

Rituele Werking en Gebed:  
Ervaringen van Ongebonden Geestelijk Verzorgers met Protestants-christelijke en  
Islamitische Gebedsrituelen

Annelien Westhuis

S3817873

19.986 woorden

Eerste Beoordelaar: Dr. Brenda Mathijssen

Tweede Beoordelaar: Dr. Peter Berger

Masterscriptie: Religion, Health, and Wellbeing – Geestelijke Verzorging

23 augustus 2022

### Abstract

Binnen de rituele studies is er in het kader van ‘ritual efficacy’, oftewel ‘rituele werking’, discussie over de nuttigheid en nutteloosheid van ritueel. Enerzijds stellen auteurs dat rituelen een doel en functie hebben, anderzijds ontkennen auteurs dit. Binnen ‘rituele werking’ zijn auteurs veelal gericht op het functionele in plaats van het substantiële van rituelen, terwijl beide aspecten een belangrijke rol spelen in rituelen. Binnen de geestelijke verzorging staat het idee dat rituelen nutteloos zijn onder druk, doordat geestelijk verzorgers hun functioneren steeds meer moeten verantwoorden met meetbare en transparante resultaten. Naast deze ‘doelrationaliteit’ staat binnen de geestelijke verzorging ‘waarderationaleiteit’ centraal, waarbij in rituelen de nadruk niet alleen ligt op effecten maar vooral op waarden en inhoud. Dit alles vraagt om een verfijning van het concept ‘rituele werking’, om de complexiteit van de nuttigheid en nutteloosheid van ritueel en het belang van zowel de functionele als substantiële aspecten van ritueel te benadrukken.

Om dit concept te verfijnen, wordt in deze scriptie onderzocht hoe ongebonden geestelijk verzorgers de werking van gebedsrituelen ervaren in de begeleiding van patiënten. Dit maakt inzichtelijk hoe gebedsrituelen werken in relatie tot beide rationaliteiten. Bovendien wordt zo de spanning tussen de ongebonden identiteit van geestelijk verzorgers en het uitvoeren van gebonden rituelen duidelijk. Om dit te onderzoeken, is literatuuronderzoek gedaan naar ‘rituele werking’ binnen de ongebonden geestelijke verzorging en zijn ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met de werking van gebedsrituelen verzameld door middel van negen diepte-interviews. Deze scriptie beargumenteert dat de verfijning van het concept ‘rituele werking’ laat zien dat gebedsrituelen werken door de intenties, functies en effecten van gebeden en dat authenticiteit, rituele competentie en levensbeschouwing belangrijk zijn voor de werking van gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging. Zo biedt deze scriptie inzicht in de werking van de rituelen die het meest voorkomen binnen de geestelijke verzorging.

## Inhoudsopgave

|   |    |
|---|----|
| 1. Inleiding .....  | 4  |
| 2. Theoretisch Kader .....                                      | 7  |
| 2.1 Rituele Werking .....                                       | 7  |
| 2.1.1 Intentie .....  | 8  |
| 2.1.2 Functie .....   | 10 |
| 2.1.2.1 Psychohygiënische Functie .....                         | 10 |
| 2.1.2.2 Sociale Functie .....                                   | 11 |
| 2.1.2.3 Bezinnende en Lerende Functie .....                     | 12 |
| 2.1.2.4 Functionele en Substantiële Benadering van Ritueel..... | 15 |
| 2.1.3 Effect .....  | 16 |
| 2.2 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Rituelen .....         | 19 |
| 2.2.1 Ongebonden Geestelijke Verzorging .....                   | 19 |
| 2.2.2 Rituele Competentie .....                                 | 20 |
| 2.2.2.1 Religieuze Diversiteit .....                            | 22 |
| 2.3 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Gebedsrituelen .....   | 24 |
| 2.3.1 Gebedsrituelen.....                                       | 24 |
| 2.3.1.1 Protestants-christelijke Gebedsrituelen.....            | 27 |
| 2.3.1.2 Islamitische Gebedsrituelen .....                       | 28 |
| 2.3.2 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Gebedsrituelen ..... | 30 |
| 2.4 Conclusie .....   | 32 |
| 3. Methode.....   | 33 |
| 3.1 Procedure en Deelnemers .....                               | 33 |
| 3.2 Dataverzameling en -analyse .....                           | 34 |
| 3.3 Ethiek .....  | 35 |
| 4. Resultaten .....   | 36 |
| 4.1 De Werking van Gebedsrituelen .....                         | 36 |
| 4.1.1 Actoren .....   | 37 |
| 4.1.2 Context .....   | 38 |
| 4.1.3 Handelingen .....   | 39 |
| 4.1.4 Taal.....   | 40 |
| 4.1.5 Traditie .....  | 41 |
| 4.2 Ervaringen met Rituele Werking van Gebedsrituelen.....      | 43 |
| 4.2.1 Intentie.....   | 44 |

|   |    |
|---|----|
| 4.2.1.1 Authenticiteit .....                | 44 |
| 4.2.1.2 Redenen .....                       | 47 |
| 4.2.1.3 Verwachtingen .....                 | 49 |
| 4.2.2 Functie .....                         | 50 |
| 4.2.2.1 Psychohygiënische Functie .....     | 50 |
| 4.2.2.2 Sociale Functie .....               | 52 |
| 4.2.2.3 Bezinnende en Lerende Functie ..... | 54 |
| 4.2.3 Effect .....                          | 57 |
| 4.3 Conclusie .....                         | 59 |
| 5. Discussie.....                           | 60 |
| 5.1 Bijdrage Onderzoek.....                 | 60 |
| 5.2 Aanbevelingen Vervolgonderzoek .....    | 61 |
| 6. Conclusie.....                           | 64 |
| 7. Bibliografie.....                        | 67 |
| Bijlage A: Interviewgids .....              | 78 |
| Bijlage B: Codeboek .....                   | 90 |

## 1. Inleiding

In deze scriptie wordt onderzocht hoe ongebonden geestelijk verzorgers protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen in het begeleidingscontact met patiënten ervaren. Om deze ervaringen te onderzoeken, wordt vanuit de rituele studies de werking van deze gebedsrituelen in de praktijk van ongebonden geestelijke verzorging geanalyseerd met behulp van het concept ‘ritual efficacy’, hierna aangeduid als ‘rituele werking’.

Aan de hand van ‘rituele werking’ kan ritueel bestudeerd worden.<sup>1</sup> ‘Rituele werking’ duidt op de werking van een ritueel.<sup>2</sup> Hierbij gaat het om de intenties die iemand heeft bij het uitvoeren van een ritueel en de functies en resultaten van rituele handelingen. De functies en resultaten van een ritueel vormen de effecten van een ritueel en zijn gerelateerd aan de intenties en verwachtingen die iemand heeft over wat een ritueel zou ‘moeten’ doen.<sup>3</sup>

In relatie tot ‘rituele werking’ is er binnen de rituele studies discussie over de nuttigheid en nutteloosheid van ritueel.<sup>4</sup> Enerzijds stellen auteurs dat rituelen een doel en bestemming hebben, anderzijds blijkt uit de literatuur dat rituelen geen vooraf bepaald doel of functie hebben.<sup>5</sup> In deze discussie lopen visies op ‘rituele werking’ dus uiteen. Door de rituele werking van gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging te onderzoeken, wordt duidelijk hoe ongebonden geestelijk verzorgers de nuttigheid of nutteloosheid van gebedsrituelen ervaren. Zo draagt dit onderzoek bij aan dit discours.

In de huidige samenleving staat ritueel en de eventuele nutteloosheid ervan onder druk, doordat men binnen ritueel zoekt naar functie, doel, nut en resultaat.<sup>6</sup> Ook binnen de geestelijke verzorging moeten geestelijk verzorgers steeds meer hun functioneren verantwoorden aan de hand van meetbare en transparante resultaten.<sup>7</sup> Hier is sprake van een ‘doelrationaliteit’, wat inhoudt dat mensen handelen om een doel te bereiken. Daartegenover

---

<sup>1</sup> Andrew J. Strathern en Pamela J. Stewart, “Ritual Studies: Whence and Where to?,” in *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies*, red. Pamela J. Stewart en Andrew J. Strathern (Cham: Springer International Publishing, 2021), 5, <https://link-springer-com.proxy-ub.rug.nl/book/10.1007/978-3-030-76825-6>.

<sup>2</sup> William Sturman Sax, “Ritual and the Problem of Efficacy,” in *The Problem of Ritual Efficacy*, ed. William Sturman Sax, Johannes Quack en Jan Weinholt (Oxford: Oxford University Press, 2010), 3-4, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=477031>.

<sup>3</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Johannes Quack en Paul Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” *Journal of Ritual Studies* 24 (1) (2010): 17, [https://www-jstor-org.proxy-ub.rug.nl/stable/44368818?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www-jstor-org.proxy-ub.rug.nl/stable/44368818?seq=1#metadata_info_tab_contents).

<sup>4</sup> Paul Post, *Klein Ritueel Bestek: Inleiding in Rituelen en de Studie Ervan* (Almere: Parthenon, 2021), 44-46; Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5.

<sup>5</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 44.

<sup>6</sup> Ibid., 45; 47.

<sup>7</sup> Harry Kunneman, “Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering: De Casus Geestelijke Verzorging,” in *Geloven in het Publieke Domein: Verkenningen van een Dubbele Transformatie*, ed. W. B. H. J. van de Donk, A. P. Jonkers, G. J. Kronjee en R. J. J. M. Plum (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 382.

staat ‘waarderationaliteit’, waarin mensen handelen op basis van waarden en betekenissen. Beide rationaliteiten spelen een rol binnen geestelijke verzorging.<sup>8</sup>

Ritueel kan zowel vanuit ‘doelrationaliteit’ als ‘waarderationaliteit’ bestudeerd worden. Binnen doelrationaliteit kunnen rituelen ingezet worden om een bepaald doel of effect te bereiken.<sup>9</sup> Tegelijkertijd heeft ‘rituele werking’ binnen de waarderationaliteit te maken met waarden en inhoud.<sup>10</sup> Tegen de achtergrond van beide rationaliteiten wordt in deze scriptie onderzocht hoe ongebonden geestelijk verzorgers rituele werking ervaren.

In deze scriptie wordt de rituele werking van gebedsrituelen onderzocht, omdat gebedsrituelen volgens het Case Studies Project de meest gebruikte rituelen zijn binnen de geestelijke verzorging.<sup>11</sup> Bovendien laten gebedsrituelen de spanning zien tussen de identiteit van de ongebonden geestelijk verzorger en het uitvoeren van gebonden gebedsrituelen zoals protestants-christelijke en islamitische gebeden. Dit biedt inzicht in ‘lived religion’, of ‘geleefde religie’, doordat dit een spanning laat zien tussen voorgeschreven rituelen en hoe dit vorm krijgt in de alledaagse praktijk van de ongebonden geestelijke verzorging.<sup>12</sup> In dit onderzoek wordt nagegaan hoe deze spanning invloed heeft op de rituele werking van gebedsrituelen in de context van de ongebonden geestelijke verzorging. Zo verdiept dit onderzoek het begrip van ‘rituele werking’.

De discussies rondom ‘rituele werking’, nuttigheid of nutteloosheid van ritueel en de doel- en waarderationaliteit die hierboven zijn geschetst, maken het relevant gebedsrituelen te onderzoeken in de context van de ongebonden geestelijke verzorging vanuit het perspectief van ‘rituele werking’. Het doel van dit onderzoek is kennis en begrip te vergroten over ‘rituele werking’ door deze toe te passen en te verfijnen in de context van ongebonden geestelijke verzorging. Daarnaast is het doel van dit onderzoek het verzamelen van ervaringen die

<sup>8</sup> Job Smit, *Antwoord Geven op het Leven Zelf* (Delft, Uitgeverij Eburon, 2015), 35-36.

<sup>9</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 44; Sax, “Ritual and the Problem of Efficacy,” 7.

<sup>10</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Cristine H. Legare en André L. Souza, “Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural,” in *Cognition* 124 (1) (2012): 1, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.004>.

<sup>11</sup> Renske Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren: Analyse van Rituele Handelingen in Casestudy’s,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 92-93.

<sup>12</sup> Meredith B. McGuire, “Everyday Religion as Lived,” in *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (New York: Oxford University Press, 2008), 1, <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>; Meredith B. McGuire, “Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice,” in *Social Compass* 63 (2) (2016): 153, <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>; Heinz Streib, “More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches,” in *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches: Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, ed. Heinz Streib, Astrid Dinter en Kerstin Söderblom (Leiden; Boston: Brill, 2008), 53; RING-GV, “Stichting RING-GV,” geraadpleegd op 14 december 2021, <https://www.ring-gv.nl/>; Vereniging van Geestelijk Verzoekers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015” (2016), 17, geraadpleegd op 9 december 2021, <https://vgvz.nl/over-de-vgvz/beroepsstandaard-gv-2015/>.

ongebonden geestelijke verzorgers hebben met het uitvoeren van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen en met de rituele werking van deze gebeden.

In het licht van bovenstaande staat in dit onderzoek de volgende vraag centraal: ‘Hoe kan het concept ‘rituele werking’ gebruikt en verfijnd worden om inzicht te krijgen in ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten?’. Dit wordt onderzocht op basis van drie deelvragen: ‘Hoe kan het concept ‘rituele werking’ begrepen en gebruikt worden in de context van ongebonden geestelijke verzorging?’; ‘Hoe werken protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging?’ en ‘Hoe ervaren ongebonden geestelijk verzorgers de werking van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen in de begeleiding met patiënten?’.

Om deze vragen te beantwoorden, wordt in het hoofdstuk ‘Theoretisch Kader’ onderzocht wat ‘rituele werking’ inhoudt en hoe inzichten rondom dit concept toegepast kunnen worden binnen de ongebonden geestelijke verzorging (deelvraag 1). Daarna worden in het theoretisch kader protestants-christelijke en islamitische gebeden gedefinieerd en beschreven en wordt nagegaan hoe deze gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging werken (deelvraag 2).

Vervolgens wordt met behulp van negen diepte-interviews nagegaan hoe protestants-christelijke en islamitische gebeden werken binnen de ongebonden geestelijke verzorging (deelvraag 2) en hoe ongebonden geestelijk verzorgers deze werking ervaren in de begeleiding van patiënten (deelvraag 3). In het hoofdstuk ‘Methode’ wordt beschreven hoe deze interviews gehouden en geanalyseerd zijn. In het hoofdstuk ‘Resultaten’ worden de uitkomsten van de interviews besproken en geanalyseerd aan de hand van kernthema’s die naar voren komen in de interviews en het theoretisch kader. Ten slotte wordt in het hoofdstuk ‘Discussie’ nagegaan wat dit onderzoek heeft gebracht en worden er aanbevelingen gedaan voor vervolgonderzoek.

