volgens Schmidt, simbole wat die werklikheid wat dit simboliseer op so 'n manier gestalte laat aanneem dat dit grens aan die konkrete (Hanekom 1995:48).

Samevattend kom dit daarop neer dat tekens enkelvoudige, konkrete en onmiddellike betekenis dra wat nie dieper abstrakte werklikhede na vore roep of verdere besinning vra nie. Simbole se betekenis is meervoudig van aard en dit wys heen na

dieper en groter werklikhede wat abstrakte dimensies betrek en om besinning kan vra. Die volgende paragrawe behoort meer duidelikheid oor die aard, funksionering en die omvang daarvan te gee. Rappaport (1999:54) hou simbole voor as beter kommunikeerders vir kanonieke boodskappe as tekens, omdat aspekte wat nie in die huidige tyd afspeel nie (in tyd en ruimte) - spirituele, abstrakte en konseptuele groothede - dan gekommunikeer kan word.

**3.3.2 – DIE FUNKSIONERING VAN SIMBOLE AS AANVULLENDE
REGTERBREIN-AKTIWITEIT**

Die verskillende “kante” van die brein is verantwoordelik vir verskillende funksies (Rappaport 1999:228-229 & Hanekom 1995:49). So is die regterkant van die brein verantwoordelik vir die waarneming en uitdrukking van *emosionaliteit* soos intuïtiewe, affektiewe en nie-verbale funksies, en die linkerbrein meer vir *verbale* funksies soos analitiese, kognitiewe en logiese aktiwiteite (Rappaport 1999:228-229 & Hanekom 1995:10). Wanneer iemand dus ‘n verhaal lees is dit die linkerbrein wat met grammatikale konstruksies, kognitiewe inhoud en sintaksis verwerk. Die regterbrein plaas die inhoud binne die ruimer raamwerk van geskiedenis en verhaalstruktuur om daaruit bepaalde emosionele gewaarwordinge af te lei (Hanekom 1995:49). Simpson sit die verskille tussen die linkerbrein en die regterbrein soos volg uiteen (1994:166):

LINKERHEMISFEER	REGTERHEMISFEER
spraak/verbaal	ruimtelik/musikaal
logies/wiskundig	holisties
liniêr, detail	kunstig/simbolies
agtereenvolgend	gelyktydig
beheersd	emosioneel
intellektueel	intuïtief, kreatief
dominant	ondergeskik
wêrelds	geestelik

aktief	ontvangend
analities	sinteties
lees, skryf, name	herkenning van gesigte
orden agtereenvolgend	gelyktydige waarneming
sien konkrete orde	sien abstrakte patrone
komplekse motoriese handeling	herken komplekse figure

Die vraag van belang is watter kant(e) van die brein word gebruik wanneer simbole deur mense gedekodeer word ? Dit blyk belangrik te wees om duidelik te noem dat simboliese kommunikasie nie slegs op die regterbrein of die linkerebrein beslag lê nie, maar binne die kader van **totale kommunikasie**, die tradisioneel dominante linkerebrein (analitiese, logiese, kognitiewe) aan(in)slag **aanvul met regterbrein** (intuïtiewe, emotiewe, nie-verbale, kreatiewe) kommunikatiewe kwaliteite (Pieterse 1997:66; Pieterse in Vos & Pieterse 1997:116,126; Hanekom 1995:10,50; Browning & Reed 1985:74; Sweet 2000:154; Barnard 1994:198-199; Saliers 1984:40 en Rappaport 1999:228-229). Rappaport is oortuig daarvan dat “... *the holy arises from a union of the functioning of both hemispheres. In fact, ... in the ultimate state of ritually altered consciousness both hemispheres function simultaneously rather than alternately*” (1999:229). Victor Turner – uit antropologiese invalshoek - verwys na linker- en regterbreinfunksionering as hy oor die funksionering van simbole skryf en verder dat dit selfs gevaarlik kan wees om sekere aktiwiteite binne ‘n bepaalde deel van die brein te beperk of te lokaliseer (Hanekom 1995:50). Geloofsvorming moet altyd besig wees met wat Babin (1991) “*stereo*”-kategorie noem (Simpson 1994:166). Daar moet linker- en regterbreinkommunikasie wees. Selfs uit ‘n historiese perspektief blyk duidelik dat simboliek (rituele) funksioneer het as “*Ort des Wissens*” oftewel “*site of knowledge*” vir die behoud en samehorigheid van Skriftekste voor kanoniese inskripsie en drukkuns (Naudé 1998:242-243). In antieke Egipte, antieke Juda en antieke Griekeland is Skriftekste bewaar en oorgedra “*in the form of holy recitation of texts*”, dus deur middel van regter- en linkerebreinfunksies (rituele).

3.3.3 - SIMBOLE AS KOMMUNIKASIE-MEDIUM: 'N SLEUTEL TOT DIEPER EN
VERBORGE WERKLIKHEDE

“Die erediens is die plek waar ... spiritualiteit ... gevoed en versterk word. In die erediens word ons spiritualiteit deur die verskillende liturgiese handelinge ‘n ervaarbare werklikheid.” (Vos & Pieterse 1997:195)

Pieterse skryf aan die hand van Ricoeur (1987) dat “die semantiese geladenheid van simbole so ryk is dat dit nie maklik uitgeput kan word nie. Die krag van simbole bestaan onder meer in die *onthulling* van *meervoudige be-tekenis* waaruit verbeelding groei”. Hy noem dat “die simbool wek nie net denke nie, maar lei ook tot verstaan. Die rede hiervoor is dat simbole begrip daarstel; tegelykertyd voorkom dit verwarring en wanvoorstelling” (1997:124). En aan die hand van Karecki (1995) toon Pieterse aan dat simbole in liturgiese konteks minstens drie betekenisvlakke het (1997:125):

- I. die **manifesterende** of opsigtelike betekenis – wat direk aan die onderwerp gekoppel is
- II. die **latente** betekenis – wat nie volledig bekend is nie en gekoppel is aan ander kontekste
- III. die **versteekte** betekenis – waar die onderwerp onbewustelike betekenis dra, maar tog gekoppel is aan die huidige simboliese ervaring of ervarings uit die verlede. Dit is veral hierdie aspek van simboliese semantiek wat daaraan uitnemende moontlikhede bied vir liturgiese kommunikasie.

Pieterse noem ook uit navorsing van Ricoeur en Otto (1982) dat die kommunikasiekrag van simbole daarin opgesluit is dat dit “wêreld buite ons sigbare werklikheid” oproep en “ons ‘n uitsig gee op die onuitspreeklike, die oneindige en die transendente” (1997:125; ook Govaart 2001:131; Rutt 1997:11; Rappaport 1999:8; Lukken 1999:25; Brock 1990:288; Lackner 1994:45; Driscoll 1990:62; Fernandez 1997:525; Fink 1993:126 & Marcel Barnard 2001:216). Dieselfde eienskap van simbole word deur Brock (1990:290) en Hanekom (1995:52) aan Paul Tillich se outeurskap toegedig. Menken-Bekius en Pieper (1998:125) spreek byvoorbeeld hulle besorgdheid uit rakende die tendens van sekulêre huweliksliturgieë waar die transendente Godskomponent afwesig raak. Vervolgens

pleit sy vir “*een sacrale of religieuse dimensie* “ tydens **huweliksrituele** omdat dit “*bij uitstek een geschikte expressie-vorm (is) om de mens met deze hogere of diepere werkelijkheid (God) in verbinding te brengen.*” Hanekom lig vier aspekte uit van simboliese kommunikasie wat deur Jetter (1978) aangestip word (1995:54). Die vier aspekte van simbole is:

- I. Dit kommunikeer eenvoudig en kan sonder die omhaal van woorde geskied
- II. Dit ontsluit werklikhede wat nie altyd onder woorde gebring kan word nie
- III. Dit kommunikeer nie afgehandelde gevolgtrekkings nie, maar bly die ontvanger se denke altyd voor in die sin dat dit voortgaande denke oor die saak waarna dit verwys, oproep. “*Symbolische Kommunikation ist ... vorausgreifend* “.
- IV. Dit is kompleks omdat ‘n enkele simbool ‘n wêreld kan verteenwoordig met baie kante, implikasies en betekenis. Hierdie aspek, wat deur Pieterse (hierbo p.152) as die **versteekte** (“*hidden*“) betekenis wat simbole dra, genoem is, bied aan simboliek ‘n unieke kwaliteit tot dieper en meer transendentale kommunikasievlakke wat die konvensionele deurbreek. Paul Tillich het gesê dat religieuse simbole op twee vlakke funksioneer: (1) die transendente en (2) die immanente (Brock 1990:290; Saliers 1984:40).

Grondliggend tot die verstaan van simboliese kommunikasie is die onderskeid wat Firth (1975) tussen die **simbool** en die **substans** tref (Hanekom 1995:55), bedoelende dat die substans dit is wat agter die simbool lê en dit waarna verwys word. Die substans is altyd veel meer as dit wat in die simbool sigbaar is. Die substans is die segment van simboliek wat die verstaan- en interpretasiesiklus van simboliese kommunikasie voltooi.

3.3.4 - DIE ORDENINGSFUNKSIE VAN SIMBOLE

Volgens Clifford Geertz (1972) het simbole nie net ‘n kommunikatiewe funksie nie, maar ook ‘n **ordeningsfunksie** (Hanekom 1995:58; vergelyk Wikström 1990:60). Boudewijnse (1990:4) bied simboliese rituele aan as die voertuig wat verwarde emosies kan orden aan die hand van Victor Turner se werk. Op pastorale terrein en die terrein van spiritualiteit het dit veel waarde. Geertz bied dan simboliek aan vir

drie tekortkominge in mense se psigiese monderings. Die drie tekortkominge is (1995:58):

- I. 'n besef van onvoldoende *analitiese* vermoëns om al die verwarrende en deurmekaar ervarings wat mense tref en konfronteer te verklaar
- II. 'n onvermoë om *pyn* te hanteer wanneer dit grens aan onuithoubaarheid (voel of hy nie meer kan nie)
- III. 'n onvermoë om reg en *geregtigheid* te laat geskied in 'n wêreld waar mense gekonfronteer word met oënskyklik paradoksale etiese waardes.

In hierdie deurmekaar wêreld van verwarring, pyn en morele paradoks het religieuse simbole die vermoë om 'n **sintese te vorm tussen die mens se etos en sy wêreldbeskouing** (Hanekom 1995:59). Geertz formuleer dit so:

“... sacred symbols function to synthesize a people's ethos – the tone character and quality of life, it's moral and aesthetic style and mood – and their world-view - the picture they have of the things in sheer actuality, are their most comprehensive ideas of order.”

Ander outeurs wat volgens Hanekom (1995:53,59-60) hierdie intellektuele en emosionele ordeningsfunksie van Geertz - om mense deur ervarings van pyn, verwarring en beperktheid te begelei – ondersteun, is onder andere Paul Tillich (1962), Dillistone (1986), Croll (1985), Duncan (1969), Streng (1985) en Fawcett (1970). Analoog hieraan verduidelik Pieterse aan die hand van Marsha Witten en ander outeurs (Vos & Pieterse 1997:137-138) hoe verhoogde simboliek in 'n toenemend diverse en sekulariserende kultuur vir modern (en postmodern) georiënteerdes waarde het om 'n geheeloorsig oor die lewe te kry wat sin maak in hulle eie lewens.

3.3.5 - SIMBOLE EN IDENTITEIT

Pieterse skryf: “Die mens leef in en uit die verwysingskrag en kommunikasie van simbole. Dit verskaf **identiteit** en **geborgtheid** (Vos & Pieterse 1997:110). Ook dit het geweldig baie pastorale betekenis vir die praktiese teologie. Veral in die Suid-Afrikaanse konteks, waar die lidmate van Reformatoriese kerke hul politieke simbole

en geborgenheid verloor het, kan liturgiese simboliek 'n nuwe identiteit en geborgenheid bied. 'n Identiteit wat inhou: "Ons behoort aan Christus en ons is toegewy aan Hom en aan die gemeente" (Pieterse in Vos & Pieterse 1997:109-110, 122; Hanekom 1995:60-61).

Omdat simbole so 'n kragtige identiteitgewende funksie vervul, pleit Mann (1989) op voetspoor van Ricoeur vir 'n meer kritiese en sensitiewe hantering van simbole (Hanekom 1995:62). Ons moet verantwoordelikheid neem om telkens krities te vra wat spesifieke simbole werklik kommunikeer. Hierdie eienskap van simbole maak simboliek (met inbegrip van sekulêre simbole) eintlik 'n baie gevaarlike terrein. Mann (1989) wys daarop dat die samelewing met heelwat nuwe identiteitgewende simbole gekonfronteer word, wat die identiteit van die samelewing drasties hervorm. So byvoorbeeld word die kalenders van *TV magazine* en sportkalenders belangriker as gemeentekalenders en die liturgiese kalender. Mann (1989) pleit dan vir 'n drieërlei hermeneutiek in die omgaan met identiteitvormende simboliek (Hanekom 1995:62):

- I. 'n *Hermeneutiek van bevestiging* wat die dialoog met lewegewende tradisies en simbole wat ons het aan die gang hou
- II. 'n *Hermeneutiek van agterdog* wat die betekenis van simbole ontmasker en die werklike betekenis en effek daarvan aan die lig bring
- III. 'n *Hermeneutiek van herwinning* wat ons daartoe beweeg om op kreatiewe wyse in die wêreld van simbole rond te beweeg.

3.3.6 - SIMBOLE IN DIE GELOOFSLEWE VAN VERSKILLENDE GENERASIES

Die vraag wat nou gevra word, is na die wyse waarop simbole in die geloofslewe van die individu funksioneer. Lawler (1977) stel dit baie duidelik dat die individu se vermoë om religieuse simbole te hanteer, onlosmaaklik verbind is met sy kognitiewe ontwikkeling (Hanekom 1995:62). So toon Lawler aan dat die individu eers tydens adolessensie die vermoë ontwikkel om in terme van simbole te begin dink. Tot voor die adolessente-stadium dink kinders in terme van letterlike, konkrete terme en word simbole verskraal tot tekens. Hierdie beperkte interpretasie van religieuse simbole lei ongelukkig tot verskraalde religieuse insig en handeling. Die tragiese wat Lawler (1977) aantoon, is dat hierdie letterlike hantering van simbole'n *onvolwasse*

teologie tot gevolg kan hê. 'n Sekere persentasie volwassenes ontgroeï dit nooit nie (Hanekom 1995:64). Dit het die noodlottige gevolg dat liturgiese simbole as letterlike tekens gesien word en as “oorbodige verspottighede” gemerk word (Hanekom 1995:64). Om sulke hermeneutiese verskralings te voorkom, sou dit wys wees om die terminologie van “*tekens*”, verwysende na die brood en die wyn, in die *Handboek vir die Erediens* (p.86) by die nagmaalsformulier na volle konsekwensies te hersien. Die brood en die wyn voldoen aan simboliese kwaliteite (substans: Liggaam, bloed, verlossing, vergifnis, verborge hemelse wêreld, verbeelding, emosie, ens.) en kan gerus “**simbole**” heet (vergelyk Hanekom 1995:82). Dit blyk daarom belangrik te wees dat volwassenes die diepere betekenis van liturgiese simbole sal verstaan om in staat te wees om hierdie simbole reg uit te leef. Om wanvoorstellings en interpretasies van simboliek by kinders te korrigeer, is die wisselwerking tussen die volwassenes se omgang met simbole kardinaal belangrik om die korrekte waardes, norme en gedrag in kinders se lewens te vorm (Hanekom 1995:64).

'n Betekenisvolle bydrae oor die wisselwerking tussen mense se kognitiewe en spirituele ontwikkelings en hul gepaardgaande vermoë om simboliek te hanteer, kom uit die werk van James Fowler (1981), getiteld; *Stages of Faith*. Hy identifiseer ses verskillende geloofsfasies.

- I. Fase 1: *Intuitief geprojekteerde geloof*: Tydens hierdie fase kan kinders nog nie simbole korrek hanteer nie. Distorte konsepsies tree na vore, maar dit is belangrik dat hulle met simbole omgaan en hul eie beelde en konsepte vorm. Ouers en onderwysers moet tydens hierdie fase ruimtes skep waar kinders verbaal en nie-verbaal met hul gedagtes kan kommunikeer. Dit kan die ruimte skep waar die nodige korreksies aangebring word (1981:132-133).
- II. Fase 2: *Mities-letterlike geloof*: Kinders se geloof betree nou 'n fase van letterlike verstaan. Christelike simbole word nou dikwels een-dimensioneel hanteer (1981:149).
- III. Fase 3: *Sinteties-konvensionele geloof*: Simbole kry nou 'n multi-dimensionele karakter en terselfdertyd 'n sakrale karakter. Die simbole self word as “heilig” gesien en enige poging om dit te demitologiseer word gesien as 'n skending van die “heilige”. As simbole hul waarde verloor, kan dit maklik

gebeur dat dit wat voorheen as “heilig” beskou is inhoudloos en waardeloos word (1981:163-164).

- IV. Fase 4: *Individueel-reflektiewe geloof*: Tydens hierdie fase word die simbool geskei van dit wat gesimboliseer en gekonseptualiseer word. Die omgekeerde van die greep wat die simbool op die individu kry in fase 3 hierbo vind nou plaas. Simbole word gedemitologiseer en verloor dikwels hul waarde en trefkrag vir gelowiges (1981:180-181).
- V. Fase 5: *Konjunktiewe geloof*: Hiertydens word die skeiding tussen die simbool en die substans (fase 4 hierbo) bevraagteken. Daar ontwikkel ‘n nuwe begeerte om weer die kragtige invloed van simbole te ervaar en dit word gebruik, gewaardeer en gekoester (1981:187, 99).
- VI. Fase 6: *Omvattende geloof*: Die oortuigingskrag van simbole vir die individu word ‘n werklikheid en daar word deur geloof ‘n proses van eenwording tussen die gelowige en dit wat gesimboliseer word, bewerkstellig. Simbole tref die totale persoon en kommunikeer regmatig tot die individu (1981:255).

Dit blyk dus dat daar beide op kognitiewe en op spiritualiteitsvlak in die lewe van persone ontwikkeling plaasvind wat hul verstaan en hantering van simbole beïnvloed. **Simbole funksioneer dus verskillend in verskillende mense se lewens.** Hierdie feit stel die vakgebied van semiotiek en die gebruikers van liturgiese simbole voor gewisse uitdagings en besinning.

3.3.7 DIE LEWENSVERWAGTING VAN SIMBOLE EN DIE SKEP VAN NUWES

Simbole het in die Bybel en in die vroeë Christelike kerk ‘n baie prominente rol gespeel (Hanekom 1995:68). Tydens die Bisantynse ryk in die Ooste en die Middeleeue in die Weste het Christelike simboliek ‘n hoogtepunt bereik, veral in die kuns en argitektuur (Hanekom 1995:68). Teen die middel tot laat twintigste eeu is gerapporteer dat die bewustelike Christelike gebruik van simboliek lank reeds afgeplat het (Pieterse 1997:114; Hanekom 1995:70). Schmitz (1981) lig toe dat simbole en rituele steeds onbewustelik en ruimskoots gebruik is, maar in bewustelike, liturgiese sin begin kwyn het (Hanekom 1995:70). Behalwe die *Sola*

Scriptura-beginsel wat teen die oordadige gebruik van simbole en afbeeldings in die Rooms-Katolieke Kerk was (Du Toit 1991:4; Siertsema 1998:379-380; Zwaan 1998:391), word die volgende redes daarvoor aangegee (Hanekom 1995:70) :

- Die **ontmitologisering** van godsdienste en kultuur sowel as filosofiese strominge en sekularisasie wat moderne mense gevorm het sonder mistieke verbeelding (vergelyk Fawcett 1970)
- Toenemende **individualisering** binne die samelewing. Beide simbole en rituele veronderstel 'n gemeenskapslewe. Wanneer dié sosiale strukture verkrummel, verbreek die konteks waarbinne simbole en rituele floreer (vergelyk Douglas 1970)
- Douglas (1970) noem ook 'n derde rede. Moderne mense, uit die aard van hul wetenskaplike benadering, het die siening begin huldig dat simbole en rituele hul effektiwiteit en **krag verloor** het om mense se lewens te verander

3.3.7.1 Kultuur en Konteks

Die ander veranderlike waarmee rekening gehou behoort te word, is die feit dat simboliek stewig veranker is in die **kultuur** en **konteks** van die dag (Vos en Pieterse 1997:120; Bell 1997:212; Darragh 1993:44; Rutt 1997:16; Barnard 2000:7; Barnard 2001:47-49; Barnard 2001:224,226; Lukken 1999:175; Flanagan 1988:360; Hanekom 1995:72; Wikström 1990:61; Post 2001:39 en Rappaport 1999:9). Boonop is die betekenis van simbole afhanklik van die konteks waarbinne dit funksioneer (Barnard 2001:51-53; Rappaport 1999:263-276; Bell 1997:223 & Bell 1990:117). So byvoorbeeld is die kruis in Bybelse tye (konteks) gesien as sinoniem met misdadigers. In en deur Christus het dit binne 'n Christelike konteks 'n simbool van verlossing geword. Dit sou ook simbool van die lydende karakter van Christus se oorwinning kon wees. Croll (1985) wys daarop dat geskiedenis kontekste verander. Omdat kulture en kontekste met tyd verander, kan dit gebeur dat simbole nie meer die reaksie by mense oproep soos onder die primêre groep waarbinne dit ontstaan het nie (Pieterse *in* Vos & Pieterse 1997:121; Senn 1987:289; Hanekom 1995:73). Dan sterf die simbool. Croll (1985) skryf (*in* Hanekom 1995:73) :

“Symbols which merely reflect a past glory and which do not touch people deeply or are rejected by the community do not survive.”