## 2. Theoretisch Kader

In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe het concept ‘rituele werking’ begrepen en gebruikt kan worden in de context van ongebonden geestelijk verzorging (deelvraag 1). Om dit te doen, wordt eerst ‘rituele werking’ uitgelegd. De literatuur relateert ‘rituele werking’ aan intenties, verwachtingen, percepties, functies, resultaten, waarden, betekenissen en inhoud.<sup>13</sup> Om ‘rituele werking’ te onderzoeken, worden deze concepten teruggebracht tot drie kernconcepten die centraal staan binnen ‘rituele werking’: intentie, functie en effect. Intenties, verwachtingen en percepties kunnen namelijk geschaard worden onder ‘intentie’; functies, waarden, betekenissen en inhoud onder ‘functie’ en resultaten onder ‘effect’. Zoals zal blijken, staat deze verdeling echter niet vast, doordat termen onder meerdere kernconcepten kunnen vallen. ‘Rituele werking’ wordt uitgelegd aan de hand van psychologische, antropologische en sociologische literatuur en literatuur vanuit de geestelijke verzorging. Vervolgens wordt nagegaan hoe ‘rituele werking’ een rol speelt in ongebonden geestelijke verzorging. Hierbij wordt ingegaan op de identiteit van ongebonden geestelijk verzorgers en op de manier waarop ongebonden geestelijk verzorgers om kunnen gaan met rituelen in de begeleiding van patiënten. Ten slotte worden protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen beschreven en wordt onderzocht hoe ongebonden geestelijk verzorgers kunnen omgaan met deze gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten (deelvraag 2).

### 2.1 Rituele Werking

Zoals beschreven, staan binnen het concept ‘rituele werking’ drie aspecten centraal: intentie, functie en effect. Voordat deze aspecten besproken kunnen worden, is het behulpzaam een definitie te geven van ‘ritueel’. Hoewel ‘ritueel’ moeilijk te definiëren is en gezien kan worden als een wetenschappelijk concept dat vaak niet in de praktijk te vinden is, kan een definitie helpen het concept hanteerbaar te maken.<sup>14</sup> Vanwege de focus van deze scriptie op ‘rituele werking’ en gebedsrituelen, en op basis van Ronald Grimes’ overzicht van definities van rituelen en literatuur vanuit de geestelijke verzorging, wordt ‘ritueel’ als volgt gedefinieerd: Ritueel is een handeling die mensen verbindt met het transcendenten en die hun ruimte biedt te zoeken naar betekenis.<sup>15</sup> In ritueel ontdekken of bevestigen mensen hoe zij

<sup>13</sup> Sax, “Ritual and the Problem of Efficacy,” 3-4; Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 17; Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1; Smit, *Antwoord Geven op het Leven Zelf*, 35-36.

<sup>14</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 15; Martin Hoondert, “Definities, Dimensies en Kwaliteiten van Rituelen,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 102.

<sup>15</sup> Ronald L. Grimes, “Appendixes for The Craft of Ritual Studies,” in *The Craft of Ritual Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), 1-54, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>; Riëtte Beurmanjer, “Lichamelijk Voorgaan: Hoe het Lichaam in de Begeleiding van Rituelen Betekenis Schept,” in



zich verhouden tot zichzelf, anderen en de wereld, en hoe zij dat idealiter zouden doen.<sup>16</sup> Zo hebben rituele handelingen een bepaald effect.<sup>17</sup> Nu ritueel is gedefinieerd, wordt hieronder ingegaan op de drie kernaspecten van ‘rituele werking’.

### 2.1.1 Intentie

Verschillende wetenschappers hebben beargumenteerd dat intenties onderdeel zijn van de werking van rituelen, doordat intenties rituele handelingen veroorzaken en sturen.<sup>18</sup> Ook laat onderzoek zien dat intenties om een ritueel uit te voeren belangrijker zijn dan het uitvoeren van de rituele handeling zelf.<sup>19</sup> In de literatuur wordt intentie gerelateerd aan authenticiteit en aan redenen achter rituele handelingen.<sup>20</sup>

Intentie gaat allereerst om authenticiteit. Authenticiteit betekent dat mensen op een originele en eigen manier hun leven leiden en trouw zijn aan zichzelf.<sup>21</sup> Zoals Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw laten zien, is het bij rituele handelingen belangrijk dat zij die het ritueel uitvoeren uit zichzelf handelen en het ‘echt’ menen. Dit betekent volgens hen dat degene die het ritueel uitvoert het uitvoeren van het ritueel en de betekenis ervan oprecht en emotioneel voelt.<sup>22</sup> Maar wat is ‘echt’? Humphrey en Laidlaw beschrijven dat alleen zij die het ritueel uitvoeren weten of zij het echt menen.<sup>23</sup> Dit betekent dat een handeling ‘echt’ is wanneer het voor de persoon zelf ‘echt’ is. Hierbij gaat het dus om het

---

*Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 233; Laurie Honko, “Theories Concerning the Ritual Process,” in *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Laurie Honko (Den Haag: Mouton, 1979), 373; Monica Wilson, “The Wedding Cakes: A Study of Ritual Change,” in *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, ed. J. S. La Fontaine (London: Tavistock, 1972), 62; Beurmanjer, “Lichamelijk Voorgaan,” 233.

<sup>16</sup> Christopher Small, *Musicking: The Meanings of Performing and Listening* (Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1998), 1-230.

<sup>17</sup> Samuel G. F. Brandon, “Religious Ritual,” in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip Wiener (New York: Scribner’s, 1973), 99; Eugene G. d’Aquili, Charles D. Laughlin en John McManus, *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis* (New York: Columbia University Press, 1979), 29; Justin L. Barrett, “Why Would Anyone Believe in God?,” in *Cognitive Science of Religion Series* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2004); Justin L. Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” *Journal of Cognition and Culture* 2 (3) (2002): 184, <https://doi.org/10.1163/15685370260225080>.

<sup>18</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 184.

<sup>19</sup> Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 184; 191.

<sup>20</sup> Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw, “Meaning to Mean It,” in *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford University Press, 1994), 213, <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>; Joanna Wojtkowiak, “De Grenzen van Rituelen Vernieuwing,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 204.

<sup>21</sup> Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2021), 28-29, <https://doi-org.proxy-ub.rug.nl/10.4159/9780674237117>; Heather Marie Boynton en Christie Mellan, “Co-Creating Authentic Sacred Therapeutic Space: A Spiritually Sensitive Framework for Counselling Children,” *Religions* 12(1) (2021): 4. <https://doi.org/10.3390/re112070524>.

<sup>22</sup> Humphrey en Laidlaw, “Meaning to Mean It,” 213.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 211.

perspectief van de uitvoerder van het ritueel zelf.<sup>24</sup>

Daarnaast heeft intentie betrekking op redenen achter het uitvoeren van rituelen.<sup>25</sup> Intentie is de reden waarom iemand iets doet.<sup>26</sup> Volgens de literatuur zijn intenties belangrijk in rituele handelingen en om deze handelingen te begrijpen.<sup>27</sup> Toch laten Humphrey en Laidlaw zien dat intenties rituele handelingen niet direct vormen.<sup>28</sup> Om dit uit te leggen, geven zij een voorbeeld van een politieman die een schaatser waarschuwt voor dun ijs. Hierbij is er een verschil tussen wat de politieman zegt ('het ijs is dun') en de intentie waarmee hij dat zegt (iemand waarschuwen). Volgens de auteurs is deze intentie echter niet hetzelfde als het doel waarmee hij het doet. Het doel van de politieman kan zijn dat hij zijn plicht wil doen of een ongeluk wil voorkomen. Dit is ook anders dan zijn persoonlijke motief om bijvoorbeeld promotie te krijgen. Dit voorbeeld laat zien dat intenties niet direct vormen wat mensen doen, doordat achter redenen ook doelen en persoonlijke motieven liggen die invloed hebben op handelingen.<sup>29</sup>

Dat intenties rituele handelingen niet direct vormen, is volgens Humphrey en Laidlaw een probleem voor buitenstaanders. Zoals zij beschrijven, kunnen mensen die rituelen uitvoeren namelijk zelf weten wat er gebeurt, waarom zij ze uitvoeren en of hun intentie hierin 'echt' is, zoals eerder beschreven. Dit is volgens de auteurs niet altijd duidelijk voor buitenstaanders zoals observanten en onderzoekers.<sup>30</sup> Daarom is het belangrijk hier rekening mee te houden in het bestuderen van 'rituele werking'.

Redenen achter rituele handelingen hangen ook samen met verwachtingen die mensen hebben van de manier waarop rituelen werken. Mensen voeren rituelen uit, omdat ze bepaalde verwachtingen hebben van de werking ervan.<sup>31</sup> Volgens Cristine Legare en André Souza komt dit doordat mensen op basis van 'intuïtieve causale principes' de werking van rituelen

---

<sup>24</sup> Strathern en Stewart, "Ritual Studies," 5.

<sup>25</sup> Wojtkowiak, "De Grenzen van Rituelen Vernieuwing," 204.

<sup>26</sup> Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw, "The Disconnection of Purpose and Form," in *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford University Press, 1994), 167, <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.

<sup>27</sup> Humphrey en Laidlaw, "Meaning to Mean It," 212-213.

<sup>28</sup> Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw, "Introduction," in *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford University Press, 1994), 2, <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>; Humphrey en Laidlaw, "Meaning to Mean It," 211; Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw, "Conclusion," in *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford University Press, 1994), 261, <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>; Humphrey en Laidlaw, "The Disconnection of Purpose and Form," 168; 187.

<sup>29</sup> Humphrey en Laidlaw, "The Disconnection of Purpose and Form," 167-168.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>31</sup> Legare en Souza, "Evaluating Ritual Efficacy," 10.

inschatten.<sup>32</sup> Deze principes laten zien hoe mensen intuïtief denken over de causaliteit van rituelen. Rituelen die mensen uitvoeren om problemen op te lossen of betekenis te geven, laten zien hoe zij intuïtief denken over de werking van dergelijke rituelen. De intuïtieve causale principes die hierbij een rol spelen, relateren aan herhaling, stappen en volgordes binnen rituelen. Het herhalen van een bepaalde handeling wordt bijvoorbeeld gezien als causaal effectief. Op basis van deze principes schatten mensen dus de werking van rituelen in.<sup>33</sup>

Naast intuïtieve causale principes hebben bovennatuurlijke machten invloed op de manier waarop mensen de werking van rituelen inschatten.<sup>34</sup> Dit relateert aan de ‘sociale cognitie’ die Justin Barrett beschrijft. Hij stelt dat sociale cognitie beïnvloedt hoe mensen ‘rituele werking’ inschatten. Deze sociale cognitie betekent dat mensen iets doen om een ander, bijvoorbeeld een bovennatuurlijke macht, te motiveren tot handelen.<sup>35</sup> Met betrekking tot intentie schatten mensen rituele werking dus in op basis van intuïtieve causale principes en sociale cognitie.

### 2.1.2 *Functie*

Naast intenties zijn functies onderdeel van ‘rituele werking’.<sup>36</sup> Functies hangen samen met intenties doordat mensen nadenken over wat rituelen doen. De functionele benadering van rituelen gaat in op de vraag ‘wat ze voor en met mensen doen’.<sup>37</sup> In haar ‘functiedriehoek van ritueel’ onderscheidt Corja Menken-Bekius drie functies van ritueel: de psychohygiënische functie, de sociale functie en de bezinnende en lerende functie, ook wel de noëtische functie genoemd.<sup>38</sup> Deze functies beïnvloeden en overlappen elkaar.<sup>39</sup> Hieronder worden de drie functies uitgewerkt.

#### 2.1.2.1 *Psychohygiënische Functie*

Ten eerste laten auteurs zien dat rituelen een psychohygiënische functie hebben: ze doen iets voor en met het individu. Rituelen genezen, helen, troosten, bevrijden, geven rust of bevorderen verandering.<sup>40</sup> Ze kanaliseren en structureren emoties, zodat mensen hun emoties

<sup>32</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1-3; 10.

<sup>33</sup> Ibid., 2; 5; 11.

<sup>34</sup> Ibid., 1.

<sup>35</sup> Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 186.

<sup>36</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 17.

<sup>37</sup> Corja Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat* (Kampen: Uitgeverij Kok, 2001), 34.

<sup>38</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 63-64; 69; Jaap Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging: Een Methodische Ondersteuning om Betekenisvolle Gesprekken te Voeren* (Soest: Uitgeverij Nelissen, 2007), 217.

<sup>39</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 63-64.

<sup>40</sup> Ibid., 64-67; Gerard Lukken, *Rituelen in Overvloed: Een Kritische Bezinning op de Plaats en de Gestalte van het Christelijke Ritueel in onze Cultuur* (Baarn: Gooi & Sticht, 1999), 60-61; Brenda Mathijssen, “De Rituele

kunnen uiten en verwerken.<sup>41</sup> Zo hebben rituelen een coping-functie en helpen ze mensen problemen op te lossen.<sup>42</sup>

Daarnaast ordenen en structureren rituelen het bestaan als ‘bestendigingsrituelen’.<sup>43</sup> Hierdoor geven rituelen mensen houvast en het gevoel van controle.<sup>44</sup> Door een interpretatiekader te bieden, kunnen mensen situaties interpreteren en krijgen situaties zin en betekenis.<sup>45</sup>

Ten slotte markeren en begeleiden rituelen overgangen en crisissituaties die mensen ervaren in hun leven.<sup>46</sup> Deze rituelen worden overgangsrituelen, of ‘rites de passage’, genoemd.<sup>47</sup> Overgangsrituelen bestaan uit drie onderdelen: een afscheidingsfase, waarin mensen zich losmaken van een oude situatie; een tussenperiode of transitiefase, waarin mensen niet meer in de oude situatie zitten, maar nog niet in de nieuwe situatie zijn gekomen; en een incorporatiefase, waarin mensen weer in een stabiele staat terechtkomen en ‘deelnemen aan het ‘gewone’ leven vanuit een nieuwe positie, status of toestand’.<sup>48</sup> Zo bemiddelen rituelen tussen verleden, heden en toekomst en helpen ze mensen bij nieuwe levenservaringen.<sup>49</sup>

### 2.1.2.2 Sociale Functie

Ten tweede blijkt uit de literatuur dat rituelen een sociale functie hebben: ze doen iets voor en met groepen en relaties. Rituelen hebben betekenis voor groepen en relaties. Ze

---

Driehoek: Hoe Handelingen, Voorwerpen en Plaatsen Helpen Om Te Gaan met Levensgebeurtenissen,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 137.

<sup>41</sup> Bart Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen: Rituelen voor Veteranen binnen Humanistische Geestelijke Verzorging,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 32; Post, *Klein Ritueel Bestek*, 18; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 60; Joseph Pieper en Marinus van Uden, “Religion and Coping in Mental Health Care,” in *International Series in the Psychology of Religion* (Amsterdam: Brill Academic Publishers, 2005), 14, <https://web-p-ebsohost-com.proxy-ub.rug.nl/ehost/detail/detail?vid=0&sid=affa19ba-4c51-424f-ba48-25ca069877d2%40redis&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#db=nlebk&AN=160180>.

<sup>42</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 67; Post, *Klein Ritueel Bestek*, 46; Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1.

<sup>43</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; 64-67; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 217; Onno van der Hart, *Rituelen in Psychotherapie: Overgang en Bestending* (Deventer: Van Loghum Slaterus, 1984), 42.

<sup>44</sup> Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 137.

<sup>45</sup> Ibid., 137; Pieper en Van Uden, “Religion and Coping in Mental Health Care,” 14.

<sup>46</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; 64-67; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 219; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 42.

<sup>47</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; Arnold Van Gennep, Monika B. Vizedom en Gabrielle L. Caffee, *The Rites of Passage* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 10.

<sup>48</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 88; Gennep, van, Vizedom en Caffee, *The Rites of Passage*, vii; Victor Turner, “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage,” in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Cornell: University Press, 1970), 94.

<sup>49</sup> Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 58.

vormen, versterken en onderhouden groepen en sociale relaties en hun identiteit.<sup>50</sup> Ook communiceren mensen met anderen via rituelen.<sup>51</sup> De sociale functie heeft niet alleen betrekking op relaties tussen mensen, maar ook op relaties met het transcendente en vroegere en toekomstige generaties.<sup>52</sup>

Overgangs- en bestendigingsrituelen hebben ook een sociale functie. Als overgangsrituelen markeren rituelen veranderingen in de sociale status van mensen.<sup>53</sup> Als bestendigingsrituelen dragen rituelen bij aan het gevoel van gemeenschap, saamhorigheid en verbondenheid.<sup>54</sup> In termen van Clifford Geertz laten rituelen een model *van* en model *voor* een sociale orde zien. Als model *van* laten rituelen de bestaande sociale orde zien. Door rituelen uit te voeren wordt die orde telkens versterkt en vastgesteld. Als model *voor* laten rituelen de ideaalbeelden zien die binnen groepen en relaties belangrijk zijn.<sup>55</sup>

### 2.1.2.3 *Bezinnende en Lerende Functie*

Ten derde hebben rituelen volgens auteurs een bezinnende en lerende functie: rituelen zetten mensen aan het denken en doen hen stilstaan door hun kennis te geven over de mens zelf en de wereld.<sup>56</sup> Welke kennis wordt overgedragen en verstaan, hangt af van de situatie, de context en de aanleiding voor het ritueel.<sup>57</sup>

Doordat rituelen kennis overdragen, worden rituelen door sommige wetenschappers gezien als vormen van communicatie.<sup>58</sup> Rituelen communiceren verbaal en non-verbaal ideeën, waarden en houdingen.<sup>59</sup> Andere auteurs stellen dat rituelen geen inhoudelijke communicatie bevatten. Volgens Wouter van Beek geven rituelen weinig inhoudelijke informatie, doordat informatie al bekend is voor de uitvoerder van het ritueel of het ritueel

<sup>50</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 64; Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 137.

<sup>51</sup> Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

<sup>52</sup> Fons Flierman, “Rituele Sensitiviteit in Detentie,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 286; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

<sup>53</sup> Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

<sup>54</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; 68; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 32; Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 137; Victor Turner en Roger D. Abrahams, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Routledge, 1969), <https://doi.org/10.4324/9781315134666>.

<sup>55</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 68-69; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz* (Basic Books, 1973), 93.

<sup>56</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 69; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 217.

<sup>57</sup> Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 138.

<sup>58</sup> Edmund Leach, *Culture and Communication - The Logic by Which Symbols Are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (London; New York: Routledge, 1996), 21; Maurice Bloch, “Bloch on Bloch on ‘Religion’,” *Religion and Society: Advances in Research* 1(2010): 4-11; Catherine M. Bell en Reza Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 44; 66; 69, <http://site.ebrary.com/id/10353932>; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 49.

<sup>59</sup> Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 69.

herhaald wordt.<sup>60</sup> Toch laat de bezinnende en lerende functie van ritueel zien dat rituelen weldegelijk mensen iets leren en inhoudelijke informatie overbrengen, zelfs als mensen rituelen herhalen en informatie al bekend is, bijvoorbeeld bij rituelen die gevormd worden door traditie.<sup>61</sup> Het uitvoeren van een traditioneel ritueel kan de participanten leren dat ze in verbinding staan met vroegere generaties die het ritueel eerder hebben uitgevoerd.<sup>62</sup> Ook omdat rituelen als model *voor* de realiteit een ideaalbeeld van de realiteit laten zien, geven rituelen mensen inhoudelijke informatie.<sup>63</sup>

Binnen de bezinnende en lerende functie van ritueel zijn volgens Menken-Bekius ‘symbolische betekenisssystemen’ belangrijk.<sup>64</sup> Hiermee duidt zij op levensbeschouwing, wat bestaat uit normen en waarden en het zelfbeeld en wereldbeeld van mensen.<sup>65</sup> Rituelen drukken deze levensbeschouwing uit. Als een model *van* de realiteit, laat ritueel een interpretatie zien van hoe de wereld is. Als een model *voor* de realiteit laat ritueel zien hoe de wereld idealiter zou moeten zijn.<sup>66</sup>

Als onderdeel van de bezinnende en lerende functie ulaat literatuur zien dat via deze symbolische betekenisssystemen rituelen betekenis overdragen en betekenis geven.<sup>67</sup> Rituelen kunnen betekenis geven in situaties die mensen niet geheel begrijpen.<sup>68</sup> Rituelen kunnen betekenis geven wanneer ze concreet en zichtbaar zijn, raken aan persoonlijke belevingen, associaties oproepen, troosten en vertrouwen geven, gebeurtenissen in een groter geheel plaatsen en mensen verbinden.<sup>69</sup> Betekenis kan uitgedrukt worden in woorden, gebaren en volgordes binnen rituelen.<sup>70</sup>

Hoewel rituelen dus betekenis geven, discussiëren wetenschappers over de vraag of rituelen betekenisvol zijn. Frits Staal veronderstelt dat ritueel uit zichzelf geen betekenis heeft. Volgens hem is ritueel er omwille van zichzelf en heeft het geen betekenis of doel. Om dit te onderbouwen, legt Staal het contrast uit tussen alledaagse handelingen en rituele

---

<sup>60</sup> Wouter van Beek, *De Rite Is Rond: De Betekenis en Boodschap van het Ongewone* (Tilburg: Tilburg University, 2007), 8-9.

<sup>61</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 69-70; Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 24, <https://doi-org.proxy-ub.rug.nl/10.1017/CBO9780511814686>.

<sup>62</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 69-70.

<sup>63</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 93.

<sup>64</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 63.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 93.

<sup>67</sup> Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 49; Bloch, “Bloch on Bloch on ‘Religion’,” 4-11.

<sup>68</sup> Kim van der Weegen et al., “Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting,” in *Religions* 11(571) (2020): 1, <https://doi.org/10.3390/rel11110571>.

<sup>69</sup> Piet Brongers, “Rituelen bij een Ingrijpende Gebeurtenis,” in *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, red. Jaap Doolaard (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2015), 633.

<sup>70</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 6.

handelingen. In alledaagse handelingen tellen resultaten, in rituele handelingen tellen regels. Bij rituele handelingen gaat het erom rituelen foutloos uit te voeren aan de hand van regels. Wat volgens Staal een alledaagse handeling tot een rituele handeling maakt, is geen verandering in betekenis maar in vorm, die bepaald wordt door regels.<sup>71</sup> Ritueel wordt dus door regels gedreven en kan volgens Staal alleen zo begrepen worden. Omdat redeneringen ritueel gevormd hebben, heeft het volgens hem geen zin ritueel op basis van betekenis te bestuderen. Rituelen kunnen betekenis krijgen, maar hebben geen betekenis nodig en bestaan niet omwille van betekenis.<sup>72</sup>

De vraag blijft echter of ritueel inderdaad betekenisloos is. Regels die rituelen drijven, kunnen namelijk ook betekenis hebben en het idee dat rituelen geen betekenis nodig hebben en rituelen niet bestaan omwille van betekenis, hoeft niet te betekenen dat rituelen geen betekenis hebben. Dit kan onderbouwd worden met Geertz' visie op ritueel. Volgens hem bevat ritueel een samensmelting van 'ethos' en 'wereldbeeld'.<sup>73</sup> Ethos duidt op onderliggende houdingen van mensen ten opzichte van henzelf en hun wereld.<sup>74</sup> Wereldbeeld verwijst naar menselijke ideeën van de orde van het bestaan en het zelf.<sup>75</sup> Ethos en wereldbeeld vormen volgens Geertz betekenis binnen rituelen.<sup>76</sup> Regels die Staal noemt, kunnen geschaard worden onder 'ethos' en zijn dus onderdeel van de betekenis van ritueel. Op basis van Geertz' visie op ethos en wereldbeeld kan dus, in tegenstelling tot wat Staal beweert, gesteld worden dat rituelen betekenis in zich dragen.

Naast deze interne betekenis, de betekenis van elementen in een ritueel, hebben rituelen volgens auteurs een externe betekenis doordat ze naar een 'ultieme' betekenis verwijzen.<sup>77</sup> Daarentegen benadrukken veel wetenschappers volgens Paul Post dat ritueel 'zelfreferentieel' is: ritueel verwijst niet naar iets buiten zichzelf, maar de handeling zelf staat centraal.<sup>78</sup> Toch maakt Geertz duidelijk dat rituelen dat wel doen. In rituelen smelten de wereld zoals geleefd en de wereld zoals verbeeld samen. Doordat ritueel een model *van* en

---

<sup>71</sup> Frits Staal, "The Meaninglessness of Ritual," *Numen* 26(1) (1979): 8-9; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 128.

<sup>72</sup> Frits Staal, "The Sound of Religion," *Numen* 33(2) (1986): 128, <https://doi.org/10.2307/3270093>; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 129.

<sup>73</sup> Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 2009), 26; 32, <http://site.ebrary.com/id/10511357>; Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 113.

<sup>74</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 113; 127; Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26.

<sup>75</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 113; Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26.

<sup>76</sup> Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26; 32; Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 113.

<sup>77</sup> Thomas Quartier, "Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging: Dimensies, Repertoires, Rollen," in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 127; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 260-266.

<sup>78</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 15; 44.

model voor de realiteit is, laat ritueel zien hoe de wereld is en hoe de wereld moet zijn.<sup>79</sup> Zo verwijzen rituelen niet alleen naar de alledaagse werkelijkheid en concrete, alledaagse betekenissen, maar tegelijkertijd naar een ondefinieerbare, niet waarneembare en transcendente werkelijkheid en naar betekenissen die de rituele handeling overstijgen.<sup>80</sup>

Dit verwijzen gebeurt via symbolen. Symbolen komen in rituelen voor als voorwerpen, gebaren, handelingen of woorden.<sup>81</sup> Via symbolen en symbolische handelingen in rituelen kunnen mensen hun waarden, normen, gedachten en emoties uitdrukken.<sup>82</sup> Zo bevatten symbolen betekenissen en laten symbolen zien hoe de wereld is en hoe mensen zich in de wereld moeten gedragen.<sup>83</sup> Volgens auteurs hebben symbolen in rituelen alleen betekenis doordat ze binnen het ritueel in relatie staan tot andere symbolen.<sup>84</sup> Ook kunnen symbolen meerdere betekenissen hebben.<sup>85</sup>

Ten slotte hebben rituelen extrinsieke betekenis doordat ze betekenis krijgen.<sup>86</sup> In dit kader maakt Van Beek onderscheid tussen de boodschap, de intrinsieke betekenis van het ritueel, en de betekenis, de zingeving die participanten aan het ritueel hechten. Volgens hem krijgen rituelen betekenis doordat mensen ze interpreteren en er zo betekenis aan geven.<sup>87</sup> Doordat rituelen extrinsieke betekenis hebben, nodigen ze uit tot betekenisgeving en zijn mensen vrij er eigen betekenissen aan te geven, passend bij hun context.<sup>88</sup>

#### 2.1.2.4 Functionele en Substantiële Benadering van Ritueel

Uit bovenstaande is voornamelijk een functionele benadering van ritueel gebleken, gericht op wat rituelen doen.<sup>89</sup> In literatuur wordt de functionele benadering vaak naast de

<sup>79</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 93; 112; Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 27.

<sup>80</sup> Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 59; Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 138.

<sup>81</sup> Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 46; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 109; Sam Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 269; Annemariëke van der Woude, “‘Ik Houd het Kleine Ritueel in Ere’: Over Rituele Competentie in de Zorg,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 298.

<sup>82</sup> Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 34; Douglas, *Natural Symbols*, 38.

<sup>83</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 127.

<sup>84</sup> Leach, *Culture and Communication*; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 44.

<sup>85</sup> Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 41; Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967), 20-21, 24.

<sup>86</sup> Ronald L. Grimes, “Dynamics of Rituals,” in *The Craft of Ritual Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), 27, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>; Beek, van, *De Rite Is Rond*, 18-19; 49; 69; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34.

<sup>87</sup> Beek, van, *De Rite Is Rond*, 14; 16; Humphrey en Laidlaw, “The Disconnection of Purpose and Form,” 187; Humphrey en Laidlaw, “Introduction,” 5; Caroline Humphrey en James Alexander Laidlaw, “Looking for Meanings,” in *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford University Press, 1994), 194; 200, <http://hdl.handle.net/2027/heh.30600>.

<sup>88</sup> Grimes, “Dynamics of Rituals,” 27; Beek, van, *De Rite Is Rond*, 18-19; 49; 69; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34.