Barnard verduidelik uit 'n liturgiese wetenskaplike oogpunt dat die **dinamiese karakter** van liturgiese rituele dit op gespanne voet plaas teenoor die tradisie van **onveranderlikheid** daarvan (2001:225; vergelyk Bell 1997:222-223). Dit kom neer op die feit dat simbole en rituele enersyds gegroei het uit oorlewering en tradisie en hermeneuties die verlede moet verreken. Andersyds moet die “*contextuele bepaaldheid van ieder ritueel*”, wat gegroei het uit die opkoms van die krities-historiese ondersoek na die liturgie in die sestiende eeu, ook verreken word (2001:225). Barnard plaas dan veel nadruk op die “*recontextualisering van de liturgie*” en die “*dinamiek van de cultus*” en maak die gevolgtrekking op voetspoor van Hobsbawm en Ranger (1999) dat: “*Rituelen zij in feite steeds contextueel bepaald en aan verandering onderhevig.*” Hy noem dat daar wel na simboliek uit die verlede teruggegryp word, maar dat dit selektief gedoen word.

3.3.7.2 Ou en Nuwe simbole

Croll (1985) voel dat dit soms nodig is dat simbole moet sterf sodat nuwe en relevante simbole in die plek van die oues gestel kan word (Hanekom 1995:73; ook Faber 1990:53; Bell 1997:222-223). Croll gee egter toe dat dit makliker is om ou simbole te laat herleef as om totaal nuwe simbole te skep, omdat gevestigde simbole reeds verbintnisse met mense oproep met gepaardgaande emosies en herinneringe. Dit laat die konklusie dat sommige simbole, veral gemeenskapsgebaseerde en sosiale simbole - 'n **bepaalde leeftyd** het opgaan en sinmaak. Aan die ander kant blyk dit ook dat sommige simbole - veral Christelik, Bybelse simbole soos die kruis, die “alfa” en die “omega” en die duif - **tydlose** waarde en gebruik toon.

3.3.7.3 Skep van nuwe simbole en rituele

Rakende die ontstaan en gebruik van simbole moet saam met Devereaux (1979) en Hook (1979) opgemerk word dat **fantasie** en **werklikheid** - en die interaksie tussen die twee entiteite – belangrik is by die ontstaan van nuwe simbole (Hanekom

1995:74; ook Neuman 1982:321). Volgens hulle ontstaan nuwe simbole daar waar mense die vermoë het om fantasie en werklikheid op kreatiewe wyse met mekaar te laat verbind sodat die een die ander korrigeer. Net so belangrik soos die interaksie tussen fantasie en werklikheid, as dit kom by die ontstaan van nuwe simbole, is die verhouding tussen die **simbool** en die **substans** (Hanekom 1995:75). Weeg die simbool, as objek of handeling wat dui op die substans, swaarder as die substans wat die vorm en inhoud van die simbool bepaal, of andersom? Is die simbool so onafhanklik van die substans dat dit na willekeur verander kan word of is dit so inherent deel van die substans dat daar 'n noodwendigheid in die simbool opgesluit lê? Die kompleksiteit wat betref die sisteemkarakter van simboliek en die misterieuse aard van simbole laat ons nie toe om 'n finale antwoord hierop te waag nie, maar wel 'n weskroep dat die substans én die simbool in berekening gebring moet word rakende die ontstaan van nuwe simbole.

Bell (1997:222v) pleit vir die behoud van die **estetiese kwaliteit** van rituele met die verandering en modernisering daarvan. Die rede daarvoor is dat dit die **gesag en waardigheid** daarvan bepaal.

Die Amerikaanse antropoloog, Roy Rappaport, (1999:263-276) en die liturg, Marcel Barnard, (2001:51-53) onderskei m.b.t. veranderinge in rituele - 'n hiërargiese dimensie in die liturgiese orde (orde = 'n aantal elemente in 'n bepaalde, duursame relasie tot mekaar wat 'n geheel vorm) – om te sien hoe en wanneer rituele verander onder die invloed van kulturele ontwikkelinge. In sy analise van die rituele orde onderskei Rappaport twee hierargiese *niveaus*:

1. Die eerste *niveau* is die van die **hoogste en heiligste formuleringe**, soos die geloofsbelydenisse van die Christelike kerk. Dit is die fundamentele *niveau* wat onbereikbaar is deur logika, onbewysbaar en “*immaterieel* “. Hulle besit die meeste outoriteit, is die minste veranderlik en die minste gevoelig vir kontekstuele en kulturele veranderinge.
2. Die tweede *niveau* is die wêreldbeskouing en kosmologiese veronderstellings en wêreldbeelde wat mense aanneem.

'n Monumentale werk rakende die skep van nuwe simbole en rituele is die van Chris Harris (1992): *Creating Relevant Rituals. (Celebrations for Religious Education)*. Die leiding wat Harris gee rakende die kreatiewe beplanning van nuwe Christelike rituele kom daarop neer dat twee vrae aanvanklik eers beantwoord moet word:

- a) Watter **betekenis** of beklemtoning moet die nuwe ritueel oordra ? (1992:67)
- b) Gaan die **modus** van die ritueel “*structure* “ of “*anti-structure* “ wees ? (1992:67,103) Hierdie twee terme neem hy by Turner oor.

Die onderskeid i.t.v. struktureel (“*structure* “) en a-struktureel (“*anti-structure* “) verduidelik hy soos volg (1992:45):

- Struktureel. “*Structure is concerned with rank, status, position and the expectations which society attaches to these.*” Kortom: ‘n hiërargiese, formele, gestruktureerde, *societas*-opset.
- A-struktureel. “*... the liminal period, ... unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated comitatis, ... community ... of equal individuals submit together to the general authority ...*”. Kortom: ‘n nie-hiërargiese, ongeforseerde, min-gestruktureerde, *communitas*-opset.

Harris pleit daarvoor dat daar nie gediskrimineer word teen a-strukturele rituele omdat dit ongeorganiseerd klink nie (1992:73). Hy skryf: “*Religion has principally to do with anti-structure, but there are occasions when structure will be celebrated.*” Dit is nogal insiggewend dat Harris pleit vir a-strukturele rituele. In sy inspirerende betoog vir beplanning en strategieë vir die implementering van nuwe rituele skryf hy (1992:109): “*Religious educators can bring new life to liturgy if they do the hard work of planning and implementing strategies that help people explore the theological depths of liturgy and apply their explorations to ordinary living. But planning is the key.*” Hieruit voortvloeiend stel hy dan twee doelwitte vir liturgiese rituele tydens die beplanningsfase (1992:109):

- a) “*... first, to create and celebrate a sense of communitas as far as possible ...*”
- b) “*... second, to put people in all their ordinariness, in touch with the death and resurrection of Jesus.*” Hiermee stip hy ook die swaartepunt en hoogste doel van liturgiese rituele uit.

Sy betoog vir a-strukturele simboliek omhels die wese van simbole en rituele wat vra na spontaneïteit, 'n besef van voorlopigheid (gelowiges is deel van die “*not yet*“-dispensasie), transendensie, verbeelding, drama en gelykheid voor God (1992:109). Die a-strukturele voorkeur is vir hom tiperend van 'n spiritualiteit van “... *how one is living, including the failures, before a loving God who wants nothing more than to welcome one home (anti-structure) ?* “ (1992:105). Struktureel is vir hom “...*settling one's sins before God's representative, and performing the penance these sins deserve (structure) ?* “ Eucharistie kan volgens Harris struktureel afloop, op 'n streng, formele, formuliergedrewe wyse (1992:73,106). Sy voorkeur vir 'n a-strukturele aanslag tot nagmaal lê op twee vlakke (1992:106). Eerstens, *communitas* en, tweedens, 'n belewenis van die teenwoordigheid van God. Hy erken dat om *communitas* in die kerkgebou te bereik 'n moeilike saak is. Een strategie wat *communitas* aanhelp, is om gelowiges in die erediens met mekaar te laat kommunikeer (1992:106).

Enkele nuttige wenke wat Harris aanbied vir die beplanning en strategiese ontwerp van simbole en rituele met die oog op Christelike toerusting, is:

- **Elastisiteit** of “*Flexibility* “ (1992:75). Aanpassings, verfynings en geduld met die uitvoering en die gewenste resultaat sal die saak goed doen.
- Begroot vir **emosies** (1992:78).
- **Reflekteer** gereeld in nabetragting, beplanning en vooruitskouings die gepastheid en kwaliteite van 'n ritueel (1992:82,84).
- Rituele behoort gerig te wees op 'n **belewenis** (“*experience* “) van God (1992:87-92).
- Rituele behoort ook **buite die liturgie** 'n voorspel, 'n naspel en ekwivalente te hê (1992:93). Lidmate (nie-klerikales) wat nie in ampte staan nie, behoort betrek te word by die beplanning, die aanvoorwerk en die deelname daaraan.
- Die leierskorps van die gemeente moet 'n **klimaat vir rituele** skep en help uitbou aan “*a need to ritualize* “ (1992:99).

3.3.8 Deelname

Marcel Barnard skryf dat “... een volgende dimensie van simbol is dat het *participatie vereist* “ (2001:216). Rappaport (1999:39) tref die waardevolle onderskeid tussen mense in ‘n teater en mense in ‘n erediens. Teaters het “*performers* “ op die verhoog en “*audience* ” in die sitplekke wat net “*watch* “ en “*listen* “ (passief). Hulle is radikaal van mekaar geskei in terme van funksie en in terme van ruimte. In ‘n erediens weer is: “*the defining relationship of the members of a congregation to the event to which they are present ... participation* “ (1999:39). Rappaport verduidelik verder dat die integriteit en die geloofwaardigheid van ‘n boodskap lê in die **handelende deelname** daaraan (1999:119):

“Therefore, by performing a liturgical order the participants accept, and indicate to themselves and to others that they accept whatever is encoded in the canon of that order.”

‘n Vorm van dinamiek wat volg op die aspek van deelname aan rituele is dat dit mense tot ‘n eenheid in wese en in identiteit saamsnoer (Saliers 1994:18). Bell skryf byvoorbeeld: “*Recalling the story of Jesus, whose death had secured the salvation of his people, was a form of **participation in those events that served to unite all** (eie klem) of the baptized into one ‘communion-fellowship’ “ (1997:212).*

3.3.9 Toespitsing en Refleksie

Die gesprek tot sover het oor simbole gehandel. Simbole is gedefinieer (3.2) en daarna het die volgende aantal aspekte rakende simbole aan die orde gekom.

- **Tekens** is aangedui as eenduidige, direkte heenwysers na fisies teenwoordige en sigbare substansielemente of aangeduide werklikhede. **Simbole** is aangedui as meerduidige, vae heenwysers na groter en dieper werklikhede wat opgeroep word *in absentia*. Simboliese kommunikasie is afgestem op persoonlike deelname, emosie, ervaring en innigheid. Toegespits op dialogiese kommunikasie word ooreenstemming gevind met simboliese kommunikasie

daarin dat dialogiese kommunikasie interpersoonlik is (p.71), dat dit dinamies, gelyktydig en onderling-betekenisvormend (p.72) is, dat dit die mens sien as verhoudingswese en gesprekswese wat in gebed sy hoogste goed bereik (p.74) en dat dit deelnemend is (p.72). Die moontlikhede van heenwysing na transendente groothede (soos na God) en die betrekking van emosie, ervaring en innigheid bevorder liturgiese spiritualiteit.

- Simboliese kommunikasie **vul** die logiese, serebrale, linkerbrein-benadering van ons geloofswaarhede en geloofsbeleving **aan** met **regterbrein** emosionele, intuïtiewe, kreatiewe en kunssinnige kwaliteite. Simboliek is nie slegs regterbrein-aktiwiteite nie. Dit betrek ook kognitiewe vaardighede. Toegespits op dialogiese kommunikasie word ooreenstemming gevind daarin dat dit bestaanskommunikasie is wat vra na totale deelname en totale oorgawe (p.73). Die kwaliteit van simboliese regterbrein-aanvulling en emosionele grype na God bevorder liturgiese spiritualiteit.
- Die onderskeiding tussen **simbool** (kenelement) as 'n woord, handeling of objek wat sigbaar, hoorbaar of voelbaar heenwys en die **substans** (aangeduide werklikheid) – as die grootheid waarna verwys word, is verduidelik. Die versteekte substans-betekenis tydens simboliese kommunikasie en gevolglike betrekking van verborge werklikhede maak dit baie bevorderlik vir verhoging in spiritualiteit. Toegespits op dialogiese kommunikasie wat as een van die swaartepunte daarvan fokus op die Christelike tradisie as inhoud word ooreenstemming as fokus vir die substans in die Christelike tradisie gevind.
- Simbole bied 'n kognitiewe en emosionele **ordeningsfunksie** waarin terapie geskied deurdat 'n sintese gevorm word tussen die mens se etos en sy wêreldbeskouing. Hierdie kwaliteit van simbole help om mense te begelei deur emosionele pyn, verwarring en onbegrip. Dit is baie bevorderlik vir liturgiese pastoraat en dit vind goeie ooreenstemming in die kontekstuele benadering van dialogiese kommunikasie waarin “'n kritiese, kontekstuele teologie met 'n bevrydende, transformatiewe aard ...” voorgestaan word, want: “Dit neem die konkrete, praktiese situasie ernstig op ...” (2.5.1).
- Simbole bied sedert die dae van die vroeë kerk veel waarde as verskaffers van Christelike **identiteit** en **geborgenheid**. Dit maak Christelike simboliek bevorderlik vir liturgiese pastoraat en spiritualiteit. Toegespits op dialogiese

kommunikasie word hieruit deelvelde gevind met die feit dat dialogiese kommunikasie as swaartepunt die Christelike tradisie (p.85) as inhoud neem, die feit dat God handelend (p.85) besig is in dialogiese kommunikasie, die feit dat kommunikeerders bewus moet wees van hulle eie lewe *Coram Deo* (p.85) en die feit dat die gebeure wat daaruit voortvloei Woord-gebeure of Bybel-gebeure is (p.85).

- Simboliek is **generasie-sensitief**, beide op spirituele vlak en op kognitiewe vlak. Mense kan byvoorbeeld gemiddeld-gesproke eers vanaf adolessensie sinvol met abstrakte kommunikasie besig raak. Hierdie aspek plaas 'n premie op kerkleiding, opvoeders en ouers om noukeurig met simboliese kommunikasie om te gaan. Onder die sambreel van dialogiese kommunikasie word hier aansluiting gevind in die swaartepunt van dialogiese kommunikasie wat mense hanteer as gespreksmatige en verhoudingsgebaseerde wesens (2.5.1), in intermenslike kommunikasie (2.5), interpersoonlike en simmetriese kommunikasie (2.5) en in die feit dat mense vry is om deel te neem (2.5). Die generasie-sensitiewe benadering tot simboliek bevorder persoonlike Christelike spiritualiteit by lidmate.
- Omdat simbole kultuur en konteksgekoppelde fenomene is en die verloop van geskiedenis kontekste **verander**, kan simbole uitgedien raak en sterf of vernuwe word. Twee groothede wat deur die kontekstueel-kritiese omgaan met simbole altyd verreken moet word, is: (a) oorlewering en tradisie en (b) die konteks. Met die **ontstaan van nuwe simbole** moet die (i) werklikheid en (ii) fantasie altyd in 'n kreatiewe spanning tot mekaar wees. Beide die simbool en die substans moet oorweging geniet. Die estetiese karakter van simboliek moet behoue bly. Vir die skep van nuwe simbole of rituele moet twee vrae eers beantwoord word: (1) Watter betekenis of klem wil oorgedra word? en (2) Gaan die modus daarvan *structure of anti-structure* wees? Twee aanbevole doelwitte vir die generering van nuwe simboliek is: A.- om so ver as moontlik *anti-structure of communitas* te bevorder en B.- om mense in aanraking te bring met die dood en opstanding van Jesus Christus. Aansluiting word gevind by dialogiese kommunikasie in die feit dat dit 'n kritiese en kontekstuele teologie kies met 'n transformerende aard (p.84) wat die konkrete, praktiese situasie ernstig opneem. Ook die swaartepunt wat die Christelike tradisie, 'n handelende God en voortvloeiende Woord-gebeure

opneem, word deur die paragraaf onderskryf. Die groothede van werklikheid en fantasie en die doelwit van ontmoeting met die opgestane Jesus bevorder die saak van liturgiese spiritualiteit.

- Deur totale en oorgegewe **deelname** in simboliek vind betekenisvolle kodering van boodskappe en saamsnoering tot eenheid en identiteit sinvol plaas. Dialogiese kommunikasie berus ook op deelnemende kommunikasie (p.72). Hierdeur word ook die saak van liturgiese kommunikasie en spiritualiteit bevorder.

3.4 DIE BEGRIP “RITUEEL”

Ons het reeds aangedui dat simbole en rituele baie nou verbonde is aan mekaar (vergelyk Harris 1992:17-19). Daaroor gaan nog meer duidelikheid verskaf word. Daar kleef ook negatiewe persepsies aan rituele. ‘n Ritueel word in sekere kringe gesien as ‘n “onegte en ydele herhaling van bepaalde handeling” (Hanekom 1995:78; vergelyk ook Lukken 1999:165) en ‘n ritualis as iemand wat uiterlik handel sonder die innerlike verbintenis tot sekere waardes. Die oortuiging is dat daar binne hierdie hoofstuk tot ander insigte gekom sal word. Daar word afgeskop met ‘n poging om klarigheid te probeer kry oor die begrip “ritueel”.

Lukken (1999:45) verklaar dat die term “ritueel” soos wat ons dit vandag as ‘n algemene nie-religieuse verskynsel ken, “vrij recent” is. Volgens hom was dit aanvanklik eksklusief gebruik vir religieuse byeenkomste. Die *Encyclopedia Britannica* van 1771 verduidelik die woord ritueel as “... de voorgeschreven orde voor het voltrekken van religieuze diensten ...”. In 1910 word die term “ritueel” in die *Encyclopedia Britannica* verduidelik as “...een type van symbolisch gedrag dat men in alle godsdiensten, en zelfs buiten de godsdiensten, aantreft” (Lukken 1999:45; vergelyk ook Hanekom 1995:78) en so is dit vandag nog. Pieterse skryf: “Ritueel is eintlik ‘n antropologiese konsep soos liturgie ‘n teologiese konsep is (Vos & Pieterse 1997:120; vergelyk ook Harris 1992:21; Senn 1987:289; Kelleher 1985:485 & Brock 1990:285). Tans word beleef dat rituele in die markplein en in die “westerse industriële samenleving” sneller beweeg en ingrypende veranderinge ondergaan wat weer vanselfsprekende gevolge vir Christelike rituele inhou (Lukken 1999:165).

Lukken (1999:177) praat tot van “*De overheersing van de rituelen door het ekonomisch bestel*” in sy boek getiteld, “*Rituelen in oervloed*”. Dit kom dus voor asof die liturgie, wat die ontstaansbasis van rituele was, nou die sekulêre, antropologiese samelewing waarheen rituele vanuit die basis vertak het, moet volg en konsulteer om konteks- en kultuurrelevant te kommunikeer (Lukken 1999:175-177)

Erickson (1989) dui aan dat die etimologiese wortels van die begrip “ritueel” gesoek moet word *via* die Engelse “*ritual*” wat van die Franse “*rite*” afkomstig is, wat weer op sy beurt van die Latynse “*ritus*” en die byvoeglike naamwoord “*ritualis*” kom (Hanekom 1995:78). Lukken (1999:45-46) en Barnard (2001:216) erken die betekenis-nuanses wat soms gemaak word tussen die terme “ritueel”, “rite” en “ritualiseer” waar die term “rite” kan dui op herhaalde simboolhandelinge (in breëre of engere religieuse sin) en die term “ritueel” op die sameloop van (a) simbool, (b) simbool-handelinge en (c) simbooltaal en die woord “ritualiseer” weer op die wyer sin wat nie net op religieuse rituele betrekking het nie, maar ook op die samelewing en die dierewêreld. Hy konkludeer egter dat hy “... *geen onderscheid tussen rite en ritueel, noch tussen rite/ritueel en ritualiseren ...*” maak nie (1999:46). Die begrippe oorvleuel en die konteks waarbinne dit afspeel en waarbinne dit geanaliseer word bepaal mede die betekenis.