<sup>89</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 34.



substantiële benadering gezet.<sup>90</sup> In de substantiële of structurele benadering kijken onderzoekers naar wat rituelen betekenen: welke culturele ideeën en waarden uitgedrukt worden in symbolen en structuur van rituele handelingen.<sup>91</sup> Zo kijkt deze inhoudelijke benadering naar de inhoud; het ‘wat’ van een ritueel.<sup>92</sup>

Ondanks dit onderscheid laat literatuur zien dat de functionele en substantiële benadering van ritueel dicht bij elkaar liggen, elkaar aanvullen en beide nodig zijn om ritueel te analyseren.<sup>93</sup> Zoals voornamelijk bij de bezinnende en lerende functie van rituelen is gebleken, is betekenisgeving bijvoorbeeld een belangrijk onderdeel van de functie van ritueel.<sup>94</sup> Functies en betekenissen in ritueel kunnen samenvallen en de betekenis van rituelen kan verklaard worden op basis van functies.<sup>95</sup> Daarnaast is het volgens Menken-Bekius in relatie tot gebed bijvoorbeeld onvoldoende alleen naar de functie van gebeden voor de bidder te kijken. Bij gebed gaat het namelijk ook om wat, waar, waarom en tot wie de bidder bidt, waar het gebed vandaan komt, of het gebed traditioneel of situationeel is, welke lichaamshouding de bidder aanneemt en wat die lichaamshouding symboliseert.<sup>96</sup> Hierbij gaat het dus om de inhoud, vorm en context van ritueel.<sup>97</sup> Dit laat dus zien dat het belangrijk is ritueel zowel vanuit een functioneel als een substantieel perspectief te analyseren.

### 2.1.3 Effect

Naast intentie en functie is effect onderdeel van ‘rituele werking’.<sup>98</sup> De hierboven uiteengezette functies van ritueel (paragraaf 2.1.2) zijn nauw verbonden met het effect van ritueel doordat effecten de resultaten van rituele handelingen zijn en daarmee van de functies van rituelen.<sup>99</sup> De uitkomst van bijvoorbeeld het betekenisgevingsproces (functie) is betekenis.<sup>100</sup> Andere effecten van rituelen kunnen zijn dat rituelen invloed hebben op mensen

<sup>90</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 143-144; Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26-27; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 66-71.

<sup>91</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 143-144; Leach, *Culture and Communication*; Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967), 20-21, 24; Bloch, “Bloch on Bloch on ‘Religion’,” 4-11; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 41; 44; 70.

<sup>92</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 34-35.

<sup>93</sup> Ibid., 36; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 47.

<sup>94</sup> Weegen, Kim van der, et al., “Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting,” 1; Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 138; Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 64; 69.

<sup>95</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 34.

<sup>96</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 35.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy”,” 17.

<sup>99</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 5; Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy”,” 16-17; Nicolette Martha Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” *Jaarboek Voor Liturgie-Onderzoek* (27) (2011): 34.

<sup>100</sup> Weegen, Kim van der, et al., “Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting,” 1.

zelf, hun ervaringen en op de externe wereld.<sup>101</sup> Zo wijst de effectiviteit van rituelen op de manier waarop rituelen iets in beweging zetten en gericht zijn op bepaalde doelen en functies, zoals het wegnemen van angst of onzekerheid en het vinden van betekenis.<sup>102</sup>

Om ‘rituele werking’ te onderzoeken, moet volgens Johannes Quack en Paul Töbelmann de volgende vraag over een ritueel beantwoord worden: ‘wat of wie heeft effect op wat of wie en volgens wie?’.<sup>103</sup> Voor rituele werking moet er eerst iets of iemand zijn die een belangrijke verandering teweegbrengt, vervolgens iets of iemand waar het ritueel effect op heeft en ten slotte een interpreterende observator die de werking toeschrijft aan het ritueel.<sup>104</sup> Dit laat de belangrijke rol van effect in ‘rituele werking’ zien.

Bij het uitvoeren van rituelen kunnen mensen een bedoeld effect hebben, wat nauw verbonden is met ‘intentie’ (paragraaf 2.1.1). Zo zijn effecten verbonden aan een idee over wat een ritueel zou moeten doen.<sup>105</sup> Zoals Emily Ahern laat zien, is er vaak een verschil tussen het verwachte effect en het daadwerkelijke effect van het ritueel.<sup>106</sup> Een ritueel kan ook onverwachte effecten hebben.<sup>107</sup> Zo kunnen rituelen volgens auteurs bedoeld zijn om ziekten te genezen, maar beïnvloeden die rituelen in werkelijkheid de ervaring van mensen met ziekte.<sup>108</sup> Ook laat literatuur zien dat genezingsrituelen er niet altijd voor zorgen dat symptomen van mensen verdwijnen, maar deze rituelen kunnen wel andere dingen teweegbrengen, zoals het genezen van iemands ziel of het herstellen van sociale relaties.<sup>109</sup> Daarnaast kunnen mensen rituelen uitvoeren zonder gericht te zijn op een bepaald effect.<sup>110</sup>

Bij effecten wordt vaak causaliteit verondersteld.<sup>111</sup> Hoewel rituele handelingen effecten hebben, beweren auteurs dat er geen causaal verband bestaat tussen rituele handelingen zelf en de uitkomsten ervan.<sup>112</sup> Zo stellen Legare en Souza dat rituelen bedoeld kunnen zijn om een bepaald effect te hebben, maar geen effect hebben op basis van een duidelijk causaal verband. In de afwezigheid van dergelijke causale informatie schatten mensen volgens de auteurs de werking van rituele handelingen in op basis van ‘intuïtieve

---

<sup>101</sup> Emily M. Ahern, “The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts,” *Man* 14(1) (1979): 4-6, <https://doi.org/10.2307/2801637>.

<sup>102</sup> Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 34.

<sup>103</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 17.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid.; Ahern, “The Problem of Efficacy,” 6.

<sup>106</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 23; Ahern, “The Problem of Efficacy,” 1-2; 6.

<sup>107</sup> Flierman, “Rituele Sensitiviteit in Detentie,” 285.

<sup>108</sup> Ahern, “The Problem of Efficacy,” 6.

<sup>109</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 13.

<sup>110</sup> Ahern, “The Problem of Efficacy,” 9; Humphrey en Laidlaw, “Meaning to Mean It,” 212.

<sup>111</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy,”” 17.

<sup>112</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1.

causale principes' (paragraaf 2.1.1).<sup>113</sup> Als onderdeel van intuïtieve causale principes kunnen stappen en volgordes in rituelen mensen de indruk geven dat handelingen een effect veroorzaken. Ook iemand handelingen zien uitvoeren, kan de indruk geven dat handelingen een bedoelde uitkomst hebben, ook al is niet duidelijk hoe dat kan.<sup>114</sup> Deze intuïtieve causale principes beïnvloeden dus hoe mensen denken over de werking van rituelen.<sup>115</sup> Desondanks is er volgens Legare en Souza geen duidelijk causaal verband tussen rituele handelingen die mensen uitvoeren en de uitkomsten ervan.

De discussie rondom het effect van ritueel raakt aan de vraag of ritueel nuttig of nutteloos is. In de literatuur wordt ritueel enerzijds gezien als nutteloos, doordat het geen functie of doel heeft.<sup>116</sup> De 'moderne' theorie die William Sturman Sax aanhaalt, bevat deze visie.<sup>117</sup> In deze theorie wordt ritueel begrepen en geïnterpreteerd in termen van onderliggende ideeën, emoties, structuren, of relaties die het symboliseert. Dit perspectief is niet gericht op de functie en het resultaat van rituelen.<sup>118</sup> Zoals echter is gebleken, kunnen mensen rituelen uitvoeren met bepaalde intenties (paragraaf 2.1.1) en hebben rituelen weldegelijk functies (paragraaf 2.1.2). Anderzijds zien onderzoekers rituelen als nuttig, doordat ze een doel en functie hebben.<sup>119</sup> Rituelen hebben volgens hen effect, doordat ze tot een transformatie, genezing, vereniging of heiliging kunnen leiden.<sup>120</sup>

Uit bovenstaande is gebleken dat rituelen effecten hebben, maar dat het moeilijk is te zeggen of deze effecten causaal zijn.<sup>121</sup> Uitvoerders, observanten en onderzoekers kunnen een effect causaal linken aan een ritueel. Het gevaar van nadenken over de causaliteit van effecten is volgens Quack en Töbelmann dat er een waardeoordeel achter schuil kan gaan. Zo kunnen uitvoerders van een ritueel een bepaald effect van een ritueel willen en ervaren, maar kunnen buitenstaanders vinden dat het ritueel niet dat effect heeft.<sup>122</sup> Dit kan leiden tot een oordeel over het 'waar/niet waar' van rituele effecten. Dit oordeel is echter niet van belang in het bestuderen van 'rituele werking'.<sup>123</sup> In rituele werking gaat het om wat rituelen voor de uitvoerders teweegbrengen. De authenticiteit van rituele handelingen geldt daardoor niet alleen voor intentie (paragraaf 2.1.1), maar ook voor effect: een effect is 'echt' wanneer het

---

<sup>113</sup> Ibid., 1-3; 11.

<sup>114</sup> Ibid., 2-3.

<sup>115</sup> Ibid., 10.

<sup>116</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 44.

<sup>117</sup> Sax, "Ritual and the Problem of Efficacy," 5-6.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 44; 46.

<sup>120</sup> Humphrey en Laidlaw, "Introduction," 1; Sax, "Ritual and the Problem of Efficacy," 7.

<sup>121</sup> Legare en Souza, "Evaluating Ritual Efficacy," 1-3; 8; 10-11.

<sup>122</sup> Quack en Töbelmann, "Questioning "Ritual Efficacy"," 16-17.

<sup>123</sup> Ibid., 17; Ahern, "The Problem of Efficacy," 6.

voor de persoon zelf ‘echt’ is. De enige waarheden die relevant zijn voor rituele werking zijn de waarheden van de uitvoerders van rituelen.<sup>124</sup>

## 2.2 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Rituelen

Nu ‘rituele werking’ is verhelderd – rituele werking bestaat uit intentie, functie en effect van rituele handelingen, zoals uitvoerders van rituelen ze ervaren – wordt nagegaan hoe rituele werking een rol speelt in de context van ongebonden geestelijke verzorging. Hiervoor wordt eerst uitgelegd wat ongebonden geestelijke verzorging inhoudt. Daarna wordt de rituele competentie van geestelijk verzorgers besproken en wordt nagegaan hoe zij kunnen omgaan met rituelen in de begeleiding van patiënten.

### 2.2.1 Ongebonden Geestelijke Verzorging

Ongebonden geestelijke verzorging, ook wel algemene geestelijke verzorging genoemd, omvat geestelijk verzorgers die zonder levensbeschouwelijke zending werken.<sup>125</sup> Ongebonden geestelijk verzorgers vertegenwoordigen geen specifieke denominatie en hebben geen bevoegdheid via zending vanuit een levensbeschouwelijke instantie of denominatie.<sup>126</sup> In plaats daarvan zijn zij bevoegd door een machtiging van de RING-GV, de ‘Raad van Institutioneel Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers’.<sup>127</sup>

Zoals auteurs laten zien, betekent dit echter niet dat ongebonden geestelijke verzorging levensbeschouwelijk ‘neutraal’ is.<sup>128</sup> In hun werk representeren ongebonden geestelijk verzorgers namelijk ‘levensbeschouwelijke thema’s’.<sup>129</sup> Bovendien hebben veel ongebonden geestelijk verzorgers een authentieke en geleefde spiritualiteit doordat ze waarde hechten aan hun religieuze achtergrond of spiritualiteit, geïnspireerd zijn door een religieuze traditie of verbonden zijn aan een religieuze gemeenschap.<sup>130</sup> Vanuit hun machtiging moeten zij hun levensbeschouwelijke bronnen herkennen en kunnen inzetten in de begeleiding van

<sup>124</sup> Strathern en Stewart, “Ritual Studies,” 6.

<sup>125</sup> Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 29; RING-GV, “Stichting RING-GV.”; Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 17.

<sup>126</sup> Kunneman, “Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering,” 375; Nelleke ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” *Health and Social Care Chaplaincy* 9(1) (2021): 69, <https://doi.org/10.1558/hsc.40706>.

<sup>127</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 13; Kunneman, “Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering,” 381; Hetty Zock, “Chaplaincy in the Netherlands: The Search for a Professional and a Religious Identity,” *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 36(2): 15, <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>.

<sup>128</sup> Hetty Zock, *Niet van deze Wereld? Geestelijke Verzorging en Zingeving vanuit Godsdienstpsychologisch Perspectief* (Tilburg: KSGV, 2007), 14; Stefan Gärtner, “Vive la Différence? Geestelijke Verzorging in een Multicultureel Zorgstelsel,” *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 17(73) (2014): 49.

<sup>129</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 17; Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 72.

<sup>130</sup> Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 12; 72; Zock, *Niet van deze Wereld?*, 13; Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 32.

patiënten.<sup>131</sup> Dit laat zien dat de eigen levensbeschouwelijke achtergrond van ongebonden geestelijk verzorgers belangrijk is en zij deze ook in kunnen zetten in het bieden van geestelijke verzorging.<sup>132</sup>

### 2.2.2 Rituele Competentie

Uit de literatuur blijkt dat rituelen belangrijk zijn binnen de geestelijke verzorging.<sup>133</sup> Met rituelen kunnen geestelijk verzorgers patiënten bijstaan, zich richten op de ‘bronnen, kracht en perspectief’ van patiënten, begeleiding bieden en coping ondersteunen.<sup>134</sup>

Ondanks deze rol van rituelen wordt de competentie om met rituelen te werken niet apart genoemd de ‘Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015’. In het boek *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers* gaan verschillende auteurs in op de rituele competentie van geestelijk verzorgers. Volgens de auteurs is rituele competentie onderdeel van de hermeneutische en spirituele competentie van geestelijk verzorgers.<sup>135</sup> De hermeneutische competentie houdt in dat geestelijk verzorgers gevoelig zijn voor levensverhalen, zingevingsvragen en levensbeschouwelijke bronnen, overtuigingen, gewoonten en deze kunnen verstaan en verhelderen met betrekking tot de context.<sup>136</sup> De spirituele competentie betekent dat zij patiënten kunnen ondersteunen bij het ‘aanboren en vernieuwen van spirituele en levensbeschouwelijke bronnen’.<sup>137</sup> Om patiënten hierin te begeleiden, moeten geestelijk verzorgers een authentieke en geleefde spiritualiteit hebben, hierop kunnen reflecteren en deze kunnen benoemen en communiceren.<sup>138</sup> Om vanuit ‘echtheid’ te handelen, moeten geestelijk verzorgers hun eigen spiritualiteit kunnen integreren

<sup>131</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 17; Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 72.

<sup>132</sup> Zock, *Niet van deze Wereld?*, 14; Anke I. Liefbroer, R. Ruard Ganzevoort en Erik Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society: What Is the Best Mode of Integrating Spiritual Care into Healthcare?,” *Mental Health, Religion & Culture* 22(3) (2019): 248-249, <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1590806>.

<sup>133</sup> Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, “Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 9-10; Sjaak Körver, “Het Ritueel als de Ziel van Geestelijke Verzorging in de Psychiatrie,” in *Handboek Psychiatrie, Religie en Spiritualiteit* (Utrecht: De Tijdstream, 2012), 482; Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 7; 11-12.

<sup>134</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 7; 11-12.

<sup>135</sup> Körver, Olsman en Rosie, “Met Lichaam en Geest,” 10; Frans Broekhoff en Sjaak Körver, “Verbindingsofficier: Ziekenzegen op de Intensive Care,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 66.

<sup>136</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 13; Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 69; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 44.

<sup>137</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 14.

<sup>138</sup> Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 72.

in hun werk.<sup>139</sup> Geestelijk verzorgers kunnen uiting geven aan deze competenties door rituelen in te zetten.<sup>140</sup>

In relatie tot deze competenties betekent de rituelen competentie dat geestelijk verzorgers een ritueel kunnen uitvoeren dat aansluit op degene voor wie het ritueel bedoeld is. Hiervoor moeten zij de situatie kunnen verbinden met levensbeschouwelijke tradities, levensverhalen en wensen en dit alles vertalen naar een ritueel.<sup>141</sup> Om dit te doen, moet de geestelijk verzorger zich niet alleen in kunnen leven in patiënten, maar ook kennis hebben van rituelen, hun eigen traditie en andere levensbeschouwelijke tradities en hiermee vertrouwd zijn.<sup>142</sup>

Met betrekking tot ‘rituele werking’ stelt Menken-Bekius dat rituelen effect hebben binnen het pastoraat als patiënten ze als passend ervaren, ze aansluiten bij waar de patiënt is en ze overeenkomen met het doel en de intentie van het pastoraat.<sup>143</sup> Deze uitspraak gaat specifiek over het pastoraat. Ook de beschrijving van rituele competentie hierboven gaat niet direct over ongebonden geestelijke verzorging. Toch gelden deze beschrijving van rituele werking en de beschreven rituele competentie ook voor ongebonden geestelijke verzorging. Ongebonden geestelijk verzorgers moeten namelijk ook aansluiten op de bronnen, kracht, perspectief en levensbeschouwelijke achtergrond van patiënten en op het doel van geestelijke verzorging, namelijk het bijdragen aan welbevinden van patiënten door aandacht te geven aan zingeving en levensbeschouwing. In de ongebonden geestelijke verzorging werken rituelen dus door aan te sluiten op krachtbronnen, zingeving en levensbeschouwing van patiënten (intentie en functie), zodat welbevinden en het zoeken naar zin en betekenis bevorderd worden (effect).<sup>144</sup>

<sup>139</sup> Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 46.

<sup>140</sup> Ton Bersee, “Een Ritueel van Celreiniging na een Suicide,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 27; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34-35; Broekhoff en Körver, “Verbindingsofficier,” 71; Stefan Gärtner, “Afscheidsrituelen op Afstand: Lessen uit een Pandemie voor de Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 230.

<sup>141</sup> Bersee, “Een Ritueel van Celreiniging na een Suicide,” 27; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34-35; Broekhoff en Körver, “Verbindingsofficier,” 71; Gärtner, “Afscheidsrituelen op Afstand,” 230.

<sup>142</sup> Sujin Rosie, “Inventarisatie van Onderwijs in Ritueel Handelen: Het Landschap in Zicht,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 159; Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 263; Broekhoff en Körver, “Verbindingsofficier,” 71; Rosie, “Inventarisatie van Onderwijs in Ritueel Handelen,” 159; Gärtner, “Afscheidsrituelen op Afstand,” 230; Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 267; Erik Locht en Pieter Vos, “De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers bij de Krijgsmacht,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 291.

<sup>143</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 62.

<sup>144</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 7; 10.

### 2.2.2.1 Religieuze Diversiteit

Ongebonden geestelijk verzorgers bieden, net als gebonden geestelijk verzorgers, zorg aan patiënten met diverse levensbeschouwingen, praktijken en behoeftes. Deze verschillen vaak van hun eigen.<sup>145</sup> Volgens de literatuur moeten geestelijk verzorgers zorg bieden aan alle patiënten, ongeacht de levensbeschouwelijke achtergrond van hunzelf of van hun patiënten.<sup>146</sup>

Deze religieuze diversiteit kan een uitdaging zijn bij het uitvoeren van rituelen.<sup>147</sup> Deze uitdaging heeft allereerst te maken met de voorkeur van patiënten. Patiënten kunnen wensen dat rituelen uitgevoerd worden door geestelijk verzorgers met een overeenkomstige levensbeschouwing, omdat zij het beste in de behoefte van de patiënten kunnen voorzien en dit vertrouwen, troost en sociale steun kan geven.<sup>148</sup> Ook heeft deze uitdaging te maken met het uitvoeren van gebonden rituelen. Door de religieuze identiteit van ongebonden geestelijk verzorgers bestaat er binnen de geestelijke verzorging twijfel of zij rituelen kunnen uitvoeren die gebonden zijn aan een bepaalde traditie.<sup>149</sup>

Deze uitdaging kan gelden voor protestants-christelijke gebeden, maar literatuur verbindt deze uitdaging vooral aan islamitische rituelen doordat deze rituelen volgens auteurs ‘nog duidelijk religieus ingekaderd’ zijn.<sup>150</sup> De vraag is echter of dit op deze manier gezegd kan worden. Hoewel literatuur religieuze geloofsopvattingen en rituelen beschrijft die een basis hebben in de leer van de islam en die moslims gemeenschappelijk kunnen hebben, zoals het vijf keer per dag bidden (*salāt*), is islam niet homogeen maar cultureel en religieus

<sup>145</sup> Zock, *Niet van deze Wereld?*, 13; Anke I. Liefbroer en Joantine Berghuijs, “Spiritual Care for Everyone? An Analysis of Personal and Organizational Differences in Perceptions of Religious Diversity among Spiritual Caregivers,” *Journal of Health Care Chaplaincy* 25(3): 110, <https://doi.org/10.1080/08854726.2018.1556549>; Kunneman, “Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering,” 375; Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 69; Anke I. Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review,” *Journal of Religion and Health* 56(5) (2017): 1777, <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0369-1>; Sjaak Körver, “Ritual as a House with Many Mansions: Inspirations from Cultural Anthropology for Interreligious Cooperation,” *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 32 (2016), 107, <https://ugp.rug.nl/jvlo/article/view/27209>; Marianne Moyaert, “Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries,” in *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries: Explorations of Interrituality*, ed. Marianne Moyaert (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 2-3, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-05701-5>.

<sup>146</sup> Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1777.

Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 248-249; Ten Napel-Roos et al., “Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality,” 69; Erik Olsman en Sjaak Körver, “De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers: Verbeelding, Levensbeschouwelijke Diversiteit en Profetische Rol,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 316.

<sup>147</sup> Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 245.

<sup>148</sup> Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788.

<sup>149</sup> Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 29.

<sup>150</sup> Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 94; 99-100.

divers.<sup>151</sup> Moslims kunnen op verschillende manieren hun geloof beleven en kunnen verschillende houdingen hebben tegenover de islam, die zij op verschillende manieren kunnen uiten.<sup>152</sup> Hierdoor krijgen islamitische rituelen verschillende vormen. Hierom is het belangrijk dat geestelijk verzorgers moslims niet in een bepaalde categorie zien op basis van eigen ervaring en kennis en er niet van uitgaan dat zij weten wat ‘alle moslims’ geloven en doen.<sup>153</sup> Daarnaast impliceert bovenstaande uitspraak dat andere rituelen minder of niet religieus ingekaderd zijn. Toch zijn protestants-christelijke rituelen ook religieus ingekaderd doordat ze uitgevoerd worden binnen de christelijke traditie en bijvoorbeeld gericht zijn op God.<sup>154</sup> Net als bij islamitische rituelen kunnen christelijke rituelen verschillende invulling krijgen door de diversiteit binnen het christendom.<sup>155</sup>

Verder kan met betrekking tot rituelen de eigen levensbeschouwing, denominatie en opvoeding van geestelijk verzorgers beïnvloeden in hoeverre zij gevoelig en ontvankelijk zijn voor het uitvoeren van rituelen tijdens begeleidingscontacten, welke rituelen zij passend vinden en hoe zij rituelen vormgeven.<sup>156</sup> Een ongebonden geestelijk verzorger met een christelijke achtergrond kan bijvoorbeeld ontvankelijk zijn voor het uitvoeren van gebonden rituelen vanuit een christelijke traditie en kan invulling geven aan rituelen op basis van zijn of haar christelijke achtergrond. Hierbij speelt het verschil in christelijke denominaties een rol, doordat mensen vanuit verschillende denominaties verschillend met rituelen omgaan.

Ook zijn er ongebonden geestelijk verzorgers die rituelen willen begeleiden die niet bij

---

<sup>151</sup> Wahiba Abu-Ras en Lance Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims’ Experiences?,” *Journal of Religion and Health* 50(1) (2011): 48; 58, <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9357-4>; Saba Mahmood, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual - Disciplines of ‘Salāt’,” in *The Anthropology of Islam Reader* (New York: Routledge, 2012), 124; Heiko Henkel, “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt - Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual,” in *The Anthropology of Islam Reader* (New York: Routledge, 2012), 146-147; Che Rabiaah Mohamed et al., “Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer): A Qualitative Study,” *Collegian* 22 (3) (2015): 243-244, <https://doi.org/10.1016/j.colegn.2014.01.001>; Kurt W. Schmidt en Gisela Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for all Religions,” *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 4(3): 249, <https://doi.org/10.1093/chbi.4.3.239.6898>.

<sup>152</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 249.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 245; 249.

<sup>154</sup> P.E. Jongsma-Tielemans, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding: Een Godsdienstpsychologische Studie* (Kampen: Kok, 1996), 209; Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 250.

<sup>155</sup> David Chidester, *Christianity, a Global History* (London: Penguin Books, 2011), ix-689; Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 249.

<sup>156</sup> Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 221-222; Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 255; Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 95; 100; Karin Seijdel, “Rituele Competentie bij Geestelijke Verzorging Thuis,” in *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie (Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021), 310.



hun eigen levensbeschouwing horen.<sup>157</sup> Dit kan volgens auteurs door rituelen te benaderen als handelingen die verschillen in levensbeschouwing en religie overstijgen. Rituelen kunnen ontmoeting en dialoog stimuleren tussen mensen met verschillende religieuze achtergronden.<sup>158</sup> Dit noemt Marianne Moyaert ‘interrituality’, oftewel ‘interritualiteit’.<sup>159</sup>

Met betrekking tot religieuze diversiteit is het belangrijk dat geestelijk verzorgers zich bewust zijn van hun eigen levensbeschouwing en de invloed hiervan op de begeleiding van patiënten.<sup>160</sup> Daarnaast betekent de religieuze diversiteit dat geestelijk verzorgers moeten afstemmen op de religieuze achtergrond, behoeften, praktijken en taal van hun patiënten en dat zij op basis daarvan hun handelen en woorden zorgvuldig moeten kiezen.<sup>161</sup>

### **2.3 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Gebedsrituelen**

Nu rituele werking en de rol van rituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging is onderzocht, wordt in de komende paragrafen ingegaan op de specifieke rituelen die centraal staan in dit onderzoek, namelijk gebedsrituelen. Eerst worden algemene kenmerken van gebedsrituelen beschreven die auteurs onderscheiden. Daarna worden kenmerken van specifieke gebedsrituelen, namelijk protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen, besproken. Ten slotte wordt onderzocht hoe ongebonden geestelijk verzorgers in hun werk omgaan met dergelijke gebedsrituelen. De beschrijving van gebedsrituelen die in deze paragrafen naar voren komt, kan verschillen van hoe deze rituelen tot uiting komen in de praktijk en hoe uitvoerders van gebeden zelf deze rituelen zien.<sup>162</sup> Toch biedt deze beschrijving een kader waarin de gebedsrituelen onderzocht kunnen worden.

#### *2.3.1 Gebedsrituelen*

Gebedsrituelen kunnen beschreven worden door ze naast de algemene definitie van rituelen te leggen (paragraaf 2.1):

---

<sup>157</sup> Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 92; 99-100; Liefbroer en Berghuijs, “Spiritual Care for Everyone?,” 119.

<sup>158</sup> Körver, “Ritual as a House with Many Mansions,” 107; 111; Moyaert, “Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries,” 2-3; 5-6.

<sup>159</sup> Moyaert, “Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries,” 6.

<sup>160</sup> Seijdell, “Rituele Competentie bij Geestelijke Verzorging Thuis,” 310; Zock, *Niet van deze Wereld?*, 13-14.

<sup>161</sup> Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 31-32; Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 92; 99-100; Liefbroer en Berghuijs, “Spiritual Care for Everyone?,” 119.

<sup>162</sup> McGuire, “Everyday Religion as Lived,” 1; 10; McGuire, “Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice,” 153; James Murphy, “Beyond “Religion” and “Spirituality”: Extending a “Meaning Systems” Approach to Explore Lived Religion,” *Archive for the Psychology of Religion* 39 (1) (2017): 2, <https://doi.org/10.1163/15736121-12341335>.

‘Ritueel is een handeling die mensen verbindt met het transcendente en die hun ruimte biedt te zoeken naar betekenis.<sup>163</sup> In ritueel ontdekken of bevestigen mensen hoe zij zich verhouden tot zichzelf, anderen en de wereld, en hoe zij dat idealiter zouden doen.<sup>164</sup> Zo hebben rituele handelingen een bepaald effect’.<sup>165</sup>

De literatuur maakt allereerst duidelijk dat in gebedsrituelen mensen in verbinding staan met het transcendente.<sup>166</sup> Dit gebeurt ten eerste doordat gebed het gevoel van nabijheid met het transcendente aanwakkert door een mentaal beeld en ervaring van de aanwezigheid van het goddelijke te creëren.<sup>167</sup> Hierbij verbeelden mensen het goddelijke als een echt en betekenisvol persoon.<sup>168</sup> Binnen de christelijke context beschrijven auteurs deze verbinding met het transcendente als een persoonlijke relatie met God.<sup>169</sup> In dit kader veronderstelt gebed geloof in degene aan wie het gebed gericht is.<sup>170</sup> Ook kan gebed gezien worden als communicatie, interactie en dialoog met het goddelijke.<sup>171</sup> Hierin verwachten mensen

<sup>163</sup> Honko, “Theories Concerning the Ritual Process,” 373; Wilson, “The Wedding Cakes,” 62; Beurmanjer, “Lichamelijk Voorgaan,” 233.