Die begrip “ritueel” is ‘n komplekse term. Harris skryf: “*It is difficult to define any term as complex as ‘ritual’*” (1992:17). Om die begrip “ritueel” duideliker vas te vat, word aanvanklik enkele definisies uit die werk van Hanekom weergegee. Daar word daarop uitgebrei en meer resente definisies bygewerk (1995:79-81):

- Die *Oxford English Dictionary* definieer ‘n rite as: “*a formal procedure or act in a religious or other solemn observance.*” (Schmitz 1981)
- Willimon (1983) definieer ‘n ritueel as: “*patterned, purposeful, predictable, public behaviour.*”
- Arbuckle (1991) beskryf ‘n ritueel as: “*Ritual is the stylized or repetitive symbolic use of bodily movement and gesture within a social context, to express and articulate meaning.*”

- Underhill (1985) definieer 'n ritueel binne religieuse konteks en sê: “A religious ritual is an agreed pattern of ceremonial movements, sounds, and verbal formulas, creating a framework within which corporate religious action can take place.”
- Streng (1985) lê 'n noue band tussen mite, ritueel en simbool as hy skryf: “The dramatically acted out representations of myths and myths as the verbal expression of the power, order, and comfort that is also found in repetitious communal symbolic action.”
- Lebon (1987) definieer 'n ritus binne religieuse konteks (in onderskeid van die in alledaagse konteks) as: “A symbolic action (or group of actions) which are repeated regularly and which have prescribed forms tacitly or explicitly.” Volgens Lebon kan dit ook gebeur dat 'n ritueel maar net ter wille van 'n ritueel uitgevoer word. Daar word vergeet waarom dit uitgevoer word en op wie of wat dit gerig word. Dan noem hy dit **ritualisme** (Hanekom 1995:80).
- Nieuwkoop (1986) haal vir Van der Hart aan wat rituele soos volg definieer: “Rituele zijn – naar hun vorm – voorgeschreven symbolische handelingen, die op een bepaalde manier en in een bepaalde volgorde – al dan niet vergezeld van verbale formules – uitgevoerd worden. Naast de vormaspecten, kan men aan rituelen een belevingsaspect onderscheiden. De betrokkenen gaat op in het uitvoeren van rituelen. Is dat niet het geval, dan is er sprake van lege rituelen.”
 - Voorts is Nieuwkoop ook geïnteresserd in die **pastorale** potensiaal wat in oorgangsrituele opgesluit lê. Dit definieer hy so: “Rituelen zijn symbolische handelingen, die op een min of meer voorgeschreven manier het afscheid van de voorbije fase en de acceptie van die nieuwe fase mogelijk maken.”
- Schmidt (1988) onderskei tussen alledaagse en religieuse rituele in die feit dat religieuse rituele volgens hom 'n besliste band tussen die profane en die heilige, die sigbare en die onsigbare wil hê en definieer religieuse rituele dan as: “Formalized and symbolic actions that point to or make present the holy, irrespective of whether the holy is conceived as a divinity or a creative process.”

- Erickson (1989) bedoel met die term “ritueel” : *“Prescribed form of words which constitute an act of worship.”* Hiermee sien hy rituele binne religieuse verband.
- Daiber *et al* (1978) onderstreep weer die herhalende en simboliese karakter van ‘n ritueel in die volgende woorde: *“Von ritualen spricht man dann, wenn Handeln in wiederkehrende Regeln gefügt ist und dabei die Handlungsform symbolisch einem Sinngehalt ausdrückt. Durch das im Ritual geregelte symbolische Handeln werden Probleme gelöst, ohne dass diese diskursiv erörtert werden müsten.”*
- Nauta (2001:93) gee aan die hand van Van Doorn en Lammers (1964) weer dat *“men als ritueel kan beschouwen elke strikt geordende religieuze praktijk of welke ceremoniële procedure dan ook waarin het naleven van details van belang is.”* Hierin word die ordelikheid en die dinamiese karakter van Christelike rituele uitgelig omdat die ideaal is dat die substans en die kernboodskap bly voortleef. Hy lig drie kenmerke uit as karakteriserend van “een ritueel “:
 - Rituele het volgens Nauta *“een gestileerd karakter.”*
 - Rituele word *“met een zekere wijding wordt uitgevoerd door een plechtstatigheid, een sacrale sfeer.”*
 - In rituele is daar sprake is van uitdrukking van norme, waardes en verwagtinge.
- Marcel Barnard (2001:216) definieer ‘n ritueel op grond van Lukken (1999) se omskrywing met swaar nadruk op die **simboliese kwaliteite** daarvan: *“Een ritueel is een complex van symbooltaal, symboolhandelingen en symbolen.”* Hy voeg by: *“Anders gezegd, een ritueel is een symbolische orde.”* Lukken self (1999:55) sien daarby **herhaling** (nie fiksering nie) as een van die intrinsieke kenmerke van rituele.

Rappaport (1999:24) definieer “ritueel” struktureel as : *“The performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by*

the performers.” Hy noem dan duidelik dat dié definisie oënskynlike leemtes laat, wat hy soos volg motiveer (1999:26-27):

- Die term “simbool” maak nie deel uit van die definisie nie. Volgens hom word ‘n ritueel baie maal verstaan as “*a symbolic form.*” Volgens hom is rituele soms **meer as simboliese handeling** en ‘n verbetering op die twee moontlike “*em-barrassments of symbolic communication (notably the two vices of language, lie and the confusions of Babel).*”
- Die definisie, reken Rappaport “*does not stipulate what ritual is “about” or what it is “for.”* Die definisie is ook nie substantief of funksioneel nie (maar wel formeel/struktureel), omdat dit voorkeur gee aan **sensoriese** kenmerke wat (universeel) eie is aan rituele en waaraan dit uitgeken kan word as rituele.
- Rituele dra **relasionaliteit** en sekere kenmerkende mates van **logika** saam. Paul Post (2001:39) praat ook van die “... *rationele cerebrale dimensies in ritualiteit ...*” en (vergeelyk 3.3.2) Catherine Bell van ‘n “*symbolic logic* “ wat ‘n “*important clue* “ is vir die bestudering van aspekte en teorieë rakende rituele (1997:59).
- Hieruit gee Rappaport dan ‘n vollediger en omvattende beskrywing van die term “ritueel” as hy sê (1999:27):

“I will argue that the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers logically entails the establishment of convention, the sealing of social contract, the construction of the integrated conventional orders we shall call Logoi, the investment of whatever it encodes with morality, the construction of time and eternity; the representation of a paradigm of creation, the generation of the concept of the sacred and the sanctification of conventional order, the generation of theories of the occult, the evocation of numinous experience, the awareness of the divine, the grasp of the holy, and the construction of orders of meaning transcending the semantic ”.

Samevattend sou 'n ritueel gedefinieer kan word as:

“'n Kontekstueel en kultureel kenbare en herhalende handeling wat uitgevoer word deur die gebruik van woorde, houdings, handeling, voorwerpe en liggaamlikheid - waarvan die bedoeling gedekodeer kan word. Dit kan deur 'n individu of groepe; simbolies of lineêr uitgevoer word.”

3.5 DIE VERBAND TUSSEN SIMBOLE EN RITUELE

Pieterse skryf: “Nou verbonde aan ritueel is simbole” (Vos & Pieterse 1997:122). Lukken (1999:47) maak een punt baie duidelik en dit is dat rituele niks anders as simboliese handeling is nie (vergelyk Janssen, De Hart en Den Draak 1990:84). Hy skryf: “... *Ritueel is vòòr alles een simbolisch handelen,*” maar hy kwalifiseer tog (in die volgende sin) dat rituele nie uitsluitlik beperk is tot simboliek nie: “*Maar tegeliktijd geldt dat het zich daartoe niet beperkt.*” Ook Rappaport (1999:26) stem met Lukken se kwalifisering saam as hy skryf: “*That ritual is not entirely symbolic is one of its most interesting and important characteristics ...*”. Die ritueel van skoene uittrek, kan byvoorbeeld simboliese betekenis dra of nie. Na die voorbeeld van Moses by die braambos (Eks 3:5) het dit simboliese betekenis van reiniging en heiliging om 'n aanbiddende gesprek en gemeenskap met God te hê. Persone wat elke aand die ritueel volg van skoene uittrek voor hulle gaan slaap, dra byvoorbeeld geen simboliek mee nie. Uit antropologiese studies dui Victor Turner (1967) aan dat simbole die kleinste *eenhede, molekules of boublokkies* van rituele is (Hanekom 1995:82). Ook Schmidt (1988) ondersteun dié gedagtegang deur aan te dui dat mites (sakrale stories) en rituele met simbole werk (Hanekom 1995:82). Verhale werk met gesproke simbole of woorde en rituele gebruik handeling, gebare, objekte en woorde as simbole om die hele spektrum van menslike sintuie te betrek op 'n wyse wat woorde dit nie alleen kan doen nie. Post (2001:38) plaas rituele ook in die kategorie as bestaande uit tekens en simbole. Hy skryf: “*Een ritueel is een saamgesteld systeem: men zou van een symbool- en tekencluster kunnen spreken.*”. Hanekom (1995:83) noem dan dat simbole en rituele dieselfde funksie vervul,

naamlik om dieper of groter werklikhede, boodskappe, verhale of elemente van verhale te kommunikeer. Duidelikheidshalwe moet klem gelê word op die feit dat rituele binne die praktiese teologie en spesifiek die liturgie veeleerder beslag lê op rituele wat opgebou en saamgevoeg word uit simbole, simboliese taal en simboliese handeling (Pieterse in Vos & Pieterse 1997:122 en Barnard 2000:5), soos Uytendogaardt dit stel: “*Eredienst bestaan bij de gratie van de expressie, heeft zich alleen al daardoor te verstaan met de beeldtaal die zij spreekt in woord en toon, in gebaar en in kleding en behuizing.*” (1998:371).

Saamgevat kan die volgende stellings gemaak word:

- Rituele se basiese boublokkies is simbole, simboliese taal of simboliese handeling met simboliese karaktertrekke
- Rituele se basiese boublokkies is nie noodwendig altyd simbole of simboliese handeling nie. Rituele kan ook direk en eenduidig kommunikeer sonder dat *substans* (dit wat gesimboliseer word) opgeroep word of verbeelding, meersintuiglikheid en emosie ingespan word.
- Liturgiese rituele is simbolies van aard met inbegrip van al die kommunikatiewe en ander kwaliteite van simboliek.
- Rituele-kommunikasie, soos wat dit tot dusver voorgehou is, is na aard en definisie dialogiese kommunikasie omdat dit Bybelse kommunikasie (p.71) omvat, Woord-gebeure fasiliteer (p.85), die Christelike tradisie as kerninhoud neem (p.85), ‘n handelende God erken in die kommunikasieproses, ‘n hermeneutiese raamwerk veronderstel (p.84), interpersoonlik (p.73), simmetries (p.73), eksistensieel (p.73), en sosiaal-menslik (p.74) kommunikeer.
- Rituele-kommunikasie met sy vermoë tot transendente, Goddelike bewustheidsvlakke is uitnemend bevorderlik vir Christelike en liturgiese spiritualiteit en kommunikasie.

3.6 FYNER TOEPASLIKE BESONDERHEDE RAKENDE RITUELE

Ten einde ‘n beter greep op die wese en funksionering van rituele te bekom, soos wat aan die begin van dié hoofstuk voorgeneem is, word nou kennis geneem van

meer ontleedkundige en detail-aspekte daarvan. Die poging bly steeds om binne die skopus van die breë doelwit, naamlik om die toepassing daarvan binne Reformatoriese gemeentes in die huidige tydgleuf aan te help, te bly.

Catherine Bell (1997:59-60, 61-89) en Gerard Lukken (1999:47) maak ons waaksaam vir twee strome binne die kulturele antropologie wat toenemend spanning beleef rakende die “*functionalisme*” en die “*symbolisme*” van rituele. Die een groep beklemtoon die feit dat rituele binne die **sosiale lewe funksioneel** is en die ander groep dat rituele **simboliese handeling** is wat **in sigself sin** het. Die oortuiging is saam met Lukken en M. Spiro “*dat het functionalisme sonder symbolisme blind is, en dat het symbolisme sonder functionalisme mank gaan*” (1999:47).

3.6.1. VERSKILLENDE SOORTE RITUELE

Volgens Dudley en Hilgert (1986) is die vroeë kerk met twee probleme gekonfronteer (Hanekom 1995:83). Enersyds was dit ‘n groeiende kerk wat haar identiteit probeer behou tussen ‘n verskeidenheid van mense en kulture en andersyds wou die kerk ‘n sosiaal aanvaarbare kerk wees wat tegelykertyd ‘n teenkultuur verteenwoordig. Binne hierdie konteks het simbole en rituele ‘n al groter rol begin speel in die vroeë kerk om die Christelike gemeenskap uit bou, maar ook om die gemeenskap se unieke identiteit te vorm. Op grond hiervan het Dudley en Hilgert (1987) die rituele wat in die vroeë kerk gebruik is, verdeel in “*rituals of structure*” en “*rituals of mystery*”. Onder die **struktuurgewende rituele** het getel die uitroepe, liedere, geloofs-belydenisse, gebede, die gee van offergawes en die viering van die Dag van die Here, wat aan hulle hul unieke identiteit as broers en susters van Jesus Christus gegee het. Die **mistieke rituele** het hoofsaaklik die doop en die nagmaal beslaan. Dit het aan hulle die geleentheid gebied om sekere onverklaarbare lewenservarings te erken en te hanteer. Dudley en Hilgert (1986) skryf (Hanekom 1995:84):

“... the early Christian community did not try to rationalize its profoundest experiences but rather made the unknown and unexplained character of life part of the more intimate

relationship of the community between the believer and the transcendent God.”

Nieuwkoop (1986) onderskei weer tussen **bestendigingsrituele** en **oorgangsrituele** (Hanekom 1995:84). Menken-Bekius & Pieper (1998:124) plaas byvoorbeeld huweliksluitings in Wes-Europese konteks – waar dit simboliese bestendigheid bied en saamwoon moreel oortref – in die kategorie van bestendigingsrituele eerder as oorgangsrituele. Nieuwkoop onderverdeel dan verder die oorgangsrituele in (i) *rites de passage* en (ii) *genesingsrituele* en die bestendigingsrituele in (i) *telektiese* en (ii) *intensifiseringsrituele*. Oor *rites de passage* of oorgangsrituele is heelwat geskryf in sekulêre, antropologiese en religieuse konteks. Daar word gevolglik daaraan aandag gegee.

3.6.1.1. Oorgangsrituele of *Rites de Passage*

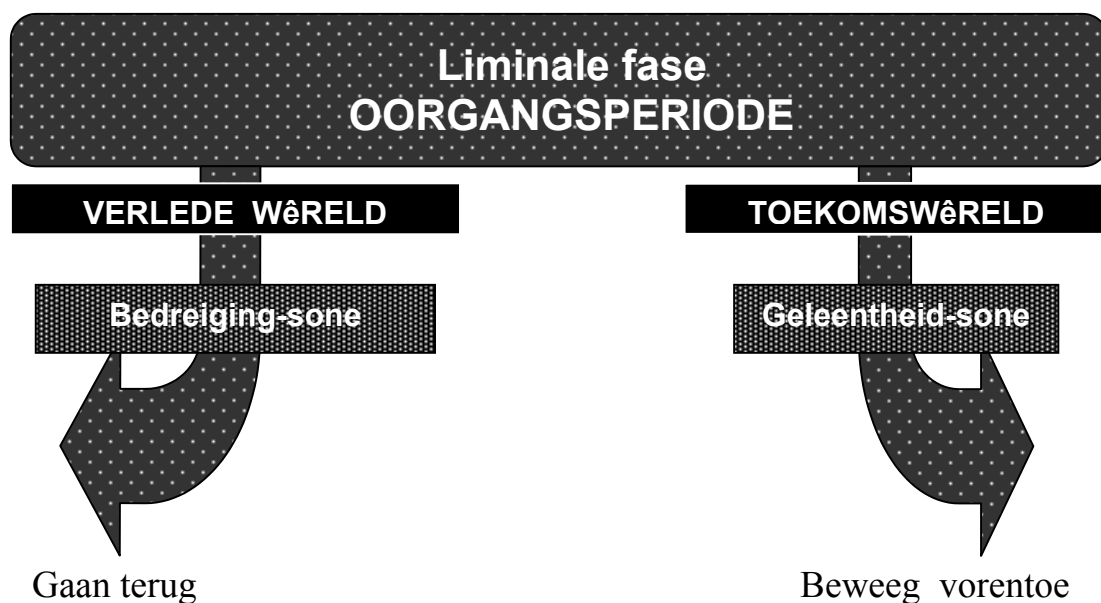
By **oorgangsrituele** gaan dit oor rituele wat 'n persoon of groepe persone van een heersende situasie of lewensfase na 'n (volgende) ander begelei (Pieterse in Vos & Pieterse 1997:132; Roxburgh 2000:63; Vandermeersch 1990:154; Van Genep in *Insig Mei* 2001 p.37 & Hanekom 1995:84). Uit antropologiese en etniese navorsing het Victor Turner en Arnold van Genep waardevolle, vroeë bydraes hieroor gelewer. 'n Artikel in *Insig* (Mei 2001:36-39) onder redaktorskap van Hannelie Booyens vra na die relevantheid van “oorgangsrites”, “*rites of passage* “ of “rituele van grootmens word” - met spesifieke verwysing na universiteitskoshuis-ontgroening, doop, inlywing, “*hazing* “, inisiasierites van Pondo-mans, die skrikwekkende inlywingsrituele van bendes in die Kaapse Vlakte en westerse weermagopleiding - in ag genome die lief en leed en lewensverliese wat soms daarmee gepaardgaan. Hierin (p.37) verduidelik die Franse antropoloog Arnold van Genep oorgangsrituele as : “... 'n intuïtiewe wysheid (deur mense regdeur die menslike bestaan) ...vir groepsgeïntegreerde rituele wat die individu sy of haar vrees om aan te beweeg na 'n volgende lewensfase help oorkom.” Grondliggend tot hierdie behoefte na sulke rituele is blykbaar Carl Jung se gedagte van 'n “universeel argetipiese onderbewuste” in mense.

Van Genneep se klassieke onderskeiding van drie fases wat binne 'n oorgangsritueel onderskei word - word o.a. deur Pieterse (1997:131-134), Bell (1997:36,95); Roxburgh (2000:63), Harris (1992:42vv) en Hanekom (1995:85) onderskryf. Die drie fases is:

- I. "Separation". "*Losing an old world.*" Dit is 'n fase van skeiding.
- II. "Margin" (*liminality*). "*Entering an unknown world.*" Dit is 'n fase waarin nuwe drempels betree word ("*communitas*"), waar die persoon eintlik tussen twee wêrelde verkeer. Neville en Westerhoff (1978) beskryf die fase so (Hanekom 1995:85): "*In this period, ... the core symbolic actions and words serve to transport the individual and the group into a state of highly aroused consciousness in which they are intensely aware and share a heightened expectedness.*" Binne hierdie fase van liminaliteit onderskei Roxburgh twee elemente wat een ervaring van "*in-between living*" uitmaak (2000:64-65).
 - a. Die **eksterne** gebeure. 'n Persoon bevind homself skielik op marginale terrein aan die buitekant van bekende raamwerke. Eksterne kragte waaroor die persoon geen beheer het nie bring dramatiese veranderinge binne die realiteit van 'n persoon se lewe in.
 - b. Die **interne** reaksie op dié nuwe toestand. Innerlike belewenisse van verwarring, afwesigheid van gemak en vertrouensverhoudings, afwesigheid van sin, betekenis en identiteit, 'n gevoel van "*delegated to the waste paper basket*", "*mind and body*" wat "*react to the fact that a world has been taken away*", woede en depressiwiteit, is alles interne reaksies wat die persoon tydens hierdie fase beleef.
- III. "Reaggregation". "*Re-emerging into a new world* ." Dit is 'n fase van vereniging of inkorporasie wat die persoon se terugkeer na die "normale" lewe inlui – met die verskil dat die persoon dit nou vanuit sy nuwe status doen.