<sup>164</sup> Small, *Musicking*, 1-230.

<sup>165</sup> Brandon, “Religious Ritual,” 99; d’Aquili, Laughlin en McManus, *The Spectrum of Ritual*, 29; Barrett, “Why Would Anyone Believe in God?.”; Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 184.

<sup>166</sup> Doordat de literatuur veelal een joods-christelijke invalshoek heeft, duiden auteurs veelal indirect op de christelijke God maar doen dit vaak niet expliciet. Hierdoor kan met het transcendente zowel God als Allah bedoeld worden. Om de beschrijving van gebedsrituelen aan te laten sluiten op zowel christelijke als islamitische gebedsrituelen, worden hierna de termen ‘transcendente’, ‘goddelijke’ of ‘goddelijkheid’ gebruikt; Giuseppe Giordan, “Introduction: You Never Know. Prayer as Enchantment,” in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 1, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>; Carlo Genova, “Prayer as Practice: An Interpretative Proposal,” in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 11, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.

<sup>167</sup> Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 137; Hanneke Schaap-Jonker en Jozef M. T. Corveleyn, “Mentalizing and Religion: A Promising Combination for Psychology of Religion, Illustrated by the Case of Prayer,” *Archive for the Psychology of Religion* 36 (3) (2014): 310, <https://doi.org/10.1163/15736121-12341292>; Karen L. Kuchan, “Prayer as Therapeutic Process Toward Aliveness Within a Spiritual Direction Relationship,” *Journal of Religion and Health* 47(2): 263, <https://doi.org/10.1007/s10943-008-9166-1>.

<sup>168</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, “Mentalizing and Religion,” 311-312.

<sup>169</sup> Giordan, “Introduction,” 5; Michael C. Mason, “For Youth, Prayer is Relationship,” in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 25; 29, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.

<sup>170</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 132; Genova, “Prayer as Practice,” 11.

<sup>171</sup> Josephine DiJoseph en Roberta Cavendish, “Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care,” *Holistic Nursing Practice* 19 (4) (2005): 147–148; Schaap-Jonker en Corveleyn, “Mentalizing and Religion,” 310; Giordan, “Introduction,” 5; Genova, “Prayer as Practice,” 11; 13-14; Yannick Fer, “Pentecostal Prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work,” in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 49, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>; Martin Stringer, “Transcendence and Immanence in Public and Private Prayer,” in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 68-69, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.

wederkerigheid.<sup>172</sup> Ten eerste kunnen mensen verwachten dat hun gebeden gelijk verhoord worden en dat zij precies krijgen waarvoor zij bidden. Ten tweede kunnen zij verwachten dat gebeden verhoord worden op het passende moment. Ook kunnen hun gebeden anders verhoord worden dan zij verwachten of hopen. Hierin speelt vertrouwen in het goddelijke een rol en anticiperen en reflecteren mensen op de intenties van het goddelijke en op hun eigen gedrag.<sup>173</sup> Daarnaast kunnen gebeden verzoek, voorbede, schuldbelijdenis, contact met het goddelijke, dankzegging, meditatie, ceremonie of communicatie bevatten.<sup>174</sup>

Daarnaast laten auteurs zien dat gebeden mensen ruimte bieden te zoeken naar betekenis tijdens situaties.<sup>175</sup> Gebedsrituelen helpen mensen de realiteit en ervaringen te construeren en te interpreteren en alledaagse handelingen betekenis te geven.<sup>176</sup> Zo gaan gebeden veelal samen met bepaalde gebeurtenissen en dagelijkse routines.<sup>177</sup> In de literatuur blijkt de betekenis van gebeden uit verschillende aspecten. Als woordelijke rituelen bevatten gebedsrituelen woorden die betekenis hebben.<sup>178</sup> Het is belangrijk deze betekenis te begrijpen bij het uitspreken en reciteren van gebeden, anders verliezen gebeden inhoud en betekenis.<sup>179</sup> Ook symbolische handelingen en lichaamshoudingen drukken betekenis uit. Zo kunnen bij het bidden kaarsen aangestoken worden of kunnen voorwerpen zoals foto's een rol spelen. Lichaamshoudingen, zoals handen vouwen of vasthouden, knielen of gestrekt op de vloer liggen, hebben vaak bepaalde betekenissen en hebben betrekking tot het heilige.<sup>180</sup> Ook hebben gebedsrituelen betekenis in relatie tot traditie. Gebeden kunnen spontaan uitgevoerd worden door de woorden en gebaren vrij te kiezen, maar kunnen ook uitgevoerd worden door traditionele teksten of handelingen te hanteren die mensen binnen een religieuze gemeenschap herkennen.<sup>181</sup>

Gebedsrituelen laten volgens auteurs mensen ook zien hoe zij zich verhouden tot zichzelf, anderen en de wereld.<sup>182</sup> In relatie tot de mens zelf kan gebed coping met negatieve

<sup>172</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, "Mentalizing and Religion," 312; R. J. de Vries, "Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel," *Theologia Reformata* 58(1) (2015): 17, <https://ugp.rug.nl/TR/article/view/29907>.

<sup>173</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, "Mentalizing and Religion," 311-312; 315.

<sup>174</sup> DiJoseph en Cavendish, "Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care," 148; Genova, "Prayer as Practice," 13.

<sup>175</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, "Mentalizing and Religion," 310; 312; Giordan, "Introduction," 3-5.

<sup>176</sup> Genova, "Prayer as Practice," 13-14.

<sup>177</sup> DiJoseph en Cavendish, "Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care," 148; Mathijssen, "De Rituele Driehoek," 139; Beurmanjer, "Lichamelijk Voorgaan," 233.

<sup>178</sup> S. J. Tambiah, "The Magical Power of Words," *Man* 3(2): 175-178, <https://doi.org/10.2307/2798500>; Humphrey & Laidlaw, "Introduction," 2.

<sup>179</sup> Genova, "Prayer as Practice," 14.

<sup>180</sup> DiJoseph en Cavendish, "Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care," 148; Mathijssen, "De Rituele Driehoek," 139; Beurmanjer, "Lichamelijk Voorgaan," 233.

<sup>181</sup> Mason, "For Youth, Prayer is Relationship," 25.

<sup>182</sup> Genova, "Prayer as Practice," 13.

emoties en moeilijkheden stimuleren door gevoelens en gedachten uit te drukken.<sup>183</sup> In dit kader kan gebed positieve overtuigingen en emoties en een optimistische kijk op de realiteit stimuleren, angst en onzekerheid verminderen en emoties stabiliseren.<sup>184</sup> Zo kan gebed het welzijn van mensen vergroten en helpen de realiteit aan te passen en acceptabeler te maken.<sup>185</sup> Dit kan door in gebed gericht te zijn op goddelijke hulp en leiding.<sup>186</sup> Door in gebed de kracht van het transcendente aan te spreken, kunnen mensen kracht krijgen.<sup>187</sup> Ook laat gebed zien hoe mensen zich verhouden tot anderen, doordat gebeden niet slechts individueel uitgevoerd kunnen worden, maar ook samen.<sup>188</sup> Met betrekking tot de wereld kan gebed bedoeld zijn iets werelds te veranderen door er een heilige eigenschap aan te geven.<sup>189</sup>

Ten slotte hebben gebeden volgens de literatuur een bepaald effect. Wat gezegd wordt in gebeden kan laten zien wat het bedoelde effect ervan is.<sup>190</sup> Gebeden kunnen bijvoorbeeld uitgevoerd worden in de hoop een zegen te ontvangen.<sup>191</sup> Ook kan gebed verbetering brengen bij pijn, depressie of angst.<sup>192</sup> Dit alles laat zien dat er in gebed een uitkomst verwacht wordt en dat gebed een uitkomst kan hebben.<sup>193</sup>

### 2.3.1.1 *Protestants-christelijk Gebedsritueel*

Een protestants-christelijk gebedsritueel kan op basis van de literatuur allereerst gezien worden als communicatiemiddel met God en Jezus en als een ‘gesprek’ met een persoonlijke God.<sup>194</sup> In gebed worden woorden in al dan niet geordende vormen uitgesproken en spelen

---

<sup>183</sup> Ibid., 11.

<sup>184</sup> Giordan, “Introduction,” 3.

<sup>185</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, “Mentalizing and Religion,” 310; 312; Giordan, “Introduction,” 3; Genova, “Prayer as Practice,” 13-14.

<sup>186</sup> Genova, “Prayer as Practice,” 13-14.

<sup>187</sup> Giordan, “Introduction,” 3-4.

<sup>188</sup> Mason, “For Youth, Prayer is Relationship,” 25-26.

<sup>189</sup> Genova, “Prayer as Practice,” 11; 13-14.

<sup>190</sup> Humphrey en Laidlaw, “The Disconnection of Purpose and Form,” 175; Genova, “Prayer as Practice,” 11.

<sup>191</sup> DiJoseph en Cavendish, “Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care,” 148; Marta Illueca en Benjamin R. Doolittle, “The Use of Prayer in the Management of Pain: A Systematic Review,” *Journal of religion and health* 59 (2) (2020): 681, <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00967-8>; Peter A. Boelens, Roy R. Reeves, William H. Replogle en Harold G. Koenig, “A Randomized Trial of the Effect of Prayer on Depression and Anxiety,” *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 39(4) (2009): 377–392, <https://doi.org/10.2190/PM.39.4.c>.

<sup>192</sup> Marta Illueca en Benjamin R. Doolittle, “The Use of Prayer in the Management of Pain: A Systematic Review,” *Journal of religion and health* 59 (2) (2020): 681, <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00967-8>; Peter A. Boelens, Roy R. Reeves, William H. Replogle en Harold G. Koenig, “A Randomized Trial of the Effect of Prayer on Depression and Anxiety,” *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 39(4) (2009): 377–392, <https://doi.org/10.2190/PM.39.4.c>.

<sup>193</sup> Genova, “Prayer as Practice,” 11.

<sup>194</sup> Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 209; Nava R. Stilton et al., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths,” *Pastoral Psychology* 62(1): 45, <https://doi.org/10.1007/s11089-012-0481-9>; Marcel Sarot, “In Gebed Verbonden,” in *Spirituele Oecumene: Over de Vele Vormen van de Gezamenlijke en Persoonlijk Omgang met God* (Summum Academic Publications, 2019), 5.

verwachtingen naar God en een relatie met God een rol.<sup>195</sup> Door het ‘gesprek’-karakter kunnen mensen tijdens gebed ‘danken, vragen, schuld belijden, gevoelens uiten, loven en prijzen, maar ook protesteren’.<sup>196</sup> Waar in gebeden de nadruk op ligt, kan per denominatie verschillen.<sup>197</sup> Daarnaast spelen gebedshoudingen en gebaren zoals handen vouwen, ogen dichtdoen of knielen een belangrijke rol in het protestants-christelijk gebed.<sup>198</sup>

Binnen het protestants-christendom is het niet verplicht dagelijkse gebeden uit te voeren. Mensen kunnen uit gewoonte gebeden uitvoeren en het uitvoeren van gebeden kan een verplichtend karakter hebben.<sup>199</sup> Binnen de christelijke context zijn principes van gebeden veelal gedefinieerd in teksten die officieel erkend zijn door kerken.<sup>200</sup> Een voorbeeld van een zo’n protestant-christelijk gebed is het ‘Onze Vader’.<sup>201</sup> Binnen het protestants-christendom vinden mensen het belangrijk eigen woorden te gebruiken in gebed, volle aandacht te hebben bij het uitspreken van gebed en hier tijd voor te nemen.<sup>202</sup> Mensen kunnen op bepaalde tijden en momenten van de dag bidden zoals in de ochtend en de avond of voor de maaltijd.<sup>203</sup> Daarnaast kunnen protestants-christelijke gebeden individueel, voor een ander of met een ander uitgevoerd worden.<sup>204</sup>

### 2.3.1.2 Islamitisch Gebedsritueel

Het islamitisch gebedsritueel bestaat uit de *salāt*, het verplichte gebed binnen de islam. De *salāt* is onderdeel van de vijf zuilen van de islam. De *salāt* bestaat uit vijf gebeden die op een voorgeschreven manier moet worden uitgevoerd en die gereciteerd moeten worden op vijf momenten van de dag: zonsopgang, middag, namiddag, na zonsondergang en tussen zonsondergang en middernacht.<sup>205</sup> Dit maakt dat de gebeden binnen een bepaald tijdsbestek uitgevoerd moeten worden.<sup>206</sup>

<sup>195</sup> Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 17.

<sup>196</sup> Sarot, “In Gebed Verbonden,” 6.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 210; Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 17; Sax, “Ritual and the Problem of Efficacy,” 8.

<sup>199</sup> Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 210.

<sup>200</sup> Genova, “Prayer as Practice,” 15.

<sup>201</sup> “Matteüs 6: 9-13 (NBV),” Bijbel Online, Geraadpleegd 9 april 2022, <https://bijbel.eo.nl/bijbel/matteus/6>; Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 265; Thomas Watson, *The Lord’s Prayer* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999), <http://www.ccel.org/ccel/watson/prayer.html>.

<sup>202</sup> Sarot, “In Gebed Verbonden,” 5.

<sup>203</sup> Ibid., 7; Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 211; Genova, “Prayer as Practice,” 15.

<sup>204</sup> Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 21.

<sup>205</sup> Mahmood, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionalization of Ritual,” 124; Henkel, “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt,” 146-147; Mohamed et al., “Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer),” 243-244; Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 210; DiJoseph en Cavendish, “Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care,” 151; Genova, “Prayer as Practice,” 15; Stilton et al., “Pray Tell,” 45.

<sup>206</sup> Henkel, “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt,” 146-147.

De gebeden binnen de *salāt* bevatten een volgorde van gebaren, houdingen, woorden en recitaties.<sup>207</sup> Uit de literatuur blijkt dat moslims verschillende bewegingen maken tijdens gebed. Zo staan zij rechtop, buigen zij waarbij zij hun handen op hun knieën leggen, knielen zij op de grond en leggen zij hun hoofd op de grond en hun handen ernaast. Tussen de houdingen gaan moslims met hun bovenlichamen omhoog om na te denken. Deze bewegingen worden herhaald.<sup>208</sup> Tijdens de gebeden reciteren moslims in het Arabisch woorden uit de Koran in een vaste volgorde. Dit wordt in het Arabisch gedaan, omdat moslims geloven dat Allah in deze taal de Koran heeft geopenbaard aan Mohammed.<sup>209</sup> De *salāt* is gericht op Allah en in de *salāt* spreken moslims *Allahu Akbar* en de *Bismillah* uit.<sup>210</sup> Bij de *salāt* spelen ook andere handelingen, zoals de rituele wassing (*wudu*), en voorwerpen, zoals gebedskleden, gebedskettingen of amuletten, een rol.<sup>211</sup> De *salāt* kunnen moslims zowel individueel als binnen een gemeenschap uitvoeren.<sup>212</sup>

Ook zijn er spontane en persoonlijke gebeden (*dua*) die aan de *salāt* kunnen worden toegevoegd.<sup>213</sup> Deze kunnen bedoeld zijn als dankzegging en aanbidding of voor de zieken.<sup>214</sup> Door het gebruik van persoonlijke gebeden en door de verschillende scholen binnen islam, kunnen moslims de *salāt* verschillend uitvoeren, maar de meeste moslims volgen universele regels over de structuur van het gebedsritueel.<sup>215</sup>

---

<sup>207</sup> Mahmood, "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual," 124; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 146-147; Mohamed et al., "Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer)," 243-244; Sax, "Ritual and the Problem of Efficacy," 8.

<sup>208</sup> Genova, "Prayer as Practice," 15; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 149.

<sup>209</sup> Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 148; Genova, "Prayer as Practice," 15.

<sup>210</sup> *Allahu Akbar* betekent 'God is groot'. De *Bismillah* bevat de woorden *Bismi'llah ir-Rahman ir-Rahiem* en betekent 'In de naam van Allah, de Barmhartige, de Genadevolle'; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 146-149; Mahmood, "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual," 124; Mohamed et al., "Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer)," 243-244.

<sup>211</sup> DiJoseph en Cavendish, "Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care," 151; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 147; Abu-Ras en Laird, "How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?," 50; 54; 56.

<sup>212</sup> Mohamed et al., "Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer)," 244; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 144; 150-153.

<sup>213</sup> Genova, "Prayer as Practice," 15; Julia Day Howell, "Contrasting Regimes of Sufi Prayer and Emotion Work in the Indonesian Islamic Revival," in *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead (Surrey: Routledge, 2015), 97, <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>; Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 149.

<sup>214</sup> Genova, "Prayer as Practice," 15; Howell, "Contrasting Regimes of Sufi Prayer and Emotion Work in the Indonesian Islamic Revival," 97; Stilton et al., "Pray Tell," 46.

<sup>215</sup> Henkel, "Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt," 146.

### 2.3.2 Ongebonden Geestelijke Verzorging en Gebedsrituelen

In de context van de ongebonden geestelijke verzorging blijkt uit literatuur dat gebeden op diverse momenten worden ingezet. Zo kunnen gebeden in het begeleidingscontact met patiënten ingezet worden wanneer gebed aansluit bij het gesprek, er behoefte aan is, het de intentie en wens van patiënten is, het zinvol is of wanneer het patiënten helpt met levenservaringen om te gaan.<sup>216</sup>

Auteurs beschrijven dat gebed op verschillende manieren kan fungeren binnen de context van de ongebonden geestelijke verzorging. Zo kunnen gebeden iets zeggen over de levensbeschouwing van patiënten en kunnen gebeden hun band ermee versterken.<sup>217</sup> Dit kan bijvoorbeeld doordat gebeden zoals het Onze Vader en de *salāt* herkenbaarheid en vertrouwdheid met de bijbehorende traditie scheppen.<sup>218</sup> Daarnaast kunnen gebeden goddelijke aanwezigheid bevestigen en hoop en troost bieden.<sup>219</sup> Verder kunnen gebeden wat doen in het contact tussen de geestelijk verzorger en de patiënt. Zo kunnen gebeden de band tussen hen versterken.<sup>220</sup> Ook kunnen gebeden gesprekken tussen de geestelijk verzorger en de patiënt afsluiten.<sup>221</sup> Hierbij moeten volgens auteurs gebeden niet gebruikt worden als ‘vlucht’ uit een gesprek, maar moeten ze constructief ingezet worden door gevoelens en woorden die in het gesprek naar voren gekomen zijn te benoemen en samen te vatten.<sup>222</sup>

Daarnaast speelt de eigen levensbeschouwing van de ongebonden geestelijk verzorger een rol bij het uitvoeren van gebeden. In dit kader laat literatuur zien dat geestelijk verzorgers en patiënten voorkeur hebben voor een gemeenschappelijke basis in levensbeschouwing. Patiënten vinden het prettig wanneer iemand van hun eigen religieuze traditie met hen bidt, zodat er een comfortabele, gemeenschappelijke basis gevormd wordt.<sup>223</sup> Ook geestelijk verzorgers zijn sneller geneigd te bidden met patiënten van dezelfde religie dan met patiënten met een andere religieuze achtergrond.<sup>224</sup>

<sup>216</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 242; Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 15; 19; Stilton et al., “Pray Tell,” 48.

<sup>217</sup> Stilton et al., “Pray Tell,” 42.

<sup>218</sup> Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 264-265.

<sup>219</sup> Stilton et al., “Pray Tell,” 42.

<sup>220</sup> Ibid.

<sup>221</sup> Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 95; Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 12-13.

<sup>222</sup> Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 7-8; Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 88; Roel Hekking, “Rituelen Helpen - Over Rituelen in het Verpleeghuis,” in *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, red. Jaap Doolaard (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2015), 434.

<sup>223</sup> Olsman en Körver, “De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers,” 316; Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788; Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 242; Stilton et al., “Pray Tell,” 42; 46.

<sup>224</sup> Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788; Stilton et al., “Pray Tell,” 42.

In dit kader vragen auteurs zich af op welke basis geestelijk verzorgers kunnen bidden met patiënten van een andere religieuze achtergrond. Het begrip van het goddelijke en het leven verschilt namelijk tussen religies en gemeenschappelijkheid in deze aspecten is belangrijk om samen te kunnen bidden.<sup>225</sup> In relatie tot christelijke gebeden stellen auteurs dat geestelijk verzorgers zonder christelijke achtergrond deze gebeden niet kunnen bidden met christelijke patiënten, omdat dit niet overeenkomt met hun beleving van rituelen en spiritualiteit.<sup>226</sup> In relatie tot islamitische gebeden gaat literatuur in op het bidden van deze gebeden met moslimpatiënten als geestelijk verzorger met een christelijke achtergrond.<sup>227</sup> Volgens Kurt Schmidt en Gisela Egler is het niet de vraag of christelijke geestelijk verzorgers mógen bidden maar kúnnen bidden met moslimpatiënten.<sup>228</sup> Omdat christenen en moslims gebed verschillend begrijpen, is er namelijk geen gemeenschappelijke basis wat betreft het gebed.<sup>229</sup>

Ondanks de spanning die kan ontstaan door gebrek aan een gemeenschappelijke basis, laat literatuur manieren zien waarop geestelijk verzorgers kunnen bidden met patiënten die niet dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond hebben als zij.<sup>230</sup> Zo kunnen geestelijk verzorgers gebeden benaderen als interreligieus en universeel.<sup>231</sup> Gebeden kunnen een specifieke religie overstijgen doordat patiënten van allerlei religieuze achtergronden gebeden belangrijk kunnen vinden.<sup>232</sup> Daarnaast kan gebed een ‘gedeelde ervaring’ zijn die geestelijk verzorgers en patiënten met elkaar hebben, waarin het gebed de behoefte, het lijden en de hoop van patiënten uitdrukt en goddelijke aanwezigheid laat zien.<sup>233</sup> Ook kunnen geestelijk verzorgers tijdens het bidden aansluiten op patiënten door de taal te gebruiken die patiënten zelf voor God gebruiken.<sup>234</sup> Ten slotte kunnen geestelijk verzorgers aanwezig zijn wanneer de patiënt bidt.<sup>235</sup>

---

<sup>225</sup> L. D. Bueckert, “Stepping into the Borderlands: Prayer with People of Different Faiths,” in *Interfaith Spiritual Care: Understandings and Practices*, ed. D. S. Schipani en L. D. Bueckert (Kitchener, ON: Pandora Press, 2009), 49; Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 253.

<sup>226</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 132.

<sup>227</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 244; Abu-Ras en Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?,” 56.

<sup>228</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 249.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 250; 253.

<sup>230</sup> Liefbroer en Berghuijs, “Spiritual Care for Everyone?,” 119.

<sup>231</sup> Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 245; Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1784; 1788.

<sup>232</sup> Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788; Giordan, “Introduction,” 1.

<sup>233</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 250.

<sup>234</sup> Abu-Ras en Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?,” 54.

<sup>235</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 132; Körver, “Ritual as a House with Many Mansions,” 112.



Een belangrijke toevoeging vanuit de literatuur is dat het van de houding van patiënten afhangt of geestelijk verzorgers met hen kunnen bidden. Sommige moslimpatiënten staan er bijvoorbeeld open voor dat een geestelijk verzorger zonder islamitische achtergrond een gebed begeleidt, terwijl anderen dit weigeren.<sup>236</sup> Daarom is het belangrijk te vragen naar de behoeften van patiënten met betrekking tot gebed.<sup>237</sup>

## 2.4 Conclusie

In dit hoofdstuk is antwoord gegeven op de vraag hoe ‘rituele werking’ begrepen en gebruikt kan worden in de context van ongebonden geestelijk verzorging. Rituele werking bestaat uit intentie, functie en effect. Intentie wordt gevormd door authenticiteit, redenen om rituelen uit te voeren en de verwachtingen die mensen hebben over de werking van rituelen. In het kader van de drie functies doen rituelen iets voor en met het individu en sociale relaties. Daarnaast doen rituelen mensen stilstaan, brengen rituelen kennis over met betrekking tot de realiteit en geven, hebben en krijgen rituelen betekenis. Rituelen hebben effect, al is het vaak moeilijk te zeggen of dit causaal is.

Binnen de ongebonden geestelijke verzorging spelen rituele competentie en religieuze diversiteit een rol in rituele werking. In het kader van rituele competentie houdt de werking van rituelen in dat ongebonden geestelijk verzorgers in rituelen aansluiten op de zingeving en levensbeschouwing van patiënten, hen hierin begeleiden en zo het welbevinden en het zoeken naar zin en betekenis bevorderen. Met betrekking tot religieuze diversiteit heeft de aan- of afwezigheid van een gemeenschappelijke levensbeschouwing tussen de ongebonden geestelijk verzorger en patiënten invloed op de werking van rituelen. Gebedsrituelen werken binnen de ongebonden geestelijke verzorging doordat ze aansluiten op patiënten en het gesprek en de levensbeschouwing van patiënten en de band tussen de geestelijk verzorger en patiënten versterken. Binnen de werking van gebedsrituelen is een gemeenschappelijke levensbeschouwing tussen de ongebonden geestelijk verzorger en patiënten bevorderlijk, al kunnen ongebonden geestelijk verzorgers ook interreligieuze gebeden uitvoeren.

Nu duidelijk is geworden hoe ‘rituele werking’ een rol speelt binnen de ongebonden geestelijk verzorging, wordt in het volgende hoofdstuk nagegaan hoe gebedsrituelen volgens ongebonden geestelijk verzorgers werken en hoe zij deze werking ervaren in de begeleiding van patiënten.

---

<sup>236</sup> Abu-Ras en Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?,” 51.

<sup>237</sup> Ibid., 52.

### 3. Methode

#### 3.1 Procedure en Deelnemers

Om ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met gebedsrituelen in het begeleidingscontact met patiënten te onderzoeken zijn zeven diepte-interviews gehouden met ongebonden geestelijk verzorgers.<sup>238</sup> De verwachting was dat hiermee genoeg materiaal verzameld kon worden. Hierbij is het niet het doel geweest representatief te zijn voor ongebonden geestelijk verzorgers, maar om inzicht te krijgen in ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers.<sup>239</sup> Naarmate de interviews vorderden, ontstond er enige mate van verzadiging. Na het uitvoeren van zeven interviews was de verwachting dat meer interviews niet meer resultaten zouden opleveren. Omdat uit de eerste twee interviews bleek dat ongebonden geestelijk verzorgers weinig tot geen ervaring hadden met islamitische gebedsrituelen, zijn twee islamitisch geestelijk verzorgers geïnterviewd over hun ervaringen met de werking van islamitische gebeden en met doorverwijzingen van ongebonden geestelijk verzorgers.

Participant 1 (P1) is een 42-jarige ongebonden geestelijk verzorger die werkzaam is in het Universitair Medisch Centrum Groningen. Hij ziet zichzelf als gelovig en put inspiratie uit het christendom, het soefisme, het boeddhisme, de natuur, muziek en uit de kwantumfysica. Participant 2 (P2) is ongeveer 40 jaar en werkt als ongebonden geestelijk verzorger binnen het Radboud UMC. Zij is opgegroeid in het protestants-christelijk geloof, voelt zich thuis in de christelijke traditie en is lid van een christelijke gemeenschap. Participant 3 (P3) is een 58-jarige ongebonden geestelijk verzorger bij GGz Drenthe, een organisatie die psychiatrische zorg biedt. Hij is protestants-christelijk opgevoed en voelt zich ‘algemeen christelijk’. Participant 4 (P4) is een 39-jarige ongebonden geestelijk verzorger bij Antoni van Leeuwenhoek, een ziekenhuis dat gespecialiseerd is in oncologie. Zij heeft een islamitische achtergrond. Participant 5 (P5) is 62 jaar en is ongebonden geestelijk verzorger bij Lentis, een organisatie binnen de geestelijke gezondheidszorg. Hij is katholiek opgevoed en noemt zichzelf ‘goedgelovig’. Participant 6 (P6) ongeveer 40 jaar oud en is een geestelijk verzorger met een islamitische achtergrond. Hij is werkzaam bij Elisabeth-TweeSteden Ziekenhuis, een

---

<sup>238</sup> In de interviews verwijzen participanten naar mensen die zij geestelijke verzorging bieden als ‘patiënt’ in de context van het ziekenhuis (P1; P2; P4; P6) en ‘cliënt’ in de context van de geestelijke gezondheidszorg en geestelijke verzorging in de eerste lijn (P3; P5; P7; P8; P9). Omdat in het theoretisch kader de term ‘patiënt’ wordt gebruikt en om de scriptie duidelijk en leesbaar te houden, wordt de term ‘patiënt’ gebruikt voor gesprekspartners van participanten, behalve wanneer participanten die ‘cliënt’ gebruiken specifiek genoemd of geciteerd worden; Monique M. Hennink, Inge Hutter en Ajay Bailey, *Qualitative Research Methods* (London; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2011), 109.