Die fase van liminaliteit (limen is die Latynse woord vir "drempel") of marginaliteit skep in die persoon of groep 'n situasie wat 'n **drempel-ervaring** ("*threshold experience*") inhou (Pieterse 1997:132; Roxburgh 2000:65). Die term "drempel"

word gekies omdat daar 'n tweërlei verloop tydens hierdie fase afspeel: 1. pyn (uit die verlede) en 2. nuwe potensiaal (na die toekoms). Daar ontwikkel 'n komplekse spanning “*between the two poles of wanting to recover the lost past, on the one hand, and to discover the transformed identity, on the other*” (Roxburgh 2000:65). Aanvanklik het die pyn en die verlange na die verlede die oorhand. Stelselmatig begin die nuwe potensiaal sterker figureer om uiteindelik die botoon te voer. Dié spanning en interaksies word so uitgebeeld (2000:70):



Roxburgh argumenteer dan dat die fases van oorgangsrituele onvolledig kan eindig en dat *oorgang* nie plaasvind as twee belangrike aspekte nie in plek is in samelewings nie (2000:66-67). Die twee aspekte was in plek in pre-moderne tye en in 'n mate in moderne tye, maar het ongelukkig in postmoderne tye skaars geraak. Dit is dan waarskynlik die rede vir die oënskynlike skaarsheid en uitfasering van oorgangsrituele met die ingang van die 21^{ste} eeu (2000:67). Die twee bepalende aspekte is:

- a) 'n Dominante **religieuse raamwerk** waarbinne die pyn en die oorgang vertolk kan word. Hy skryf: “*What helps them go through this Transition, is precisely the single most important resource we have lost in modern cultures – a larger religious framework that gives meaning to what is*

happening to them. The anxiety and confusion are placed within a religious context. What they experience occurs under a sacred canopy that gives it meaning and purpose (2000:66-67). Die band wat die effektiewe bruikbaarheid van oorgangsrituele kniehalter – is die feit dat pyn, oorgang en drempelervarings nie in postmoderne tye binne religieuse konteks vertolk word nie maar binne die kader van **Hedonisme**, waar die oortuiging van die individu die hermeneutiese vertolker en besluitnemer word.

- b) Samelewings van **eenvoud** en kulture waarin **rituele as lewensankers en as 'n noodsaaklike lewenswyse** ingespan word. Die knelpunt is: “... As we enter the 21st Century, rituals that were once perceived to be essential for sustaining cultures, have become little more than echoes of the past. Coupled with the diminishment of ritual practices is an increase in the plurality of choices “ (2000:67). Hierdie aspek (“*diminished rituals-increased choices* “) plaas veel druk op die potensiaal om oorgangsrituele binne prakties-teologiese verband en veral binne liturgiese konteks te hanteer. Ter wille van duidelikheid moet genoem word dat die verwysing na *armoede in ritualiteit* verwys na kerklike rituele en volgens Lukken was die armoede slegs van duur tot die 1960’s (1999:168). Volgens Lukken het die “*onderstroom van het ritueel* “ oorgegaan na ‘n “*explosiewe bovenstroom*” sedert die 1990’s. Paul Post het in 1997 al gesê die “*ritencrisis*” is “*voorbij*” en Lukken spel dit duidelik uit dat alle sektore van die samelewing steun op simboliek en rituele – veral die ekonomiese sektore – waaroor hy skryf: “*de overheersing van de rituelen door de economish bestel*” (2000:177). Wat wel waar is, is dat mense hulle doodgewoon nie in postmoderne tye by drempelervarings of stadiums van liminaliteit sommer inlaat nie. Hulle sal eerder **kies** om in te skakel by gemeentes, kulture of kontekste waar pynervarings, skeiding, marginalisering, ens. minder is of nie bestaan nie. Roxburgh stel dit so: “... *A liminal Transition process ... is a place where people will have to live for a time. You will not be able to rush a congregation through the transition.*” (2000:69).

Die rede waarom Roxburgh, wat skryf oor leierskap in tye van verandering, oorgangsrituele behandel, is omdat hy reken dat dit ‘n uiters handige instrument is

om persone en groepe vanaf 'n fase van stabiliteit deur fases van diskontinuiteit, ontrafeling, oorgang en re-formasie te begelei na 'n volgende fase van stabiliteit (vergelyk Pieterse 1997:131-133). Daar word saam met Roxburgh toegegee dat daar binne die liturgie heelwat verdere besinning en navorsing nodig is om in postmoderne tye waarin pluraliteit en keuses hoogty vier *rites de passage* sinvol toe te pas. Hanekom (1995:113) noem dat heelwat van die formuliere (bv. doop, huwelike en bevestigings) in wese oorgangsrituele is. Dié vergelyking kan alleen sinvol wees as toegegee word dat Fase 1 (skeiding) en Fase 2 (liminalisering) van oorgangsrituele tydens liturgiese formuliere afgewater en uiters rudimentêr teenwoordig is (vergelyk 3.6.1.1 – ii – b – “Interne reaksies”).*

Nieuwkoop (1986) wys op nog 'n spesiale vorm van oorgangsrituele, naamlik **genesingsrituele** of **terapeutiese** rituele wat, analoog aan *rites de passage*, geskik is om mense deur trauma, krisisse of siekte te begelei na 'n fase van stabiliteit van liggaam en gemoed. Die waarde hiervan kan nouliks oorskat word.

3.6.1.2. Bestendigingsrituele

Bestendigingsrituele word ook *rituele van intensifikasie* genoem met die effek dat dit (veral in tradisionele gemeenskappe) herhaaldelik deur groepe uitgevoer word om bestendigheid te midde van wisselende en veranderende omstandighede te verseker (Hanekom 1995:86). Die verlede en die hede word op 'n manier met mekaar verbind dat dit in die hede geborgenheid en hoop aan die gemeenskap voorsien. Binne die Christelike kerk tel 'n “Oujaarsnagdiens” onder die groep rituele. Schmidt (1988 in Hanekom 1995:87) noem dié rituele *kalendriese rituele* en onderverdeel dit dan in (i) seisoenale rituele (bv. oesfeeste), (ii) rituele wat met reëlmatige intervalle plaasvind (bv. weeklikse eredienste) en (iii) rituele wat groot gebeurtenisse herdenk (bv. Geloftedag of Sharpevilledag).

* - Harris skryf: “*the marginal phase ...was marked by seclusion and by mysteriously dangerous quality*” (1992:44). Klassieke marginale of liminale fases van *rites de passage* was fisies en emosioneel gevul met intense druk, pyn, isolasie en vasbyt-situasies. Hierdie pyndrempels wat die oorgange fasiliteer, blyk in liturgiese formuliere (na intensiteit) afwesig te wees. Behalwe die pyndrempels in begrafnisdienste en rourituele waar dit op emosionele vlak teenwoordig is.

Nieuwkoop (1986) wys ons op die bestaan van *telektiese rituele* onder bestendigingsrituele. “Telekties” is afkomstig uit die Grieks en beteken letterlik “die aflê van die oue en die opneem van die nuwe” (Hanekom 1995:87). Hierdie rituele het te make met groet en afskeid neem - waar die sosiale bande wat bestaan beklemtoon en bevestig word ten spyte van die afskeid en die afstand. Hieronder kan ontheffingseremonies by universiteitskoshuise en openbare aflegging van geloofsbelydenis van finalejaar kategese geag word.

3.6.1.3 Verdere onderskeidings

Schmidt (1988) onderskei binne religieuse konteks verder die volgende tipes rituele (Hanekom 1995:88):

- ❖ *Reinigingsrituele*. Dit is rituele wat te make het met die verwydering van sonde en onreinheid. Water en vuur speel gewoonlik 'n belangrike rol. Die doop sou hierbinne kan resorteer en die Rooms-Katolieke biegepraktyk.
- ❖ *Versoek- of smeekrituele*. Liturgiese smeekbede in tye van krisis en nood val binne die kategorie.
- ❖ *Dankseggingsrituele en offerandes*. Dankseggingsbidure na milde reën en dankfeeste na goeie oeste behoort hierin verduidelikend te wees. Ook die rituele en offerandes in die Ou Testament is sprekende voorbeelde.

3.6.1.4 - Toespitsing en Refleksie

Om 'n beter geheelbeeld van die tipes rituele wat ter sprake is, te kry, word die volgende skema aangebied. Die groothede [kommunikasie, spiritualiteit, pastoraat] wat deur die tipe ritueel bevorder word, word in vierkantige hakies aangedui.

- | | | | |
|----|--|----|--|
| 1. | Struktuurgewende rituele
[Spiritualiteit] [Pastoraat] | EN | Mistieke rituele (Vroeë kerk)
[Spiritualiteit] [Kommunikasie] |
| 2. | Bestendigingsrituele
[Pastoraat]
Telektiese rituele
Intensifiseringsrituele | EN | Oorgangsrituele
[Pastoraat] [Spiritualiteit]
<i>Rites de passage</i>
Genesingsrituele |

Kalendriese rituele

[Spiritualiteit] [Pastoraat] [Kommunikasie]

Seisoenaal

Reëlmatig (weekliks)

Groot gebeurtenisse

3. Ander Religieuse Rituele

[Spiritualiteit] [Pastoraat] [Kommunikasie]

Reinigingsrituele

Versoek- of Smeekrituele

Dankseggingsrituele en Offerandes

Met die genoemde onderskeidings en tiperings van rituele word toegee dat daar ander klassifiserings en soortlike groeperings bestaan. Veral as sekulêre en ander antropologiese benaderings in berekening gebring word. Op Christelike gebied word volstaan met bogenoemde groeperings.

3.6.2 KENMERKE EN FUNKSIONERING VAN RITUELE

In die poging om belangrike aspekte wat rituele kenmerk en uniek laat funksioneer, uit te lig, word daar deurentyd 'n sensitiwiteit gehandhaaf rakende die onderskeid tussen Christelike rituele en sekulêre rituele. Van die eienskappe betrek slegs Christelik-religieuse rituele en ander net humanitêre en samelewingsrituele en nog ander het op beide betrekking. Die sensitiwiteit en onderskeid sal deurgaans aangedui word.

3.6.2.1 Vergestaltung van die heilige

Christelik-religieuse rituele is die vergestaltung of simbolisering van die **heilige**. Schmidt onderskei tussen “*presentational*” en “*representational*” rituele (Hanekom 1995:88), waarby die eersgenoemde tipe ritueel inhou dat die substans-

komponent en die ritueel-komponent nie volledig geskei is nie. By die “*representational*” rituele word die heilige substans-komponent (waarheen gedui word) bewustelik opgeroep of onthou eerder as dat dit materieel teenwoordig is in die seremonie. Die rituele vervul ‘n *heenwysende* rol na die werk wat God in Jesus Christus deur die Heilige Gees doen (Immink 1998:82). Binne die “gereformeerde liturgie” moet simboliek altyd gaan om “**die eer van God**” (Strauss 1995:95). Die voortvloeiende werking van Christelike rituele is dat dit religieuse verbintnisse (“*commitments*”), selfverloëning en toewyding stimuleer (Van der Lans & Geerts 1990:101; Reich 1990:122-123). Simbole en rituele in die erediens moet mense in aanraking met Jesus se dood en opstanding bring (Harris 1992:109).

3.6.2.2. Rituele is handeling

Rituele gaan gepaard met **handeling** (Hanekom 1995:89). Die ontstaan, die wese en die identiteit van rituele hang daarvan af dat mense met rituele “*zinnig kan handelen, door al doende (nuwes) te ontdekken ...*” (Lukken 1984:22-23). Lukken skryf oor die betekenisontbloting in rituele dat: “*Zij openbaren zich alleen in actu: aan degenen die de ritueel met toewijding voltrekken*” (1984:41). Rituele het altyd ‘n element van *drama* teenwoordig. Rituele word *opgevoer* en *uitgevoer* en vra na kognitiewe en liggaamlike deelname en inspelings deur die toeskouers en die uitvoerders (Saliers 1994:18-21). Lukken (1999:48) skryf aan die hand van Staal (1989) se benadering dat “... *rituelen louter performatiewe ‘taal’ zijn.*” Rappaport stel dit ook duidelik en ondubbelsinnig: “*Unless there is a performance there is no ritual*” (1999:37).

Bell skryf dat “*ritual activity as activity ... is picked up in recent theories of human activity as praxis*” (1997:76) en dat “*ritual ... is a set of activities that construct particular types of meanings and values in specific ways*” (1997:82).

3.6.2.3 Herhaling

Rituele dra 'n **herhalende** karakter (Siertsema 1998:380; Fernandez 1997:588; Hanekom 1995:90; Faber 1990:48; Lukken 1984:22; Janssen, De Hart & Den Draak 1990:84; Visscher & Stern 1990:106; Reich 1990:121). Lukken spel dit duidelik uit: “*Herhaling is wezenlijk voor alle ritueel*” (1999:47; Lukken 1984:24). Grondliggend vir rituele is dat dit kultureel, kontekstueel en religieus bekend moet wees (of word) en bekendhede oproep. Herhaling vestig rituele in akkers van bekendheid. Lukken praat van die “*voorgegevenheid*” van rituele, wat weer swaar steun op “*de ontlening, op de herhaling*” daarvan, om simbool, simbooltaal, en simboolhandelinge te eien (1999:47).

3.6.2.4 Sosiale karakter

Pieterse skryf dat die aard van rituele onder andere *interpersoonlik* is (Vos en Pieterse 1997:121). Lukken (1999:67) skryf oor die funksionering van rituele dat dit “... *gaat om het ritueel als sociaal verskijnsel.*” Harris sê: “*Rituals ... ensure that we fulfill social requirements*” (1992:25). Rituele het 'n inherente struktuur en simboliese ge-organiseerdheid om sosiale veranderingsagente te wees (Bell 1997:37). Met “*sosiaal*” as term word bedoel dat dit betrekking het op mense wat saamleef in 'n groep en al die sisteme en interaksies daaraan verbonde (HAT 1983; Bell 1997:25-26). Smith en Taussig (1990) reken rituele is gemeenskapsgebonde en Harris (1992:21,23) dat dit 'n baie effektiewe voertuig is om bepaalde waardes aan 'n gemeenskap mee oor te dra. Selfs persoonlike en private rituele soos gebed, meen Harris (1992) en Driver (1991), ontkom nie aan die **sosiale** dimensie nie, omdat die interaksie met publieke rituele en die sin wat dit vind, deur die sosiale praktyk bepaal word (Hanekom 1995:90). Marcel Barnard (2001:218) lê nie net 'n **nuwe band tussen ritualiteit, kultuur, kultus en konteks** nie. Hy verduidelik ook dat die onderlinge verhouding tussen kultuur en ritueel 'n kritiese een is: “*daarbij geldt ... dat riten kulturen moeten kritiseren en dat zij zelf gekritiseerd moeten worden door culturen.*” Fundamenteel tot die sosiale aspek van rituele is die feit dat ritualisering 'n eg **menslike** handeling is waardeur met die werklikheid omgegaan

word (vergelyk Ouwehand 1990:148). Lukken motiveer dit so: “... *het simboliseren een aktiviteit is van de mens self. Zij hangt zamen me de fundamentele menselijke eigenschap en het spesifieke menselijke vermoogen op een zeer bepaalde wijze met de werkelykheid om te gaan. ... wanneer wij spreken over simboliseren, ligt de nadruk op de menselijke aktiviteit, op menselijke kreatiwiteit en ekspressie* (1999:47).

3.6.2.5 Veelvuldige betekenismoontlikhede

Pieterse vestig aandag op die feit dat die krag van simboliek daarin lê dat dit “*meervoudige be-tekenis* “ onthul waaruit verbeelding groei (Vos en Pieterse 1997:123; ook Fernandez 1997:526). Harris skryf: “... *Symbols are packed with meanings ...*” (1992::23). Chauvet (1995:33) vestig aan die hand van Ricoeur (1982) klem op die feit dat een van die “*major features* “ van ‘n simbool is dat dit nie ‘n interpretasie-objek in sigself is nie, maar wel ‘n draer van interpretasie-moontlikhede, te wete; “*an ‘imminent operator of interpretation’* “. Smith en Taussig (1990) lê klem daarop dat rituele dikwels **meer as een betekenis** kan dra (Hanekom 1995:91; vergelyk Bell 1997:82). Marcel Barnard sê: “*een simbool is open voor verschillende betekenissen en daarom tegengesteld aan een wetenskapelyke term* “ (2001:211). Die betekenis(se) word meestal deur die kultuur en konteks bepaal. So toon Marcel Barnard (2001:211) aan die hand van prinses Diana se begrafnisdiens aan dat daar liturgies binne die postmoderne era “*een interferentie van verschillende betekenissystemen binne dit rituele veld* “ toegelaat word. Die verskillende betekenismoontlikhede word dus nie net opgeroep nie, maar ook fisies deelgemaak van die liturgieë.

Geerts (1990:21-24) en Boudenwijse (1990:6-7) wys, aan die hand van Victor Turner se navorsing, daarop dat simbole meervoudige betekenis(se) onthul. Daarvolgens klassifiseer Turner simbole in drie kategorieë op grond van hul betekenisdimensies:

- I. Eksegetiese betekenisdimensie. Dit hou in dat al die verklarings en interpretasies van ‘n simbool se betekenis toegeken word deur “*indigenous informants* “. Hierdie verklarings kan dogma, mites of doktrine wees.

- II. Operasionele betekenisdimensie. Hiervolgens word 'n simbool se waarde afgelei uit die gebruik daarvan. Van wat die deelnemers in die ritueel doen eerder as waarom hulle praat of dink.
- III. Posisionele betekenisdimensie. Die betekenis van 'n simbool word bepaal deur sy verhouding tot ander simbole, deur hul interafhanklike struktuur en posisionering.

3.6.2.6 Verbeelding

Driver (1991) beskryf een van die universele eienskappe van rituele (nie net Christelike rituele nie) as dat dit “*essentially playful and imaginative*” is (Hanekom 1995:91). Verbeelding speel 'n geweldige groot rol in die funksionering van rituele (Pieterse in Vos & Pieterse 1997:123; Siertsema 1998:379; Hanekom 1995:91; Kelleher 1985:495 en M. Barnard 2001:212-213). Fink (1993:133) wys daarop dat **religieuse verbeelding** die werklike menslike situasie moet binnedring en dit van binne af moet begin herstruktureer. So help verbeelding in liturgiese rituele om God se koninkryksvisie sin te gee.

Barnard sien uit 'n sisteembenaderings-oogpunt 'n noue koppeling tussen die identiteit van die mens en sy verbeelding, sy simboliek, sy kultuur en die liturgie (2001:222). Hy skryf: “*De mens met zijn cultuur en zijn cultus kent men aan zijn symbolisch vermogen, aan zijn verbeelding.*” In 'n bo-fisiese sin word dimensies daardeur betrek wat buite die onmiddellike werklikheid lê. Cox (1969) maak melding van die herskeppende funksie wat rituele kan vervul as dit toegelaat word om in vryheid, fantasie en kreatiwiteit af te speel (Hanekom 1995:104). In Cox se eie woorde is rituele “*social fantasy.*”.

Harris (1992:23-24) onderskei tussen twee pole tydens die afspeel van rituele. Hy onderskei tussen die **sensoriese** en die **ideologiese** aspekte. Die sensoriese kant het te make met die sintuiglik waarneembare kant (ook genoem die estetiese kant) van 'n ritueel wat weer emosionele en rasonale reaksies aanwakker. Die ideologiese kant het te make met die inhoud of waarheid (mondeling of implisiet)

wat deur die ritueel gekommunikeer word. Belangrik om by Harris te hoor, is dat die twee aspekte onderskei kan word maar nie geskei nie. Die twee kante het baie komplekse interaksie met mekaar en vul mekaar aan om heelbrein-kommunikasie te besig. So byvoorbeeld lig Larson-Miller (1993:162, 168) uit dat rituele meehelp tot beter *“intellectual remembering”* waar dit liturgies in aanvulling tot ander momente toegepas word.

3.6.2.7 Aktief en Passief

Harris het dit oor *“The problem of passivity”* en skryf dan vervolgens (1992:34):

“Action is such an obvious constituent of ritual that we tend to take it for granted. Of course ritual is dynamic, not static. Of course ritual is dramatic, not merely narrative. But this active nature of ritual is a major problem in religious traditions (skryf hy as Katolieke dosent) where people have been pressured to attend rituals. These people have become passive spectators.”

Ducey (1977) maak 'n insiggewende onderskeiding in liturgiese rituele in gemeentes (Hanekom 1995:93). Hy onderskei tussen *“mass ritual”* en *“interaction ritual”* waar eersgenoemde beskrywend is van rituele waar gemeentede soos 'n massa relatief onbetrokke groep toeskouers deel is van die ritueel. Lidmate is slegs deel in soverre hulle die ritueel aanskou en dit hulle motiveer om op persoonlike vlak verdere beslissings te maak. *“Interaction rituals”* is dan rituele waar lidmate in die uitvoering daarvan fisies **deelneem** en ander betrek en hulle aanmoedig tot deelname en interaksie met mekaar. Marcel Barnard (2001:219) koppel deelname en liturgiese rituele direk aan mekaar: *“Eredienst is één van de betekenissystemen waaraan men deelneemt, één van de symbolische orden waaraan men participeert. ... Er worden door deelnemers aan rituelen ... nieuwe betekenissen geproduceerd.”* Barnard verduidelik dat daar liturgies hoofsaaklik gedink moet word aan kollektiewe deelname, maar dat individue daardeur tog boodskappe vir hulleself toe-eien (2001:221). Erickson (1989) se oproep dat rituele - om suksesvol te wees - altyd *sinergisties* moet funksioneer, stuur 'n duidelike boodskap uit (Hanekom 1995:94). Hierdie boodskap is dat die

koöperatiewe wyse van met rituele besig wees die rykste Koninkrykservarings en resultate oplewer. Ook uit die dialogiese kommunikatiewe teorie (hoofstuk 2) en die gespreksbeginsel van simmetrie, behoort persone binne die liturgie as gelyke vennote deel te hê aan rituele. Dus is daar 'n pleidooi vir "*interaction ritual*" eerder as passief-gebaseerde rituele.

3.6.2.8 Geniet, Feestelik

Reeds in die 1870's het Nietzsche gesê: "*The trick is not to arrange a festival, but to find people who can enjoy it*" (Hanekom 1995:100). Die *geniet-aspek* deur die deelnemers en toeskouers van liturgiese rituele is 'n wesenlik belangrike aspek met die besig wees daarvan (Vos & Pieterse 1997:8; Bell 1997:128; vergelyk Hf.2 p.79). Wainwright verduidelik aan die hand van Guardini dat die liturgie verwant is aan klein kindertjies wat speel en dat in die liturgie die eskatologiese "*chief end*" alreeds aanbreek: "*to glorify God and enjoy him forever*" (2001:41). Paul Post skryf: "... *in de rituele praktijk is het feest dominant aanwezig. Oral vindt men sporen van de hunkering naar feesritueel. Feest is een gekoesterd ritueel waarin we de dagelijkse tredmolen van ons bestaan doorbreken, het middel bij uitstek voor een 'Moratorium de Alltags', een pauze ...*" (2001:171). Driver (1991) beskryf rituele as "*a party at which emotions are welcome*" (Hanekom 1995:102). Die feeskarakter van rituele word een van die unieke karaktertrekke waarsonder heelwat ingeboet word as dit nie in plek is nie. De Klerk (2001:275) skryf die "herlewing" binne die Afrika tradisionele godsdienste hoofsaaklik toe aan aanpassings "op liturgiese gebied" wat ingerig word as "vreugdevolle geleentheid met baie sang, dans en handklap". Met "feeskarakter" word bedoel: "... *het positieve en vreugdevolle*" (Lukken 1999:85). Die aspekte wat bevorder word deur die geniet- of feeskarakter in rituele is die volgende:

- ❖ Dit laat jou **ontsnap** uit die dodelike roetines en ploegvore van elke dag om tyd en ruimte te deurbreek en onbevange deel te hê en deel te neem (Post 2001:171). Hy noem die voorbeeld van kinders wat 3 ure lank verjaardagpartytjie hou sonder om agter te kom hoeveel tyd verbygegaan het (vergeleke met 1 uur eredienstyd wat vinnig te lank word).

- ❖ Uit die werk van die bevrydingsteoloog Francisco Taborda word 4 “*kragtlijnen*” onderskei wat voortvloei uit die feeskarakter van gebeure en doodgewoon net uit feeste (Post 2001:173):
 1. Die dimensie van **kontras**. ‘n Fees is anders, daar is vryheid, daar is geen gedwongenheid nie en ‘n omvattende atmosfeer van frisse varsheid.
 2. Die mite van ‘n fees, die inhoud, is **herinnering**. “*Feest leeft bij de gratie van de herinnering: iets of iemand word herdacht en daarom is er iets of iemand te vieren.*”
 3. Die feit dat feeste **rituele** is waardeur die herinneringe saamgespeel en geniet word en op besienswaardige wyse lewendig gehou word. “*Feest is een ritueel.*”
 4. Die feit dat feeste onlosmaaklik **gekoppel is aan groeps-kulture**. “*Feest valt of staat met de solidaire groep: feesten doe je samen.*”
- ❖ Lukken (1999:63) voeg uit die werk van Martin (1973) by dat “... *wanneer het feest ontbreekt, word de mens untergesund: er is sprake van een subsanitas, die leidt tot apathie, reductie aan beleving en emotionaliteit, horizonvernauwing. En het kenmerk van waarachtige feesten is dat ze in het teken staan van Übergesundheit (supersanitas); er is sprake van openheid, vernieuwing van bewustzijn, tegenwoordigheid van geest en zelfbewustzijn.*” Lukken maak ons hieruit wys dat die afwesigheid van ‘n feeskarakter in rituele lei tot *sub-gesonde* of ondergemiddelde deelgenote. Die afwesigheid van feeste lei tot:
 - Onbetrokkenheid (apatie)
 - Verminderde belewenis en emosie
 - Vernouing van horisonne

Aan die ander kant weer lei die teenwoordigheid van ‘n ware feeskarakter tot:

- Groter openheid
- Vernouing in bewussyn
- Teenwoordigheid van gees
- Beter selfbewussyn

Die vraag kom tog op of alle rituele 'n geniet-aspek of feestelikeheid saamdra ? Wat van begrafnisrituele of terapeutiese rituele of rouSMART rituele ? Lukken (1999:85) bied waardevolle fynere kwalifiserings aan:

“Dit beteken enerzijds dat men niet alle rituelen met het woord ‘feest’ kan aanduiden, en anderzijds dat het begrip feest minstens een bepaald perspektief van het ritueel aanduidt dat te maken heeft met het positieve en vreugdevolle. In deze opvatting is feest een verbijzondering van het ritueel.”

Lukken verduidelik nog verder aan die hand van Maggiani (1984) en Potel (1973) “ ... dat het begrip feest ook toepasbaar is waar feest een droevig karakter krijgt, zoals de dodenherdenking of het begrafenisritueel ” (1999:85). Die Klerk lig die beginsel vanuit die Afrika-konteks (liturgiese) ook duidelik uit as hy skryf : “daar is danse vir blydschap, vir hartseer en pyn, danse in ernstige krisistye ... Die emosies word geverbaliseer in liedere, uitroepe, jubelklanke, klaaguitinge en individuele gebede waarmee aangedui word hoe die kernwaarheid van die dood en opstanding van Christus die gelowiges raak “ (2001:287). Die feestelike aspekte in sulke terapeutiese rituele lig Lukken dan uit en motiveer dit soos volg (1999:85):

- Dit speel af in spesifieke tye en dra by om weer ritme as verwysingspunte in mense se kalenders aan te bring.
- Dit stel mense in staat om weer nuwe “relaties “ aan te gaan met die tyd en die geskiedenis deur terug te keer na die verlede, na die oorsprong en so 'n nuwe uitsig te bekom op die toekoms en die sin van bestaan.
- Dit bied ook geleenthede tot verbeterde gemeenskap en verhoudings met familie, kennisse en vriende.

Henri Nouwen het in 1971 reeds baie kosbare perspektief op die vieringsaspek of feestelikeheid binne Christelike konteks geskryf (1998:192):

“As ons van viering praat, dink ons gewoonlik eerste aan gelukkige, vrolike feeste waar ons 'n rukkie die swaar van die lewe kan vergeet en ons in 'n atmosfeer van musiek, dans, drankies, lag en gesellige geselsies kan verloor.

Maar viering in die Christelike sin het baie hiermee te doen. Christelike viering is moontlik net by die diepe besef dat die lewe en dood nooit heeltemal geskei kan word nie. Viering is eintlik net moontlik waar vrees en liefde, vreugde en hartseer, tranes en glimlagte saam kan bestaan. Viering is die aanvaarding van die lewe terwyl jy gedurig al hoe meer bewus word hoe kosbaar dit is. kosbaar ook omdat dit eendag verby sal wees.”

3.6.2.9 Min woorde

Simbole en rituele kommunikeer sonder 'n omhaal van woorde. Hieromtrent skryf die antropoloog Mary Douglas (1970) heelwat (Hanekom 1995:105-107). Haar onderskeid tussen “*restrictive language*” en “*elaborative language*” en haar gevolglike beswaar teen die kerk wat i.p.v. “*restrictive language*” oorgegaan het na die gebruik van “*elaborative language*” sedert die *Aufklärung* om metafore, simbole en rituele mee te verduidelik, maak goed sin. Sy erken beide taal en ritueel as draers van informasie, maar verdedig die krag van rituele wat juis daarin geleë is dat dit kragtig en omvattend kommunikeer deur middel van **eenvoudige handeling**e en nie deur uitvoerige woordgebruik nie (Hanekom 1995:106). De Klerk pleit vir “*woorde wat simboliek aandui*”, soos gebede en liederes, om simbole in kerke mee toe te lig (2001:286). Saam met Wuthnow *et al* (1984) word gepleit eerder vir meegaande ekspressiewe liggaamlike handeling as verbalismes (Hanekom 1995:106).

Lukken plaas klem op die feit dat die funksie van presentatiewe simboliek belangrik is in rituele (1999:233). Voortdenkend daaruit weer hoedat **liggaamlikheid**, in antropologiese sin, self die bron is van alle rituele (1999:233; ook Vergote 1971:52) en hoedat die gesproke woord (in ruimer sin) ook 'n liggaamlike, presentatiewe karakter het. Hy skryf: “*Het **gesproke woord is verbonden met onse lichamelijkheid** (eie klem): met de persoon, zijn intonasie, het timbre van zijn stem, zijn levensadem, de bewegingen van zijn mond en gelaat, zijn gebaren en verdere*

lichamelike bewegingen, de plaats waar hij zich bevindt en het moment waarop hij spreekt. ... De nieuwe liturgie zal deze volwaardige belichaming van het woord moeten respecteren.” (1999:234). As die gesproke woord losgemaak word vanuit sy integrale, sintuiglike konteks (van liggaamlikheid) gaan dit wees ten koste van die kwaliteit van rituele (Barnard 1994:227; Giley 1974:64; Saliers 1984:47 & Lukken 1999:234). Die slotsom is dat rituele nie moet gebuk gaan onder, of verdring word deur, verbalismus nie, wel kreatief, suinig en oordeelkundig in terme van semantiek aangevul, verduidelik en uitgebrei word deur gesproke woorde. Lukken stel dit so:

“ Ook in het ritueel is altijd sprake van een verstaanshorizon, die mede in woorden kan worden uitgedrukt. Het niet-verbale heeft weliswaar een grotere en indringender geldigheid, maar heeft ook een grotere vaagheid. Die vaagheid wordt opgeheven wanneer namen worden gegeven.”

3.6.2.10 Taal as ritueel

Pierce skryf: *“Language itself is an intensely symbolic activity “* (1993:158). Die simboliek van taal in die erediens in gesproke (bedoelende ook gepredikte), gesonge en gelese vorm is van allergrootste belang (Barnard 1994:226). Barnard gaan so ver as om te beweer dat, sou die taal wegval, daar geen sprake van 'n erediens kan wees nie (1994:226). Woorde is simbole (3.2), wat n.a.v die definisie van simbole, elk heenwys na dinge, waarhede en verborgenhede (Barnard 1994:227; Bell 1997:70; Vergote 1971:52; Lukken 1984:15; Saliers 1984:39; Fernandez 1997:588; Madden 1985:10; Pierce 1993:157). Taal is 'n hele sisteem van simbole (3.4) n.a.v. die definisie van 'n ritueel (Rappaport 1999:151-152; Uytendogaardt 1998:371; Barnard 1994:227). Lukken verduidelik *taal* aan die hand van die feit dat nie-verbale vorme van simboliese uitdrukkings tiperend aangedui word as presentatiewe simboliek waar daar sprake is van gelyktydigheid in terme van ervaring en belewenis (1999:28). *Taal* weer resorteer onder die kategorie van diskursiewe simboliek wat tiperend uitgedruk word deur opeenvolging in terme van waarneming. Dit maak dat taal, in aanvulling tot nie-verbale rituele en selfstanding as verbale interaksie, die brug vanaf die hede makliker kan fasiliteer na die toekoms

(drome, verbeelding) en na die (verlange) verlede (Rappaport 1999:8,152 & Lukken 1999:29).

Govaart (2001:131) wys daarop dat “*de taal van het geloof*” of “*de taal we bezigen in het liturgie*” drasties verskil van “*de taal van het wetenschappelijk vertoog*” (vergelyk Rappaport 1999:151-152). Want in geloofstaal en in liturgiese taal, wat hy saamvat onder die term, **rituele taal**, is ons besig met ‘n God wat ook genoem kan word “*de Onuitsprekelyke*”. En in die taal waarmee ons kommunikeer met en oor God as die Onuitsprekelyke gebruik ons baie terme soos “God”, “Jesus” en “opstanding” waarvan ons die hoogte of diepte nie woordeliks kan peil of vasvat nie (2001:131). Tog moet sulke ervarings tot uitdrukking kom om met God en met mekaar te kommunikeer. Dit gebeur in en deur **rituele taal**. Behalwe **stories**, verhale of mites wat volgens Lukken (1999:56), Fink (1993:126), Visscher & Stern (1990:106), Hanekom (1995:82), Zwaan (1998:393) en Pierce (1993:157) tuishoort onder rituele taal, verduidelik Govaart ander komponente van rituele taal verder as (2001:131-139):

- Die taal wat ‘n simboliese handeling begelei. Hier hoef rituele taal nie die handeling te verduidelik of uit te lê nie (2001:134). Byvoorbeeld as die brood gebreek word sê die liturg: “Die Liggaam van Christus”, of by die doop: “Ek doop jou in die Naam van die Vader en die Seun en die Gees”, wat geen uitleg is nie. Wat begeleidende rituele taal wel doen is dat dit: “*Voegt toe, scheidt een paradox, verheft het gebaar of de handeling boven het gewone, brengt verwarring teweeg of opent een perspectief naar meerdere betekenissen*” (2001:134).
- Die taal wat uit die Bybel gelees en gebed word. Janssen, De Hart en Den Draak (1990:84) bied gebed aan as “*an individualized ‘ritual’*”.
- Gebedstaal (ook die Ortodokse teoloog Grisbrooke 1996:152). Kenmerkend van liturgiese gebedstaal wat deur Govaart uitgelig word is dat dit: *verstaanbaar* (eenvoudig, helder, in alledaagse taal) moet wees; dat dit inklusiewe *versameltaal* (meervoudige naamwoorde) moet wees wat mense bymekaarroep; *beeldende* taal moet wees wat die werklikheid uit die Bybel met alledaagse elemente (stroom, bron, weg, ens.) verstaanbaar maak;

anamnetiese taal moet wees wat die heilsgeskiedenis oproep waaruit ons gedenk dat ons slawe was en *Bybelse taal* moet wees (2001:136-137).

- Poëtiese taal, simboliese taal en beeldende taal in die liturgie
- Die preek of homilie
- Taal wat gesing word (ook Flanagan 1988:364, Witvliet 2001:4-9; Samuel Barth 1993:144-145; Byrne 1993:154).

3.6.2.11 Lewensloop en Ritualiteit

Lawler (1981) se “*Stages of Faith*” (punt 3.3.6 – p14) het ons reeds bewus gemaak van die feit dat simboliek generasie-sensitief hanteer moet word en dat die verskillende lewensfases verskillende reseptiwiteite en vaardighede tot abstrakte-, visuele- en geloofskommunikasie toon. Die godsdienspsigoloog, Rein Nauta (2001:94 tot 97), en die teoloog, Heije Faber (1990:47), voeg aan die hand van Erickson (1977) en Capps (1983) verdere generasie-sensitiewe inligting toe tot die besig wees met rituele. Hulle lig die dominante rituele uit wat in elk van die agt verskillende lewensfases dominant aanwesig is en wat kan dien as kontekstuele momentum wat reeds bestaan en waarop uitgebou kan word in die liturgie.

Die fases en die dominante rituele word kursief uitgelig:

1. Tydens die **baba-fase** is die dominante ritueel die herhaalde **begroetingsritueel deur die moeder**. Die moeder se gesig verskyn voor die baba, die baba word op die naam genoem, opgetel en uitgelig, vasgedruk en met deernis verseker van aanvaarding (ook Lukken 1999:61). Die dinamiek wat die baba se lewe hieruit verryk is die van **numineuse** (bewuswording van die goddelike), van erkenning en van oorgawe aan God. “*Het rituele element dat erin verskijnt is dat van het numineuze*” (2001:94). Nauta noem dat die afwesigheid van sulke begroetingsrituele in latere lewensfases lei tot ‘n gevoel van verlatenheid, skeiding en disoriëntasie.
2. Die fase **net na baba-fase** waar daar effens selfstandig en onafhanklik begin peuter word se dominante ritueel is die van **oordeel**. Die klein peuter ondervind nou herhaaldelik die goedkeurende en afkeurende stemme van

hulle liefdevolle ouers in alles wat hulle onderneem. Konfrontasie, **beoordeling** en **distansie** begin 'n werklikheid word en die kind word bewus van skaamte, van ge-evalueer word en van assosiasie met ander mense.

3. Tydens die **kleuterfase** is die dominante ritueel die van **speel**. Speelgoed, verhaaltjies en sprokies stimuleer hulle vermoëns tot fantasie en hulle begin eksperimenteer met beelde van goed en kwaad en van held en skurk. Selfbeeld, **identiteit**, lewensrolle, **drama** en die polariteit tussen skuld en verantwoordelikheid begin realiseer tydens hierdie fase.
4. Tydens die **laerskooljare** tree die ritualiteit van **dissipline** op die voorgrond. Herhaalde rituele van metodiek, van tegniek, van orde en van vorm is nou sentraal. Dissipline raak 'n beskermingsmeganisme teen onvermoë, teen inkompetensie, teen onvermoë en 'n " *coping skill* " vir kompetisie en onsekerhede. Die dinamiek tot lewenskwaliteit is die van **dissiplinering** en **ordening**.
5. Tydens die jare van **vroeë puberteit** "*is het dominante ritueel dat van het debat*" (2001:95). Hierdeur word **lewensbeskouings** en **ideologieë** gevorm en ontwikkel. Dit kring ook verder uit deurdat die beskouings ontmoetings met ander adolessente en volwassenes reguleer in die sin dat gesoek word na mense wat in hulle oortuigings en opvattings deel.
6. Tydens die lewensfase van **jong volwassenheid** is die dominante lewensritueel die van **vriendskap en liefde**. Verhoudings en ontmoetings is aan die orde van die dag. Lewensenergie word aan hulleself, hulle vriende en familie bestee. Die dinamiek van verantwoordelike **emosionele samehörigheid** is die lewensverrykende bonus uit die fase.
7. Die primêre ritueel tydens die fase van **rype volwassenheid** is die van **sorg**. Hierdie ritueel van sorg is van kardinale belang omdat dit optree as agent tot **onderwysing** en voorbeeld vir al die ander rituele en lewensfases. Van numineuse, oordeel tussen goed en kwaad tot speel, dissipline, verhoudings en samehörigheid, word deur sorg **gedemonstreer** en bely, sodat dit siklies kan bly voortbestaan.
8. Die ritueel wat die lewensfase van **bejaardheid** domineer, is die van **afskied** en eensaamheid. Die wyse waarop afskeid geneem word en die wyse waarop geleef word, stem baie ooreen. Om afskeid te neem is 'n kuns. Veral

omdat afskeid geneem moet word te midde van verminderde lewenskrag en kapasiteit. Juis daarom het die ritualiseringsproses van afskeid neem soveel sin en doelmatigheid. Afskeid moet geneem word op fisiese, psigiese en etiese vlak. Refleksie en besinning help mense om “*daarin afstand te nemen en zich vrij te maken*” en so met meer **aanvaarding** te leef (2001:96).

Skematies kan dit soos volg uitgebeeld word (Nauta 2001:97):

<u>Lewensfase</u>	<u>Ritueel</u>	<u>Lewensdinamiek</u>
1. baba-fase	begroeting	numineuse, erkenning, oorgawe
2. peutertyd	oordeel	distansiëring, beoordeling
3. kleutertyd	speel	identifisering, dramatisering
4. laerskooltyd	metodiek	dissiplinerings, ordening
5. puberteit	debat	afronding van oortuigings
6. jong volwassenheid	liefde, vriende	emosionele samehörigheid
7. rype volwassenheid	sorg	onderwysing, sorg
8. bejaardheid	afsked	aanvaarding, besinning

3.6.2.12 Pastorale dimensies

“Soms gaan ek na ‘n katolieke of ortodokse diens toe. Die wonderlike sang en die mistiek waarin die dienste gehul is, troos my. Ek kan as’t ware woordeloos voor God staan en in die liturgie ontdek hoe Hy Hom oor my ontferm.” (Johann Symington – *Finesse* - Januarie 2002 – p15)



*“Kommunikasie in die erediens geskied in ‘n **pastorale konteks** wat gerig is op genesing en heling ...”* (Vos & Pieterse 1997:23)

Van die mees onderbenutte potensiaal wat in rituele opgesluit lê, is sekerlik die pastorale of terapeutiese aspekte daarvan (Hanekom 1995:109). Dit kom al ‘n lang prakties-teologiese pad in die kerk se geskiedenis aan. Op 1 Junie 1545 het Martin

Luther 'n ritueel uitgewerk vir siekeberading (Brock 1990:293). Die hoofmomente daarvan by die sieke was: handoplegging, 'n trinitariese vredestoeseeging, die *Onse Vader* en *Credo* hardop, 'n gebed vir genesing, vergifnis en bevryding, weer handoplegging en dan moet die gebede vir die sieke na die kansel geneem word. Dit moes vir drie agtereenvolgende dae gedoen word. Corja Menken-Bekius bied rituele aan as 'n terapeutiese uitdrukkingsvorm as kanaal vir emosionele genesing. Sy skryf: "*Wat missen we als we geen rituelen uitvoeren ? Om te beginnen een kanaal voor onze emoties: een manier om tot uitdrukking te brengen wat rond dit verlies in ons omgaat. Daar hebben we soms nauwelijks woorden voor, maar als we een ritueel hebben, dan hebben we tenminste een expressievorm*" (1996:31). Green (1987) wys op die pastorale werking in oorgangsrituele, Ramshaw (1987) wys op fundamentele menslike behoeftes soos: die behoefte aan orde, die behoefte aan sosiale binding en gemeenskap, die behoefte om positiewe ervarings en emosies te versterk en die behoefte aan 'n uitlaatklep vir negatiewe gevoelens soos aggressie en haat wat deur rituele handeling aangespreek word, Arbuckle (1991) wys op die waarde van rituele in die hantering van verlies en roumart waar dit *legitimiteit* (jy mag maar) aan die rouproses gee en ook die proses van rou *begelei* en Schreiter (1992) op die rol wat rituele (soos byvoorbeeld nagmaal) in versoeningsprosesse soos skuldbelydenis en vrypraak kan speel (Hanekom 1995:109).

Vervolgens word enkele praktiese en toepassingskwaliteite van rituele en hulle werking weergegee wat dit uitnemend geskik maak tot pastorale en terapeutiese gereedskap vir die praktiese teologie en die liturgie.

3.6.2.12.1 Sosiale heelheid en nuwe interpretasie

Rituele beskik oor die vermoë om sosiale brokstukke en beskadigde verhoudings te heel en te genees en om mense se denkwêreld(e) te orden met nuwe interpretasies. Nauta (2001:93) skryf : "*Rituelen hebben zo ook een communicatieve functie, mogelijk gemaak door de verdichting van sociale betrekkingen die hun uitvoering meebrengt. De in de voltrekking van het ritueel geïntensiveerde interactie leidt tot*

een convergentie van gevoelens en denkbeelden.” Hierby moet duidelik genoem word dat die proses van sosiale genesing en die ontwikkeling van soliede emosies nie sonder stryd en sonder konflik afloop nie (Nauta 2001:93). Rituele word nie aangebied as ‘n towerstaffie of magiese kitsoplossings nie en ook nie as middel tot groter selfmag, kontrole en selfwaarde in die genesingsproses nie. Dit word wel aangebied as handige sosiale gereedskap midde die worstelingsproses van soeke na nuwe sin. Brock (1990:292-293) verwys na Jurgen Moltmann (1967) wat *hoop* aanbied te midde van pyn en dood in God se beloftes wat alle leed oorleef en oortref en hy bied *sakramente* aan as tydlose draers van hoop en vormers van nuwe interpretasies teen ‘n wêreld van chaos en uitsigloosheid. Nauta skryf dan: *“In het algemeen echter impliceert het ritueel een vermindering van sosiale afstand en een toenemende sociale integratie “* (2001:93).

Lukken maak dit net so duidelik, as hy skryf oor die *“Therapeutische dimensie “* van rituele, dat *“in rituelen gaat het niet om een technische causaliteit en een beheersbare communicatie met de werkelijkheid. Er is een alternatief. In en door het ritueel ziet de mens af van zijn eigen kunnen. Rituelen zijn een praxis van geloof en van hoop, niet van macht en beheersing.Het gaat dus om de diepere wortels van het bestaan. Verbreken van het contact met de wortels leidt tot bewustzijnsvernauwing, tot chaos en verbrokkeling, tot halvering van het menselijk bestaan. Het ritueel is er juist op gericht die verbrokkeling op te heffen, en mensen heel te maken. Wat rituelen doen, is: mensen helen en genezen “* (1999:61; Lukken 1984:41). Roy Rappaport skryf dat simboliek die vermoë besit om al die psigiese, die sosiale, die natuurlike en die kosmiese prosesse wat deur taalgebruik en allerhande ander lewensvereistes uitmekaar geskeur word - sinvol te **verenig** en te **herverenig** tot ‘n nuwe verstaan (1999:262). Lukken betoog ook dat *“het christelijk ritueel de mens raakt tot in de diepte van het aangetaste bestaan en hem brengt tot integriteit. Het heeft ook te make met onze psychische gezondheid. ... Ook nog is het christelijk ritueel gericht op dit herstel van de innerlijke eenheid (eie klem) “* (1984:44). Rappaport skryf (1999:263):

“Liturgical orders bind together disparate entities, processes, and phenomenal domains, and it is this bringing together, rather than what is bound together, that

is peculiar to them. ... they mend ever again worlds forever breaking apart under the blows of daily usage and the slashing distinctions of language."

Lukken wys daarop dat: *"Rituelen kunnen niet alleen leiden tot stabilisering en tot herstel van de oude toestand; zij zijn ook gericht op een nieuwe orde en op nieuwe verhoudingen"* (1984:91).

3.6.2.12.2 Transformerende werking

Menken-Bekius skryf oor terapeutiese rituele dat *"rituelen kunnen transformerend werken"* (1998:35; vergelyk Brock 1990:292; Boudewijnse 1990:9; Heimbrock 1990:42). Die kwalifiserende opmerking is dat dit rituele moet wees waarin sekere **identifikasiepunte** vir mense se eie lewens gevind word. Die identifikasiepunte sal te vinde wees in simbolies gelade tekste, beelde, figure en handeling (1998:35). Die identifikasiepunte word verduidelik as dat stukkende mense *"in de liturgie van de kerk een expressievorm wordt aangeboden waar zij ruimte voelen om zowel met hun verwondingen en verdriet als met hun opbloeiende liefde te verkeren"* en dit *"blijkt ... helend te zijn"*. Gebed, as ritueel, plaas persoonlike identifikasiepunte binne die domein van God se genade. Augustinus het die transformerende, konstruktiewe perspektief van gebed lank gelede reeds uitgelik (Janssen, De Hart & Den Draak (1990:85). Hy het gesê mense moet *"ut ipsa construat, non ut Deus instruat"* (*"to construct the soul, not to instruct God"*) bid. So, byvoorbeeld, gebruik Menken-Bekius die voorbeeld van 'n huwelikspartjie wat hartseer en trauma moes trotseer en wie se liefde vir mekaar aangewakker is deur hul deelname aan die liturgieë van die Paasweek in hul eie gemeente. Die transformerende werking van die rituele in die liturgieë van die Paasweek het beslag gekry deurdat *"ze kommen uit de week anders tevoorschijn dan ze eraan begonnen"* (1998:35). Menken-Bekius uiter ook 'n wekroep vir illustratiewe en ervaringsmatige omgaan met rituele in eredienste en nie 'n verabsoluttering van dogmatiese beginsel-uitsprake nie (1998:36):

“De hele weg naar de viering toe is overigens zeer illustratief voor wat zo vaak gebeurt in de kerk bij de omgang met rituelen (overigens niet alleen daar): wij willen eerst alles in punten en komma’s hebben doordacht en vastgelegd in principe-uitspraken alvorens we ons wagen aan de ervaring zelf. Dat is de dood in de pot van het ritueel.”

Theron (2002:50-51) lig nog ‘n dimensie rakende rituele en transformasie of verandering uit. Hy bied dit nie aan binne pastorale of terapeutiese konteks nie, maar binne die praktiese teologie en gemeentebediening. Hy bied simbole en rituele aan as agente wat transformasie bemiddel. Hy noem dat mense se lewens binne die raamwerk van ‘n eie kultuur deur hoofsaaklik drie aspekte beïnvloed word waardeur nuwe kulture gevestig word. Die drie agente van “meestal onbewuste invloed” is (2002:50): mites, simbole en rituele.

Die kern van die transformerende potensiaal wat in rituele opgesluit lê, moet op ‘n hermeneutiese vlak van troos uit nuwe interpretasie gesoek word (Chauvet 1995:33; Darragh 1993:33; Flanagan 1985:207; Fink 1993:133; Rutt 1997:15). Op metafisiese vlak moet rituele toegelaat word om die self te help om haarself nuut te verstaan in relasie tot omstandighede; tot God; tot verlies; tot hoop; tot ander en tot die self waaruit dit nuwe horisonne bied. So, byvoorbeeld, bied Boudewijnse (1990:9) *rites de passage* as agente vir pastorale oorgange. Sy skryf: *“Ritual is transformative...”*. Darragh skryf: *“In a Christian healing ritual an ‘instrumental’ expectation of the ritual as simply a religious alternative to surgical or drug intervention is a misunderstanding. In such cases a destructive rather than a transformative result is due to a false expectation, that is, an ideological ... defect in the recipient ...”* (1993:33).

In eenvoudige, praktiese terme is die weergawe van Diane Rehm se wedervaringe betekenisvol (*Readers Digest – Desember 2001 – p50-51*). Na agt jaar van ‘n siekte in haar keel het sy ingewillig om ‘n genesingsritueel deur ‘n assistent-biskop te

ondergaan. Die ritueel het bestaan uit “*a centuries-old healing rite, laying their hands on Rehm’s head and murmuring prayers for her voice.*” Die uiteinde na die ritueel was dat haar keel nie beter was nie, maar dat sy beter “gevoel” het. Die volgende stukkie interpretasie deur haar stem gedeeltelik met die bedoeling van die paragraaf ooreen. “*Can I say I felt a bolt of lightning, a bolt of energy ? No, I just felt at peace. And a sense that what they were saying and doing would help me.*” Sy het voortgegaan om weekliks die genesingsritueel te ondergaan én sy het voortgegaan met mediese behandeling. Maar sy het ‘n nuwe verstaan van haar lewe en die siekte gekry en sosiaal nuwe sin gevind in die gemeenskap met die gemeente en ander mense.

Hammer (1988:330-340) neem ‘n deurdagte, **objekgerigte** invalshoek tot die transformerende potensiaal van liturgiese simboliek en pastoraat. Daarvolgens dra die simboliek ‘n ewangeliese imperatief wat gelowiges uitstuur om vir ander te gaan sorg en hulle te versorg. Die simbole en rituele wat mense tot pastorale omgee en sorg uitbeweeg is:

- Die doopvont en doophandeling. Mense word in Jesus se doop – en Sy bediening van liefde en heelmaking – ingedoop en uitgestuur (1988:330).
- Die nagmaaltafel en nagmaalsbediening. Hammer verduidelik dit so: “*The very symbol of the table suggests a family gathered to share in God’s nourishing and caring, renewing and healing presence in Jesus Christ* “ (1988:332). En: “*... When we eat en drink ... we seek to let Christ’s caring, nourishing, renewing, healing, barrier-breaking, relationship-creating work continue in us, both individually and collectively, as a community of Christ’s healing presence* “ (1988:333).
- Die preekstoel en prediking. Die verloop van prediking tot pastoraat word so verduidelik: “*The pulpit within the church can prompt us to be pulpits beyond it to meet the violence and corruption of our world with healing and action* “ (1988:336). Soren Kirkegaard het hieroor ‘n wyse woord oor gemeentebediening gespreek: “*The church is too much like a theatre: the preacher is the actor, the congregation is the audience and God is the prompter. No, the congregation is the actor, God is the audience, and the preacher is the prompter* “ (1988:335).

- Die kruis en toerusting van lidmate. In hierdie mees sentrale Christelike simbool beleef ons die hoogtepunt van (Joh. 3:16) *“the loving and healing outreach of God”* (1988:336).
- Die skip (middelruimte van die kerk) en roeping. ‘n Skip is ‘n antieke simbool vir die kerk en is deel van die embleem van die Wêreldraad van Kerke (‘n kruis wat opkom vanuit ‘n skip op die water – Christus, die kerk, die wêreld). In die skip word elke Sondag herinner aan die *vocatio* om die golwe en deinings te trotseer om God se nuwe lewe en gesondmaking na die wêreld te neem (1988:338).

3.6.2.12.3 Pastorale hulp met lewenskrisisse

Gerard Lukken (1999:63) en Heije Faber (1990:44) maak interessante vergelykende opmerkings. Hulle noem dat in die jare sewentig, toe heelwat rituele in die samelewing begin verdwyn het, terapeute in die psigoterapie juis begin het om rituele en hul helende waarde te ontdek. Lukken skryf: *“Zij kwamen ertoe cliënten bepaalde rituelen voor te schrijven om aldus impasses bij kritieke overgangen in het leven, zoals bij echtscheiding of het afscheid van een overledene, te doorbreken”* (1999:63). Menken-Bekius het hierin beduidende bydraes gelewer. Sy vertel die verhaal van ‘n vrou wat haar man aan die dood afgestaan het, maar wat baie komplekse rouSMART beleef het, nie net die hartseer nie, maar ook jarelange onuitgesproke kwadegevoelens omdat hy haar onderdruk en bedrieg het en sy moes swyg. Sy het onderdrukte skuldgevoelens na sy dood gehad het en haar afskeid as onafgehandeld beleef (1991:108 -116). Boonop moes die dame kort na haar man se dood ‘n hartomleidingsoperasie ondergaan. Menken-Bekius bied dan **spel** aan as die brug waardeur rituele nuwe rolpatrone vir mense aanbied. Sy skryf (1991:109):

“Vanuit het beeld van spel is de stap naar de liturgie, waarin mensen met al hun vragen, hebben en doen ‘spelen’ voor Gods aangezicht niet groot. Vandaar de gedachte dat zo ‘n ‘spel’ waarin mensen gevangen zijn wellicht doorbroken kan worden door een ander ‘spel’

waarin bewust op simboliese wijze afscheid genomen word van oude rolpatrone, en nuwe word aangenom. Kortom een ritueel.”

Menken-Bekius stel dan die volgende pastorale riglyne voor om mense soos die dame (hierbo genoem) te help:

- a) Die besef dat **woorde alleen te kort skiet** om so ‘n “*verhaal (wat) aan alle kante te groot en te diep* “ is te begryp, die persoon te begelei en die verhaal te ontloot (1991:110).
- b) “*Een goed rouwritueel is in zo ‘n geval erg belangrik*” (1991:110). Deels om haar te help om “*haar man alsnog en nu waarachtig te begraven.*” Daarby sal die ritueel nie net as rouritueel funksioneer nie, maar ook as “*een posthume echtscheiding* “ (1991:112).
- c) Nasorg en **opvolgwerk** in terme van begeleiding (1991:112). Aspekte soos volkome vergifnis (“*biecht, een bevrijdend ritueel* “), haar nooiensvan terugneem, ‘n ander ring i.p.v. haar trouing dra, gedigte skryf, Bybelgebruik, gebed, ens. is altyd belangrik. Menken-Bekius skryf in ‘n ander artikel in verband met begrafnisrituele: “*Rituelen houden niet op bij de begrafenis. Ook daarna zij er momenten waarop mensen rituelen uitvoeren, symbolen gebruiken. Er zijn vele mogelijkheden* ” (1996:41).
- d) **Teologiese** swaartepunt. Die swaartepunt van pastoraat is altyd om mense by die Lig te bring waar duister verdryf word (1991:113). Gepaste tekste soos Gen. 4, 9,11; Eks 34:6-7; Rom 8:2 en Jesus self wat in die Evangelies besig was om stukkende mense terug te plaas in die lewe met hemelse vreugde, kan gebruik word om die besef tuis te bring dat “*... in de liturgie beskikken wij niet over God, maar reiken naar Hem* “ (1991:114).
- e) Vir die **pastor of liturg** word die volgende waardevolle voorstelle aan die hand gedoen (1991:115-116):
 - I. “*In het moderne pastoraat wordt deze hoog-laag-verhouding terecht afgewezen* “ (1991:115). Die “*pastorant*” moet “*veel nabijheid* ” beleef binne die sfeer van simmetriese kommunikasie met die “*pastor*”. Dit strook ook met dialogiese kommunikatiewe beginsels.

- II. Daar moet egter 'n mate van 'n **gesagsfiguur** in die pastor gesetel bly waarbinne ruimte gebied word vir 'n terapeutiese gesagsrol om verskillende aspekte van problematiek te kan hanteer. *“Daarbij moet men autoriteit niet verwarren met autoritair, en distantie met onbewogenheid”* (1991:115).
- III. **Biddende afhanklikheid** kan op geen manier vervang word nie. *“De liturg bidt naast de pastorant om Gods aanwezigheid en hulp”* (1991:115).
- IV. 'n Belangrike moment wat tydens pastorale rituele deurslaggewend is, is dat die *pastorant* tydens die beslissende en finale rituele moment *“zelf naar voren treedt om symbolish een grens over te gaan”* (1991:115).

Die spesifieke liturgies-pastorale ritueel wat deur Menken-Bekius (1991:111) en die dame toegepas is - word graag weergegee in puntsgewyse formaat.

- 1) Die datum wat gekies is vir die ritueel was die verjaardag van haar oorlede man.
- 2) Eers is die paaskers aangesteek.
- 3) Die pastor het gebid om God se teenwoordigheid en hulp.
- 4) 'n Musiekinstrument (hobo) het *“Heer ontferm U”* in klagtoon gespeel
- 5) Psalm 39 (waarmee die dame baie sterk geïdentifiseer het in haar situasie) is voorgelees.
- 6) Die dame het haar *“bidprentje”* ('n opstel oor die lewe van haar man en die geskiedenis van hulle huwelik wat oorgaan in 'n gebed om rus vir haar man en krag vir die naasbestaandes) hardop voorgelees.
- 7) Die *“bidprentje”* is toe in die vlamme van die paaskers verbrand. Die paaskers se teologiese simboliek van sterwe en opstanding wek die teologiese verstaan van nuwe lewe en van Jesus wat die sonde van die wêreld wegneem. Hierna het die dame lank gestaan by die as van die verbrande papier en terwyl haar tranes rustig gevloei het, het sy nog vertel van haar man.

- 8) Sy en die pastor het die *Onse Vader* saamgebied. Veral die woorde “vergeef ons ons skulde soos wat ons ook ons skuldenaars vergeef” het die totale ritueel saamgevat.
- 9) ‘n Trompet het Paasmusiek gespeel.
- 10) Hulle het die kapel verlaat met die pastor wat die seën van die Here uitspreek.
- 11) Hulle het saam koffie gedrink na die tyd.

Die dame se evaluering van die ritueel was: “*Het is goed zo.*” En sy het by herhaling gesê: “*Ik heb echt de deur dichtgedaan*” (1991:112). As mens uit die sielkundige praktyk evalueer hoe dikwels sielkundiges in ons dag gebruik maak van rituele soos **spelterapie** (veral met kinders), skeidingsrituele en afskeidsrituele blyk die toepassingsveld van smarrituele nog baie ontgin te word met die oog op die liturgie en die praktiese teologie.

3.6.2.12.4 Dood en begrafnisrituele

Om oor dood en begrafnisrituele te skryf blyk die teologiese en eksistensiële **feit van die dood** en die onomkobaarheid daaraan eers erken te word (De Villiers 1985:18-20). Victor Frankl skryf: “*If there is meaning in life at all, then there must be a meaning in suffering. Suffering is an ineradicable part of life, even as fate and death. Without suffering and death human life cannot be complete*” (1962:67). Lukken verduidelik die spanning waaronder begrafnisrituele in die huidige tydsvak beland het baie presies. Hy skryf (1999:272):

“De dode werd niet meer thuis opgebaard maar in een mortuarium, de langzame begrafenisstoet werd aangepast aan het snelle verkeer, en kreeg daar geen voorrang meer. Het dodenritueel in zijn geheel werd sterk geformaliseerd. De eigen karakteristieken van economisch bestel oefenden grote invloed uit.”

Zakelijkheid, efficiëntie en uniformiteit gingen de boventoon voeren.”

Tog is Lukken van mening – en ek dit roerend met hom eens – dat die sekulêre samelewing in verset begin kom teen die huidige “*uitvaartindustrie* “ en met kreatiwiteit begin “*zocht naar zinvolle dodenrituelen* “ (1999:272). Menken-Bekius (1996:30-37 en 996:37-44) gee heelwat insigte betreffende rituele rondom die dood en begrafnisse vanuit ‘n liturgies-pastorale invalshoek. ‘n Basiese vertrekpunt vir gesprekke rondom rituele, so ook begrafnisrituele, is die kulturgekoppeldheid daarvan want dit “*hebben te maken met een bepaalde cultuur. De traditie waarbinnen een ritueel wordt uitgevoerd, maak de regels en geeft ook de grenzen aan* “ (1996:37). Die **teologiese dimensie** van troos te midde van dood en hooploosheid is geleë daarin dat ons diepste troos getap word uit die hoop wat Christus se opstanding gee en die ewige lewe wat daaruit voortvloei (Westerfield Tucker 1996:197:210; Marais 1995:58; Louw 1989:25 & De Villiers 1985:19). Gerard Lukken beskou die opstanding van Jesus as die teologiese *primus* van alle Christelike rituele. Nie net begrafnisrituele nie. Hy skryf : “*Centraal in het christelijk ritueel staat Jezus van Nazareth als eerstgeborene uit de doden. Aan zijn dood en opstanding verleent alle christelijk ritueel zijn eigen identiteit* “ (2001:22). Liturgiese rituele moet altyd binne die breër teologiese raamwerk van die verstaan van dood en lewe afspeel (Westerfield Tucker 1996:197). Die teologiese imperatief om hartseer en pyn aan te spreek en te (probeer) troos kom tot pastors en gelowiges uit die Bybelse (Miga 6:6-8; 1 Kor 13; Rom 5:5; Rom 13:8-10) liefdesbeginsel wat in Jesus Christus ‘n hoogtepunt bereik (Stone 1991:110; Burger 1999:238 & Louw 1999:126). Begrafnisrituele en rituele rondom die dood van mense – is hermeneuties die uitdrukking van mense se oortuigings oor lewe en dood (Menken-Bekius 1996:36). Sy verduidelik ook die **sielkundige dimensie** daarin dat rituele rondom mense se dood emosionele uitlaatkleppe bied aan emosies “*wat niet op een of andere manier naar buiten komt aan tranen of woede* “, want dié opgekropte emosies “*slaat naar binnen en gaat daar spoken* “ (1996:31). Ook die **sosiale dimensie** van rourituele maak dit “*van grote betekenis: (want) we geven daarmee aan wie iemand was voor ons* “ (1996:31). Menken-Bekius is oortuig daarvan dat rituele mense help om “*dat harde feit van het sterven door te komen* “ (1996:35).

A. Historiese Perspektiewe

Westerfield Tucker (1996:196-210) bied 'n goeie uiteensetting van die historiese pad wat mense en doodsrituele geloop het sedert die dae van die Nuwe Testament. Volgens haar het die Nuwe Testamentiese doodsrituele gedeeltelik gegroei uit die Joodse en heidense gebruike, wat die primêre kulture was waarbinne die Christendom ontwikkel het. Die volgende rituele, wat reeds voor Christus in plek was, was volgens haar in gebruik tydens die Nuwe Testamentiese tyd (1996:196):

- Voorbereiding van die liggaam deur dit te was en te salf met olie en speserye (Joh. 19:39-40; Hand. 9:37)
- Toedraai van die liggaam (Mark 15:46; Joh. 11:44)
- 'n Prosesie wat die liggaam en familie begelei het na die plek waar dit begrawe is (Luk. 7:12-14)
- Huil en treur oor die oorledene (Hand. 8:2 en 9:39)

Die vroeë kerk was **optimisties** oor die dood “*regarding it as the time for passage from the temptations of mortal existence to the joy and peace of eternal life*” (1996:197). Mense se sterfdag is 'n ***dies natalis*** (lett. “geboortedag”) genoem, veral die martelare en heiliges se sterfdatums, en dit is jaarliks as feesdae ingerig. Die dood is verstaan as 'n tyd van slaap, rus, ewigdurende lig of van verkwikking. Die Engelse term *cemetery* kom van die Latynse woord ***coemeteria*** wat letterlik slaapplek beteken, waar die dooies die toekomstige dag van opstanding van die dooies kon afwag. Die metafoor van 'n reis of tog (“*journey*”) met die paradys, die nuwe Jerusalem of Abraham se boesem as eindbestemming was nog 'n manier om na die dood te verwys (1996:198). Die vierde eeuse Christene was oortuig daarvan dat daar 'n voortgaande band tussen die dooies en lewendes bestaan, en daar is dikwels vir hulle gebid (1996:198). Die optimisme rondom mense se dood het by Oorsterse Christene bly voortleef. Rondom die twaalfde, dertiende eeu het Christene in die Weste dood met vrees en pyn begin assosieer (1996:199). Die Romeinse mis vir gestorwenens het begin verwys na ***dies irae, dies illa*** (“dag van

boosheid, o vreeslike dag “) en dit in verband met God se straf en oordeel begin bring.

Die Protestante van die sestiende eeu en die evangeliese herlewingsveldtogte van die agtiende eeu het gepoog om weer die tema van hoop en die opstanding van die dooies wat gelowig gesterf het, terug te plaas in begrafnisrituele (1996:199). Daarmee saam het die hervormers liturgieë rondom dood probeer suiwer van bygelowigheid en rituele wat deurlopende kommunikasie met die dooies, soos o.a. die vagevuurbeginsel, bevorder het. Die **moderne** periodes se doodsverstaan is later goed deur Verligtingsdenke (*Aufklärung*) geïnfiltreer met individualisme en rasionalisme, wat dit eers gedompel het in onsekerheid oor wat na die dood gebeur en toe die dood as onderwerp ‘n “*taboo* “ en “*forbidden subject* “ verklaar het (1996:200). Westerfield Tucker se navorsing wys uit dat gelowiges in die twintigste eeu weer teruggryp na die vroeë kerk se sentrale plek aan rituele en beelde wat herinner aan die Paasgebeure en die eskatologiese hoop uit die opstanding tot die ewige lewe (1996:200). Hiervan is die *Book of Worship* (1992) van die *United Methodist Church* se begrafnisliturgie, “*A Service of Death and Resurrection*”, ‘n sprekende voorbeeld. Ter wille van ‘n meer volledige historiese prentjie word nog historiese aspekte rakende rituele en dood bespreek onder die subhoofde: *huishoudelike doodsrituele, liturgiese doodsrituele, rituele by die graf en herinneringsrituele*.

- I. Huishoudelike doodsrituele. Van die vroegste gedokumenteerde rituele by sterftes het afgespeel terwyl die persoon gelewe het – oomblikke voor sterfte - as voorbereidingsrituele op die naderende dood (Westerfield Tucker 1996:200). Dit het bestaan uit die bid van psalms en response daarop, die voorlees van die Paasverhaal uit een van die Evangelies, balseming van die liggaam, bediening van die **viaticum** (laaste kommunie) en die huldiging van die siel.

Na die dood is die liggaam gewas, aangetrek in wit linne (simbolies van oorwinning oor die dood) en in sommige gemeenskappe gesalf (1996:201). Liturgiese dokumente uit die sesde eeu maak dit duidelik dat

daar, terwyl die liggaam gewas en gereedgemaak is, Psalms, keurverse en himnes gesing is, Skrifgedeeltes en nie-kanonieke tekste gelees is en gebed is (1996:201). Baie van hierdie gebede het gedien as ritueel om die aardse oor te gee aan die hemelse. Dit was gegiet in petisiestyl wat smee dat die siel van die oorledene wat in aardse linne geklee is in hemelse gewaad geklee sal word en gewas sal word in die heilige fontein van ewige lewe. Byvoorbeeld die gebed in Galasiërs: ***Suscipe domine animam servi tui***, wat beteken: “Ontvang O Here die siel van U dienskneg”, is gereeld gebed (1996:201). Die Ortodokse Kerk en die Rooms Katolieke Kerk het grootliks hierdie rituele behou.

Die hervormers van die sestende eeu het teen baie van die Middeleeuse rituele gereageer omdat sulke bygelowigheid, die vagevuur-idee en gebede vir gestorwenes teen hulle ***sola Scriptura***-benadering ingedruis het (1996:202). Hulle benadering (en voorgeskrewe rituele) was steeds dat die rituele tuis belangrik is, want dit was waar die liggaam voorberei is en die waak plaasgevind het, maar dat die gebede vir die agtergeblewenes gebed moes word en nie vir die gestorwenes nie (1996:202). Die optimisme rondom die vroeë kerk se doodsrituele het ook neerslag gevind in die prosesies van en na die kerkgebou (1996:202). Die vroeë Christene het dit in daglig (Lig) uitgevoer (die heidene het dit in die nag gedoen) en almal wat deelgeneem het, het wit aangetrek (nie swart nie). Die sing van psalms, himnes en hallelujas in die stoet was “joyful” saam met wierook en brandende kerse (1996:203). Die Verligting en die ontwaking van die rede het gemaak dat “*these jubilant parades were transformed into somber processions reflective of the more fearful attitude toward death characteristic of Middle Ages in the West*” (1996:203).

- II. Liturgiese doodsrituele. Die historiese variasies t.o.v. begrafnisdienste in die praktyk kan gedistilleer word tot hoofsaaklik twee variante: (1) **woorddiens** en (2) **eucharistie** of ‘n kombinasie van beide (1996:203).

Die woorddienste het bestaan uit Skriflesing, prediking, gebede en sang. Teen die agtste eeu was dié dienste in die Katolieke en Ortodokse kerke gekombineer met die daaglike gebedsbyeenkomste in die oggend. Die Middeleeuse kerke in die Weste het 'n aanddiens en 'n oggenddiens die volgende oggend daarvoor ingerig. Protestantse kerkleiers het sedert 1552 die liturgiese voorgeskrewe ordes gestroop van gebede vir of aan die oorledenes (1996:205), maar terselfdertyd swaar klem geplaas op gebede en smeking vir die naasbestaandes. Tydens die sestiende eeu het die preek (streng Bybels) of homilie in Protestantse kringe geweldig in waarde toegeneem vir begrafnisliturgieë. Soveel so dat “*in some parts of the Reformed tradition, the sermon was the **only** element of a funeral 'rite', as is clear from the instructions in John Knox's Genevan **Forme of Prayers** (1556)*” (1996:205). Tydens die sewentiende en agtiende eeue het begrafnispreke swaar begin dra aan huldeblyke en *curriculum vitae's* van die gestorwenes.

Die assosiasie tussen begrafnisliturgieë en nagmaal bestaan al sedert die Christelike “*funeral feasts*” uit die Bybelse tye (1996:205). In die Weste het dit 'n Katolieke instelling geword tydens begrafnisliturgieë. Daar is ongelukkig ook geglo dat die eucharistie tot die voordeel van die oorledene se sieleheil kan wees (1996:206). Daarom is die “*mis vir die dode*” met inbegrip van die eucharistie gereeld na die begrafnisdiens nog gevier. Dié Bybels vreemde teologiese doktrine en toepassings hieraan verbonde het die eucharistie feitlik laat verdwyn uit die sestiende eeuse Protestantse begrafnisse. Die *Book of Common Prayer* van 1549 het 'n aparte orde vir “*The Celebration of the Holy Communion when there is a Burial of the Dead*” bevat, maar dit is teen 1552 uitgehaal (1996:207). Die Protestante het egter die eucharistie as 'n belangrike aspek van begrafnisse begin terugeis, omdat dit liturgies en spiritueel die gelowige dooies en die lewendes verbind het (1996:207). Die Presbiteriaanse kerk in die V.S.A se *Book of Common Worship* (1993) sluit byvoorbeeld vandag die eucharistie in hul begrafnisliturgie in.

Ander liturgiese begrafnisrituele wat in Christelike tradisies histories toegepas is, behels die brand van wierook, die finale vrypraak (absolusie) en gepaard-gaande gebede, heiliging van die siel, besprenkeling van die liggaam met wywater, die rituele vredeskus en die begrafnismaaltyd as teken van simboliese gemeensaamheid en onderskraging (1996:207).

- III. Rituele by die graf. Binne sekere Christelike tradisies is die eucharistie, prediking, psalmsang, Skriflesing en gebede by die graf gedoen, waar dit nie in die kerkgebou gedoen is nie (1996:207). Een ritueel wat Westerfield Tucker beweer in alle Christelike tradisies by die graf plaasgevind het, is “*the depositing of the remains of the earth*” (1996:208). Soms is die liggaam begrawe sonder enige seremonie by die graf soos die ordes van die Presbiteriaanse *Westminster Directory* (1644) voorgeskryf het.

Ander variasies by die graf in terme van seremonies en rituele was die volgende (1996:208):

- a) Seënrituele van die graf (“*blessing the grave*”) self
- b) Geestelike sang, gebede soos die *Onse Vader*, Skriflesing, belydenisse soos die *Apostolicum* en afskeidsgerigte groetrituele
- c) Grond is op die graf gegooi in drie sarsies (simbolies van die Drie-Eenheid) of in die vorm van ‘n kruis
- d) In sommige gevalle is rituele van intersessie en reiniging direk na die grafverrigtinge by die huis van die oorledene voortgesit
- e) ‘n Redelik algemene gebruik was dat die voete van die oorledene in ‘n oostelike rigting begrawe is, met die verwagting dat tydens die aanbreek van die dag van die opstanding van die dooies, Christus as die *Son van Geregtigheid* sal deurbreek.
- f) ‘n Gebedsverklaring van smeking tydens die ter aarde bestelling is baiekeer gelees met die versoek dat God die gestorwene se siel sal ontvang
- g) Langs die graf is baie gebruik gemaak van skeppingstaal uit Genesis terwyl die liggaam tot die aarde teruggelaat word,

waarvandaan lewe oorspronklik gekom het, in die versugtinge dat God sal toesien dat hy of sy veilig bewaar word tot die dag van die opstanding en die oordeel. Frases soos “stof tot stof, grond tot grond, as tot as” is bekende inkledings tydens hierdie rituele (1996:208).

- iv Herinneringsrituele. Deur die geskiedenis van die Christendom het die pastorale liturgieë voortgegaan na die dag van die begrafnis. Enersyds omdat die dood nie die finale sê het nie en andersyds omdat die herinneringe getroos het en die rouproses eer aangedoen het (1996:209). Tertullianus het vroeg in die derde eeu reeds jaarliks gedenkdiens te gehou “*on anniversaries of death* “. Die Katolieke het sedert die vierde eeu reeds dienste (“*celebration of masses for the dead*”) geskeduleer vir die derde dag, die negende dag, die dertigste dag en die veertigste dag na die persoon se dood of begrafnis. Later is een spesifieke dag in die kerklike jaar ge-allokeer “*to commemorate all the faithful departed* “ (1996:209). Dit was die voorloper van *All Souls’ Day* en later die *Feast of All Saints*. Vir die Protestante was *All Saints’ Day* slegs ‘n dag van herinnering aan al die gestorwe gelowiges wat reeds vertrek het (1996:209).

Ander noemenswaardige herinneringsrituele uit die geskiedenis van die kerk was (1996:210):

- *Radonista* (“dag van vreugde”) wat deur Ortodokse Christene gevier is op die Maandag of Dinsdag van die tweede paasweek. Eiers wat rooi geverf is, is op die grafte van geliefdes geplaas terwyl hulle Paasliedere gesing het.
- Publieke vakansiedae soos *Memorial Day* in die V.S.A waar tydens die grafte van geliefdes besoek is, of dae soos *The day of ‘homecoming’* wat deur sommige Protestante ingerig is om grafte te gaan besoek.
- Andersins is primêre Christelike vakansiedae soos Paskerfees en Kersfees ook gebruik om herinneringsplekke te gaan besoek.

- In sekere Christelike tradisies word die gestorwe geliefdes in herinnering gebring deur 'n algemene, informele eucharistie-liturgie waartydens bevestig word dat die hoop van die opstanding alle gelowiges – lewend en dood – tot mekaar verbind.

B. Resente Perspektiewe

Insiggewende insigte wat Menken-Bekius (1996) uitstip en gepaardgaande verduidelikings verdien neerslag en word daarom uitgelig.

- Oënskynlik onbelangrike en geykte liturgiese en begrafnis-gebruike het meer terapeutiese waarde en bied meer troos as wat ons besef soos die feit dat mense uit die kerkgebou begrawe word (waar hulle gedoop is, belydenis afgelê het, getroud is, die Here Sondae aanbid het, geliefdes uit begrawe is, ens.), die liturgiese Skriflesing, verkondiging, gebede, liedere en die kruis in die kerk bied baie troos en vastigheid - en dit simboliseer die dood en opstanding van Jesus Christus (1996:34,44). Ook die blote fisiese plek, soos 'n graf of herinneringsnis met die oorledene se as daarin, bied die rouproses en afskeid goeie voltooiing (1996:42).
- Uit die Katolieke tradisie kan gelet word op hul waardevolle en veel ryker rituele omgang met dood en smart (1996:38). Enkele voorbeelde van hul rituele wat die Woord en verkondiging ondersteun, is:
 - Kerse en wierook (gebed – hemelse geur) wat gebrand word. Die Paaskers “*tekent dat het licht sterker is dan de duisternis. Dat verwijst naar de opstanding*” (1996:41).
 - Die kis word met wywater besprinkel. Dit (water) dien as herinnering aan die doop en “*dus een inlijving in het lichaam van Christus en ook het teken je deel heb aan de opstanding*” (1996:41). Persoonlik moet ek bieg dat dit baie sinmaak. Miller (1994:24) pleit dat Gereformeerde kerke meer moet maak van herinnering aan die onverganklikheid van doopbeloftes tydens lewensoor gange.
 - In die Rooms Katolieke Kerk is daar 'n gebruik om ses weke na die begrafnis terug te kom kerk toe vir “*de zeswekendienst*” en 'n jaar na

die begrafnis “wordt een jaardienst gehouden “ (1996:42). Die argument is dat na een jaar die eerste periode van rou verby is. Dan is die eerste (hartseer) jaarrondte van leef deur alle besondere dae, soos Kersfees, Pase, verjaarsdae, moedersdag, vadersdag, ens. verby. Die nuwe jaar na die begrafnis breek dan aan as “een nieuw stukje in de tijd in en dat wordt gemarkeerd. Al de markeringen helpen je om je weer een beetje anders te voelen “ (1996:42).

- Menken-Bekius voel baie sterk daarvoor dat kinders ook by die dood en doodsrituele betrek word (1996:38,39). Sy vertel die verhaal van ‘n negejarige seuntjie wie se buurman gesterf het en die seuntjie is nie betrek by die dood of begrafnis nie (1996:38). Hy het toe (spontaan) ‘n groot tekening van ‘n kruis, met die oorlede buurman se naam oor die kruis, onder in ‘n groot pot geplaas en die tekening in die pot toegegooi met saagsels. “*Dat was zijn manier de buurman te begraven* “ (1996:38). Deeglik bewus van Folwler (3.3.6) en Nauta (3.6.2.10) se uiteensettings van mense se verskillende vermoëns en resepsievlakke tot rituele interpretasies in verskillende lewensstadiums, blyk hier tog duidelike aanduidings te wees van kinders se natuurlike, spontane behoefte aan speltherapie en begrafnisrituele.
- Begrafnisliturgieë en -rituele het ook ewangeliese potensiaal. Daarvoor pleit Menken-Bekius (1996:44) vir outentisiteit of egtheid binne die kultuur en tradisie van die kerk. Familielede of vriende wat kerklos is en die liturgie bywoon moet tuis en gemaklik daarbinne wees. Hulle moet hulleself gemaklik *inleef* binne die volle liturgie (insluitend) om troos en verlossing te kan ontvang. Sy skryf: “*In de manier waarop het gebeurt, speelt authenticiteit een belangrijke rol. Ook inleving is heel belangrijk* “ (1996:44).
- Ander rituele momente en simboliese handeling wat deur Menken-Bekius aangegee word as van groot waarde tot sinvolle terapie by die dood van geliefdes, is die volgende:
 - **Blomme** wat deur geliefdes en bekendes op die kis wat neergelaat word, geplaas word “*spelen altijd een belangrike rol, ook by rouwrituelen. Ook het soort bloemen is van belang* “ (1996:39).

- **Tekskeuses** of liedkeuses, waarvan die oorledene baie gehou het, vir die begrafnis of roudiensliturgie deur die familie, het groot waarde “*omdat daarin iets persoonliks tot uitdrukking word gebring*” (1996:39).
- Die skep en gooi van **sand** op die kis en die ritueel waar die seuns of familie die graf toegooi, dra baie by tot die verwerking van rou en afskeid. Hierdie is ‘n fisiese handeling maar ook ‘n simboliese handeling waar noodlottige hartseer ervarings gedeel word (1996:40).
- Die **uitdra van die kis uit die kerkgebou** herinner aan die doophandeling en “*is simbolies baie waardevol. Als je gedoop bent, ben je de kerk binnegedragen*” (1996:40)
- Die uitdra van die kis na die **oop graf** en die laat sak van die kis werk ook mee aan sinvolle rouverwerking (1996:40).
- Persoonlike **herinneringsitems en handeling** soos “*dat iemand thuis word opgebaard*”, dat ‘n kers opgesteek word of foto-albums gekyk word, help om afskeid te neem (1996:41).
- Uiterlike, **sigbare routekens** soos die swart rouband of knopie of die krale om ‘n vrou se nek, soos in Friesland waar ongehuwde meisies bont krale dra, getroude dames rooi krale en weduwees swart krale, help mense om die periode van rou af te baken (1996:42).
- Die ritueel van koffie, **tee** en toebroodjies na die roudiens of ter aarde bestelling hou beslis voordeel in. “*Het koffiedrinken na afloop geeft de mensen de gelegenheid om met elkaar in gesprek te zijn en samen het verdriet te delen*” (1996:44).
- **Vetrekrituele**. Dit is rituele wat die terminaal-siek persone help om *zich klaar te maken voor het vertrek uit het leven. Het gaat daarin om de afsluiting van het levensverhaal en het afscheid van familie en*

vrienden “ (1996:33-34). Die simboliese waarde hiervan is dat die afskeid konkreet beleef word. Hieromtrent word rituele gelys soos:

- Herinneringe, soos foto's en verhale, wat gedeel word in gesprekke en besittings wat uitgedeel en weggegee word.
 - Sterfbedversoeninge.
 - Persoonlike briefwisseling tussen die siek persoon en die familieledede, veral om teer emosies mee te verwoord. Dit vergemaklik die proses van loslating.
 - Skuldbelydenis en vergifnis. Die Katolieke biega het tradisioneel hierdie ruimte gevul.
 - Die ritueel van *“ziekenzalving kort voor het uur van de dood”* (1996:34). Die ritueel slaan teologies terug op Jakobus 5 se salwing met olie en is uitgevoer op die voorhoof en handpalms met olie wat deur die biskop gewy is. Die olie is 'n simboliese geneesmiddel vir die siel en 'n seël vir die inlywing in die Liggaam van Jesus, soos die doop. Hierna is die kommunie bedien en (Protestants beter bekend) die gesprek met die sterwende voortgesit en Bybel gelees.
 - Seën met handoplegging. *“In veel kerken is de zegen met handoplegging inmiddels een belangrijk ritueel geworden om stervenden te helpen bij het gaan”* (1996:34).
- **Tussentydse** of waakrituele. Na afhandeling van die vertrekrituele word waakrituele soms toegepas waar familie en vriende permanent waak by die siekbed. Die Joodse kultuur pas hierdie gebruik streng toe. Die dinamiek daarvan is dat *“het leed wordt samen gedeeld”* (1996:34).

Ander vieringe wat in ons dag rondom doodsliturgieë plaasvind, is die *“vieringen van woord en gebed ... met communieritus en ... de eucharistieviering”* (Lukken

1999:274). Die bediening van wyn en brood aan naasbestaendes en families in Gereformeerde kringe behoort meer neerslag te vind. Dit bied 'n simboliese en Bybelgetroue ontsluiting van die diepste moontlike troos wat daar kan wees, naamlik die Paasgebeure van Jesus Christus (wat sedert die vroeë kerk deel was van doodsliturgieë) wat deur sy opstanding die angel uit die dood gehaal het.

'n Ritueel wat persoonlik tydens begrafnis en roudiensliturgieë toegepas word om troos en bemoediging (tot 'n Christelike lewenswandel vir die wat agterbly) te bied vanuit die opstanding van Jesus Christus word met twee kerse uitgevoer. Dit behels kortliks die volgende:

- a) Twee kerse, 'n gewone kers en 'n wonderkers (wat weer brand as dit doodgeblaas word) word voor in die kerk aangesteek.
- b) Die simboliek van die twee vlamme wat die lewe van twee mense simboliseer word verduidelik.
- c) Die gewone kers se vlam word doodgeblaas; dit doof uit en tekste oor die ewige dood soos Joh. 15:6 en Openb. 21:8 word daarmee saam gelees.
- d) Die wonderkers word doodgeblaas; dit slaan weer aan die brand en eskatologiese oorwinningstekste soos Joh. 11:25 en Openb. 21:7 word met opsigtelike vreugde gelees.

3.6.2.12.5 Oorgangsrituele en roumart

Gerard Lukken (1999:245, 274), Brock (1990:285-289), Vandermeersch (1990:156) en Corja Menken-Bekius (1996:30) skryf aan die hand van Van Gennep (1909) se navorsing dat *Rites de passage* baie wyd en gereeld plaasvind rondom alle skarniermomente van die lewe soos by geboortes, volwassewording, huwelike en dood. Hulle vind toepassingsmoontlikhede daarvan o.a. tydens tye van roumart (ook Flanagan 1985:207; Lukken 1984:89). Soos by punt 3.6.1.1 bespreek, word die drie fases van oorgangsrituele weergegee as:

- a. die skeidingsfase (“*preliminal*”)
- b. die marginale fase (“*liminal*”)
- c. die herenigingsfase (“*stability, reincorporation*”).

Menken-Bekius se aanname is dat die eintlike oorgang binne die kader van rouSMART in die middelste marginale fase lê (vergelyk Reich 1990:122). Tydens hierdie fase word die seer en verlies en swaarkry baie intens beleef. Sy noem die konteks waarin mense hulleself tydens hierdie fase bevind ‘n **niemandland** (1996:32). Bybels sou die term “woestyn” of Psalm 23 se “dal van doodskaduwee” dit volgens haar nader omskryf. Dit is die tydsfase waarin mense maklik sê: “*Ik ben helemaal nergens meer*” (1996:32). Die beginsel van niemandland is dat niemand daarin agterbly nie. Jy moet daardeur gaan en aan die anderkant uitkom. Mense moet by fase “c”, naamlik die herenigingsfase, uitkom met ‘n nuwe status (vergelyk Reich 1990:122). Daarvoor het mense ‘n Herder met ‘n staf nodig (1996:32). “*Een van de centrale functies van overgangsrituelen is dat ze ons door het niemandland van de dood heen loodsen ...*” (1996:32).

Tipiese oorgangsrituele met pastorale inspelings waarvan Menken-Bekius skryf - wat baie skaars vandag nog toegepas word, oeroud is en nie ‘n Christelike basis het nie - is rituele soos dat wanneer mense sterf, ‘n venster vinnig oopgemaak word en die dooie se mond en oë vinnig toegemaak word sodat die persoon se siel kan uitgaan en nie terugkeer nie (1996:32). Daarmee saam word ‘n doek voor die spieëls gehang solank die kis nog nie in die graf is nie, want die spieëls huisves nog ‘n stukkie van die oorledene se siel. Die mense het geglo dat die siel tussen die dood en die begrafnis rondswerf en, as hy verkeerd behandel word, dit ‘n bose gees kon word. Daarom het die familie met die lyk rondom die kerk geloop terwyl die klokke gelui het en die bose geeste weggejaag is. Hierdie absurde rituele sou die marginale fase van *rites de passage* kon verteenwoordig op pad na die fase van stabiliteit.

‘n Meer resente voorbeeld wat deur Menken-Bekius as verteenwoordigend van *rites de passage* genoem word, is ‘n voorbeeld uit Indië (1996:35-36). ‘n Vrou moes voor haar huis in rouklere sit en wag na haar man se dood. Haar man se broers moes

haar in die openbaar tot die status van weduwee verhef. Tussen die dood van haar man en die moment van weduwee-word was sy statusloos (in niemandsland). Sy was nie meer 'n gehude vrou wat die huis kon bewoon nie en ook nog nie 'n weduwee nie. Nadat sy deur haar swaers tot weduwee verklaar is, het sy met haar nuwe lewenstatus begin leef en die huishouding betree.

Menken-Belius (1996:36) reken dat die rituele van briefskryf, kaartjies van meegevoel, handtekeninge in die registers, die klipharde konfrontasie met die werklikheid van verlies deur elke sterkte-toewenser in die oë te kyk, handrukke en ander meegevoel-betuigings in ons resente "*condoleance-rituelen*" die marginale fase van oorgangsrituele verteenwoordig en telkens mense in die openbaar tot weduwee of ander nuwe, nie-treurende statusse verhef.

3.6.2.13 Lukken: Nog enkele karakteristieke van rituele

Buiten die reeds genoemde aspekte rakende die wese van rituele, word 'n laaste handvol kardinale dimensies genoem wat volgens Lukken (1999) belangrik blyk te wees.

- 'n Bemiddelende dimensie tot die verlede. Rituele bemiddel die verlede uit feite van die herhalingskenmerk daarvan, die ontstaansbande met die verlede en die tradisie wat dit saamdra (1999:58).
- 'n Formaliserende dimensie. Rituele omvat gereduseerde woorde, handeling en dinge. Dit "*gebruiken slechts een beperkt en nauwkeurig georganiseerd geheel aan dinge, woorden, uitdrukkingen en gebaren*" (1999:59).
- 'n Verdigtende dimensie. Rituele verdig en kompakteer die werklikheid (1999:59). Vanweë die aard van simbole wat heenwys na ondefinieerbare werklikhede, word 'n ander werklikheid deur rituele geskep waaraan deelgeneem kan word en wat begryp kan word.
- 'n Wederkerige en kanalisierende dimensie. Die wederkerigheid behels dat rituele wat gebruik word weer gebruik kan word. As 'n nuwe lewensbehoefte opduik hoef alles nie nuut uitgevind te word nie (1999:60). Rituele bied ook 'n

wyse waardeur emosies in krisistye gekanaliseer kan word en ontlasting kan plaasvind (1999:60).

- 'n Ekspressiewe dimensie. In rituele vind ons uitdrukkingsvorme (“*expressie*”) van onself. Daarom pleit Lukken vir kreatiwiteit met die omgaan met rituele (1999:66). Hy skryf: “*Wanneer wij niet van onszelf in het ritueel zouden terugvinden, zou het buiten onszelf blijven, en onwerkzaam zijn*” (1999:64).
- 'n Bevrydende of “Exorciserende” dimensie. Rituele kan “ontfinaliserend” wees deurdat die bose en die kwade hul finale seggenskap ontsê word. “*Wij belijden onze onmacht, maar drukken tegelijkertijd onze overtuiging uit dat dit onze toekomst niet kan, niet mag zijn. Christenen doen dit in het besef dat in Gods naam, in Jezus’ naam, het kwade het laaste woord niet kan en mag hebben*” (1999:66).
- 'n Etiese dimensie. Rituele het ook 'n inspeling op nie-rituele handeling (1999:67). Rituele werk mee aan 'n meer menswaardige samelewing as bron en norm van mense se verstaan van die lewe. Lukken verduidelik dit met die *lex orandi lex credendi* en *lex orandi lex agendi* slagspreuke uit die Reformasie (1999:67). Waar *lex orandi* (die reël of norm van gebed) telkens die ritueel is wat aanleiding gee tot *lex credendi* (die reël vir geloof) en *lex agendi* (die reël vir handeling of dade).
- 'n Politieke dimensie. Nou verbonde aan die sosiale dimensie van rituele is die politieke trefwydte daarvan. “*Rituelen spelen een belangrijke en indringende rol bij het vestigen, uiten en bevorderen van de macht van politieke institusies zoals de koning, de staat, het onderwijs en ook de kerk*” (1999:69).

3.6.2.14 Toespitsing en Refleksie

Die voorafgaande aantal paragrawe het heelwat kwaliteite aan die lig gebring waartoe rituele – spesifiek Christelik-liturgiese rituele - opgeroep word, en wat die unieke karaktertrekke daarvan behoort te wees. Die tersaaklike groothede (uit Hf. 2) wat liturgies gesproke begunstig word, word in vierkantige hakies aangedui. Die rituele kwaliteite blyk die volgende te wees:

- ❖ Christelike rituele **vergestalt die heilige**. Dit dien die eer van God. Dit bring mense in aanraking met die opgestane Jesus Christus. Dit bevorder Skrifbeginsels. [Spiritualiteit] [Kommunikasie]
- ❖ Rituele is **handelinge** wat opgevoer en uitgevoer word met 'n element van drama daarin. [Kommunikasie]
- ❖ **Herhaling** is 'n wesentlike en intrinsieke kenmerk van rituele, veral met die oog op kontekstuele en kulturele bekendheid en estetiese kwaliteit. [Kommunikasie]
- ❖ Rituele is 'n **sosiale** antropologiese verskynsel en inherent deel van menswees. [Kommunikasie]
- ❖ Rituele dra **veelvuldige betekenismoontlikhede**. Medebepalend hierin is o.a. die konteks, die kultuur, die tradisie en die deelnemers. [Kommunikasie]
- ❖ **Verbeelding** en konstruktiewe gedagtegang in rituele kommunikasie bied 'n meganisme waardeur die bo-fisiese kan ingryp in die menslike situasie om daaraan koninkryksin te gee. [Spiritualiteit] [Kommunikasie] [Pastoraat]
- ❖ Die sukses en kommunikatiewe geslaagdheid van rituele setel grootliks in die (totale) **aktiewe** deelname en oorgawe daaraan. Passiwiteit doem die boodskap, die geleentheid, die deelnemers, die substans en die uitvoerders tot mistastings. [Kommunikasie] [Spiritualiteit]
- ❖ Dieselfde kommunikatiewe geslaagdheid hang ook af van die **feeskarakter** (geniet-aspek) van die ritueel. [Kommunikasie]
- ❖ Rituele spreek vir hulleself. Toeliggende, begeleidende **woorde** en simbooltaal moet so **min** as moontlik wees. Dit moet eerder ekspressiewe liggaamstaal wees. [Kommunikasie] [Spiritualiteit]
- ❖ Nogtans is dit belangrik om te besef dat **taal as ritueel** kan dien en woorde as simbole. Taalvorme soos liederes, gebed, verhale, mites, gelykenisse en preke word hierby ingereken. [Kommunikasie]
- ❖ Ritualiteit toon 'n **differensiasie** in terme van dinamiek en kernaktiwiteite tydens verskillende **lewensfases**. Verskillende lewensfases het verskillende dominante rituele en variërende reseptiwiteite en vaardighede daarvoor. Interessant is die feit dat Zwaan (1998:392) pleit vir meer simboliese handelinge en liggaamlikheid; vir meer nie-verbale as verbale kommunikasie en vir meer viering as prediking in die erediens om vir kinders 'n verdieping in kommunikasie te laat beleef. [Kommunikasie]

- ❖ Rituele is meesterlike katalisators tot **pastorale of terapeutiese** waarde. Hierdie aspek is in die Gereformeerde liturgieë onderbenut, maar dit bied baie potensiaal en belofte. Voorbeelde tot benutting hiervan is geleë in: [Pastoraat]
 - Pastorale rituele se vermoë om te begelei tot **sosiale heelheid en nuwe interpretasie** [Pastoraat]
 - Die **transformerende werking** wat setel in terapeutiese rituele [Pastoraat]
 - Die waarde van terapeutiese rituele tot **pastorale hulpverlening** [Pastoraat]
 - Die toepassingswaarde van rituele by **dood en begrafnisse** [Pastoraat]
 - Die uitnemende geskiktheid van **oorgangsrituele** i.t.v. **rousmart** [Pastoraat]
- ❖ Laastens word 'n aantal dimensies waartoe rituele by magte is kursories bespreek. Die dimensies kom uit die pen van Gerard Lukken (1999).
 - 'n Bemiddelende dimensie tot die verlede [Kommunikasie] [Spiritualiteit]
 - 'n Formaliserende dimensie [Kommunikasie] [Spiritualiteit]
 - 'n Verdigtende dimensie van die werklikheid [Kommunikasie]
 - 'n Wederkerige en kanaliserende dimensie vir die ontlading van emosies [Pastoraat]
 - 'n Ekspressiewe dimensie in terme van die self [Kommunikasie]
 - 'n Bevrydende dimensie [Spiritualiteit]
 - 'n Etiese dimensie [Spiritualiteit]
 - 'n Politieke dimensie [Spiritualiteit]

Al die bogenoemde beskrywingspunte in hierdie paragraaf onderskryf en pas in die uiteensetting van die praktykteorie van dialogiese kommunikasie en kommunikatiewe handeling (vergelyk Hf. 2 - 2.5.1 en 2.5.3 - p.71-74 & 84-85).

3.7 DIE HOOFSTUK IN 'N NEUTEDOP

Hierdie hoofstuk het die hipoteses en vermoedens uit Hoofstuk 2 bevestig en dit so aangedui. Simbole en rituele (liturgies) dra die inherente kwaliteite om die drie aspekte waaraan behoefte uitgestip is, kwalitatief op te stu, te wete: liturgiese kommunikasie, liturgiese spiritualiteit en liturgiese pastoraat. Daarmee saam word

die Gereformeerde teologie en aspekte uit postmoderne paradigmas, as kontekstuele inspellers op die liturgie, deur die wese en funksionering van simbole en rituele versadig. Verder val simbole en rituele in die kategorie waar die dialogiese kommunikasieteorie en kommunikatiewe handeling vir die liturgie uitgebou word.

Waar daar liturgiese aanvraag ontwikkel vir emosie, ervaring, deelname, terapie en kreatiwiteit, word momente baie maal onoordeelkundig by Charismatiese en Pinkster-denominasies uit Amerikaanse konteks gekopieer met oppervlakkige en kortstondige effek. In plaas daarvan word simbole en rituele aangebied om aan die aanvraag na 'n meer totale antropologiese styl van liggaamlikheid, gevoel en ervaring te voldoen. Dit het dieper en inniger gevoelswaarde; meer transendente kommunikasie-vermoëns; meer dinamiese waarde; dit strook met Bybelse en Gereformeerde kommunikasiebeginsels en dit is konteksrelevant.

In hierdie hoofstuk is simbole gedefinieer as: *'n Woord, 'n vertelling, 'n objek of 'n handeling wat 'n groter, dieper, verborge grootheid uitbeeld of uiteensit.* 'n Ritueel is gedefinieer as: *'n Kontekstueel en kultureel kenbare en herhalende handeling wat uitgevoer word deur die gebruik van woorde, houdings, handeling, voorwerpe en liggaamlikheid waarvan die bedoeling gedekodeer kan word. Dit kan deur 'n individu of groepe; simbolies of lineêr uitgevoer word.* Die verband tussen simbole en rituele is duidelik uitgespel as dat rituele simboliese handeling is wat bestaan uit simbool, simbooltaal en simboolhandeling. Simbole is dus boublokkies van rituele. Rituele is nie noodwendig simboliese handeling nie, maar in Christelik-religieuse konteks is dit meestal. Die volgende onderskeidende elemente en komponente van simbole en rituele in stemming met Gereformeerde en postmoderne kontekste is bespreek. Religieuse simbole en rituele vergestalt altyd die heilige, naamlik God deur sy Seun Jesus Christus in en deur die Heilige Gees, en dit fasiliteer Skrifgebeure en Skrifbeginsels. Dit bied regterbrein-aanvulling (emosie, gevoel, intuïsie) in die geloofslawe en liturgie; 'n sleutel tot die verstaan van dieper en groter transendente werklikhede; 'n terapeutiese en hermeneutiese ordeningsfunksie en dit verskaf geborgenheid en identiteit. Verder vereis dit aktiewe, handelende, deelname vir die suksesvolle werking en kodering van betekenis; is dit inherent herhalend na aard en dinamiek; 'n primêr menslik-sosiale verskynsel waarin verbeelding en spel 'n belangrike rol speel; beskik dit oor die

waardevolle vermoë om veelvuldige betekenismoontlikhede te dra; vra dit na feestelikheid en 'n genotsaspek; kommunikeer dit intrinsiek met die gebruik van min woorde alhoewel woorde, ook simbole is en taal as ritueel gestaaf word. Simbole en rituele vra na noukeurige toepassing, omdat dit generasie- of lewensfase-sensitief is en omdat dit so konteks en kultuurgekoppeld is. Deur die geskiedenis heen verander kulture en kontekste en, gevolglik, raak rituele en simbole uitgedien en sterf dit. Daarom kan rituele verander en moet nuwe relevante simboliek deurentyd en deurdag geskep word uit toegewyde beplanning, deelname en eksperimentering. Heelwat insigte aangaande die **pastorale** of terapeutiese werking en potensiaal van simbole en rituele het aan die orde gekom. Historiese en resente perspektiewe aangaande doodsrituele en begrafnisse is uitgelig, asook perspektiewe omtrent sosiale herinterpretasie en heelheid, die transformerende effek en die terapeutiese potensiaal van oorgangsrituele in situasies van roumart en pyn. Laastens is uit die werk van Gerard Lukken (1999) aangetoon dat rituele beskik oor die volgende dimensies: bemiddelend tot die verlede: formaliserend en stabiliserend; verdigting van die werklikheid; ontladend en kanalisierend (terapeuties) vir emosies; ekspressief, veral t.o.v. die self; bevrydend; eties en polities.