<sup>239</sup> Hennink, Hutter en Bailey, *Qualitative Research Methods*, 109.

ziekenhuis dat gespecialiseerd is in neurochirurgie. Hij is islamitisch theoloog en identificeert zich als moslim. Participant 7 (P7) is een 61-jarige ongebonden geestelijke verzorger bij Pro Persona, een psychiatrische instelling. Zij is protestants-christelijk opgevoed en is lid van de Protestantse Kerk Nederland. Participant 8 (P8) is 55 jaar oud en is als ongebonden geestelijk verzorger voornamelijk werkzaam in de eerste lijn. Zij is protestants-christelijk opgevoed, lid van de Lutherse Kerk en put inspiratie uit katholieke rituelen. Participant 9 (P9) is tussen de 50 en 60 jaar oud en als islamitisch geestelijk verzorger werkzaam bij GGz Drenthe, net als participant 5. Participant 9 identificeert zichzelf als moslim.

De participanten zijn verworven door het eigen netwerk en connecties op LinkedIn te raadplegen en ze via e-mail te benaderen. Participant 9 is verworven via participant 5. De participanten zijn benaderd op basis van hun jaren werkervaring, werkplek en vooropleiding. De voorkeur ging uit naar ongebonden geestelijk verzorgers met minimaal vijf jaar werkervaring zodat de kans dat zij ervaring hebben met gebedsrituelen groter zou zijn. Ook was het de bedoeling participanten te werven vanuit verscheidene werkvelden. Bij de vooropleiding is gekeken of geestelijk verzorgers geen theologie- of humanistiekopleiding hadden met het oog op de ongebonden identiteit van geestelijk verzorgers.

### **3.2 Dataverzameling en -analyse**

De interviewvragen die gesteld zijn aan de participanten zijn gebaseerd op concepten uit het theoretisch kader. De interviewgids is te vinden in 'Bijlage A'. De interviews duurden gemiddeld een uur. Vier interviews vonden plaats online, drie telefonisch, één deels online en deels via de mail en één fysiek.

De interviews zijn verwerkt door ze te transcriberen en te verbinden aan codes vanuit het theoretisch kader (deductieve codes) en codes die in de interviews naar voren kwamen (inductieve codes en in vivo). De codes zijn verzameld en beschreven in een codeboek dat te vinden is in 'Bijlage B'.

De interviews zijn geanalyseerd aan de hand van een thematische methode.<sup>240</sup> Hierbij zijn kernthema's in de ervaringen en interpretaties van ongebonden geestelijk verzorgers met betrekking tot gebedsrituelen geanalyseerd. Dit is gedaan door de codes uit de interviews samen te voegen tot centrale thema's en vervolgens na te gaan welke overeenkomsten en verschillen er waren tussen resultaten uit het theoretisch kader en de interviews en wat dit zei

---

<sup>240</sup> Carla Willig, *Introducing Qualitative Research in Psychology* (Maidenhead: McGraw-Mill Education, 2013), 57-68, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/rug/detail.action?docID=1220260>; Virginia Braun en Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology," in *Qualitative Research in Psychology* 3(2) (2006): 77-101, <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>.

over de rituele werking van gebedsrituelen. Doordat in deze thematische analyse de ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers beschreven en bestudeerd zijn als fenomenen en geleefde ervaringen, is dit onderzoek ook (empirisch) fenomenologisch van aard.<sup>241</sup>

### **3.3 Ethiek**

In deze scriptie zijn namen van participanten en persoonlijke informatie over hen geanonimiseerd. Participanten worden daarom aangeduid als ‘P1’/ ‘Participant 1’ tot en met ‘P9’/ ‘Participant 9’. Daarnaast zijn participanten via een toestemmingsformulier en tijdens de interviews geïnformeerd over het doel en de aard van het onderzoek en de manier waarop vertrouwelijk omgegaan wordt met het onderzoeksmateriaal. Ook hebben de participanten via het toestemmingsformulier en tijdens de interviews toestemming gegeven voor hun deelname aan dit onderzoek, voor het opnemen van de interviews, voor het veilig bewaren van de transcripten en voor het verwerken van de interviewresultaten in deze scriptie.

---

<sup>241</sup> Hanneke van der Meide, “Het Onthullen van Ervaringen. Fenomenologie als Kwalitatieve Onderzoeksbenadering: Deel I van een Tweeluik,” *Tijdschrift Kwalon* 20 (1) (2017), 23-25, <https://doi.org/10.5117/2015.020.001.021>, 23-25.

## 4. Resultaten

In dit hoofdstuk worden de resultaten van de interviews besproken en geanalyseerd aan de hand van het theoretisch kader. In paragraaf 4.1 staat centraal hoe protestants-christelijke en islamitische gebeden werken in de praktijk van de ongebonden geestelijke verzorging (deelvraag 2).<sup>242</sup> Paragraaf 4.2 gaat over de manier waarop ongebonden geestelijk verzorgers deze rituele werking van gebeden ervaren in de begeleiding van patiënten (deelvraag 3).

De meeste geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers konden weinig informatie geven over islamitische gebeden, omdat zij weinig tot geen islamitische gebeden bidden met moslimpatiënten. Dit komt door vier factoren. Ten eerste verwijzen ongebonden geestelijk verzorgers vaak door naar islamitisch geestelijk verzorgers die aanwezig zijn in de organisaties waar participanten werken wanneer moslimpatiënten of -cliënten een vraag naar gebed hebben (P2; P3; P6). Ten tweede beïnvloedt de geografie hoeveel moslims participanten treffen (P1; P2; P3; P7; P8). Participanten geven aan dat dit minder is in het Noorden dan in het Zuiden van Nederland (P3; P8). Ten derde zoeken moslims volgens participanten vaak mensen in hun eigen kring op voor rituelen (P3; P8). Ten vierde voelen de meeste geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers zich niet competent islamitische gebeden uit te voeren. De enige ongebonden geestelijk verzorger die meer informatie kan geven over islamitische gebeden is participant 4, omdat zij vanuit haar islamitische achtergrond zelf islamitische gebeden bidt en zich competent voelt deze gebeden met patiënten te bidden. Paragraaf 4.2 gaat uitgebreider in op rituele competentie.

### 4.1 De Werking van Gebedsrituelen

Om na te gaan hoe protestants-christelijke en islamitische gebeden werken in de praktijk van de ongebonden geestelijke verzorging worden vijf elementen van gebeden uitgelicht die in de interviews centraal staan. De analyse van deze elementen is gebaseerd op de zeven elementen van rituelen die Grimes onderscheidt in zijn boek *The Craft of Ritual Studies*: handelingen, actoren, plaatsen, tijden, voorwerpen, talen en groepen.<sup>243</sup> In dit onderzoek worden deze elementen teruggebracht tot vijf elementen: actoren, context, handelingen, taal en traditie. Bij ‘actoren’ wordt kort het element ‘groepen’ besproken, maar dit speelt voor participanten een kleine rol. Het element ‘tijden’ dat Grimes noemt, is

---

<sup>242</sup> Omdat participanten grotendeels ‘gebedsrituelen’ formeel vinden klinken en dit woord daarom nauwelijks gebruiken, wordt vanaf nu in relatie tot de interviews gesproken over ‘gebeden’.

<sup>243</sup> Ronald L. Grimes, “Elements of Ritual,” in *The Craft of Ritual Studies* (New York: Oxford University Press, 2014), 6, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>.

onderdeel van de context van gebed. Over ‘plaatsen’ zeggen participanten weinig, behalve dat bij islamitische gebeden moslims richting Mekka bidden (P7; P9). Vanwege deze kleine rol van ‘plaats’ wordt dit element niet meegenomen. Het element ‘voorwerpen’ gaat in de praktijk samen met ‘handelingen’. Het element ‘traditie’ wordt toegevoegd, omdat participanten de nadruk leggen op de tradities waar de gebeden uit voortkomen.

#### 4.1.1 Actoren

Binnen protestants-christelijke en islamitische gebeden spelen verschillende actoren een rol. Allereerst zijn dit patiënten in de ziekenhuiscontext en cliënten binnen de psychiatrie en geestelijke verzorging in de eerste lijn. Daarnaast zijn ongebonden geestelijk verzorgers en islamitisch geestelijk verzorgers die de gebeden bidden met patiënten en cliënten belangrijke actoren. Ten slotte spelen gemeenschappen (P5) families (P1; P4) en groepen waarmee gebeden uitgevoerd kunnen worden een rol (P9).

Bij gebeden is het volgens participanten van belang voor en door wie gebeden uitgevoerd worden. Volgens participanten mag binnen het christendom iedereen bidden (P2). Zij benadrukken niet dat christelijke gebeden voor en door iemand gedaan moet worden die zelf in de christelijke traditie staat. Volgens participanten is het bij islamitische gebeden wel belangrijk dat ze voor en door iemand gedaan worden die zelf in de islamitische traditie staat (P1; P2; P4). Volgens participant 2 kan niet iedereen islamitische gebeden uitvoeren, omdat het format van die gebeden specialistische kennis vereist. Daarom denken participant 5 en 7 dat moslims zich voor gebed bij voorkeur richten tot een imam of, in de woorden van participant 5 en 7, ‘hun eigen mensen’ (P5; P7). Dat het bij de *salāt* belangrijk is wie de gebeden uitvoert, wordt niet in het theoretisch kader benadrukt, maar is voor participanten dus van belang bij islamitische gebeden.

Bovendien is het transcendente een belangrijke actor. Binnen protestants-christelijke gebeden worden God of Jezus aangesproken (P1; P3; P8; P5; P7) als ‘een tegenover’ (P8) en een hogere macht. Participant 3 noemt God de ‘omlijsting’ van gebed: gebeden beginnen en eindigen standaard met God (P3). Hoewel God vrijwel altijd wordt genoemd, wordt Jezus alleen genoemd als het belangrijk blijkt te zijn voor patiënten (P1). Daarnaast spreken sommige participanten niet God aan, maar iets wat patiënten noemen, bijvoorbeeld een ‘hogere intelligentie’ of ‘het universum’ (P1). Zo kunnen patiënten bidden tot wie zij willen bidden (P2). In islamitische gebeden wordt volgens participanten Allah aangesproken (P1; P5; P8). Participant 5 beschrijft dat hij met moslimcliënten bidt tot ‘de Almachtige, de Schepper of de Barmhartige’ (P5). Het transcendente speelt dus een belangrijke rol in de werking van gebeden.

#### 4.1.2 Context

In de praktijk van de ongebonden geestelijke verzorging vinden gebeden plaats in een context. De redenen om te bidden en wat gezegd wordt in gebeden hangen af van het moment, de vraag en achtergrond van cliënten, wat er in het voorafgaande gesprek naar voren is gekomen en waar cliënten voor willen bidden (P1; P2; P3; P5; P8). Protestants-christelijke gebeden kunnen gaan over zorgen, pijn, wanhoop en verlangens van cliënten en patiënten en over de wereld (P3; P8; P4; P2; P7). In dit kader bidden geestelijk verzorgers God om nabijheid, kracht, troost, hulp en genezing voor patiënten en cliënten (P2; P4; P7).

Participanten verbinden islamitische gebeden expliciet aan de context (P1). Rondom het gebed worden het geloof, de krachtbronnen, de ziekte en de situatie van patiënten besproken (P1; P4). In islamitische gebeden gaat het dan ook hierover (P1; P4). In de gebeden leggen moslimcliënten hun zorgen, vragen en wensen neer bij Allah en vragen zij en de geestelijk verzorger Allah om gezondheid, kracht of steun (P2; P3; P4). Voor de context van islamitische gebeden is het kenmerkend dat familie van de patiënt aanwezig is (P1; P4). Deze context, die het theoretisch kader niet zo nadrukkelijk beschrijft, is binnen de ongebonden geestelijke verzorging dus kenmerkend voor islamitische gebeden.

Daarnaast blijkt uit de interviews dat gebeden verbonden zijn aan ‘tijd’. Volgens meerdere auteurs kunnen protestants-christelijke gebeden op bepaalde momenten en tijdstippen worden uitgesproken.<sup>244</sup> Volgens participanten wisselt het per cliënt of deze gebeden een expliciet onderdeel zijn van het dagelijks leven en hoe vaak cliënten bidden (P3). Tegelijkertijd beschrijven participanten dat het protestants-christelijke gebed losstaat van andere dagelijkse bezigheden (P7). In het kader van tijd plaatsen participanten gebeden ook in de context van generaties en anderen. Zo benoemt participant 5 dat hij en cliënten met mensen gedurende de eeuwen bidden of op hetzelfde moment met anderen bidden (P5).

Ook bij islamitische gebeden speelt ‘tijd’ een belangrijke rol, doordat moslims vijf vaste gebeden gedurende de dag bidden (P2; P3; P4; P5; P9). De vaste tijden waarop dit gedaan wordt, zijn tussen zonsopkomst tot zonsondergang (P2; P3; P4; P5; P9). Er is het ochtendgebed (*Fajr*), het middaggebed (*Dhuhr*), het namiddaggebed (*Asr*), het avondgebed (*Maghrib*) en het na-avondgebed (*Isha*) (P9). Zo speelt gebed een rol in het dagelijks leven van moslimpatiënten. Participanten beschrijven islamitische gebeden ook in de context van generaties, doordat de Koran die gereciteerd wordt tijdens de gebeden iets zegt over het verleden, heden en de toekomst (P9).

---

<sup>244</sup> Sarot, “In Gebed Verbonden,” 7; Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 211; Genova, “Prayer as Practice,” 15.

### 4.1.3 Handelingen

Allereerst valt het op dat participanten bij protestants-christelijke gebeden minder de nadruk leggen op handelingen dan bij islamitische gebeden. Participanten spreken meer over de relatie met God en wat er gezegd wordt in protestants-christelijke gebeden. Handelingen in deze gebeden zijn rituelen zoals het aansteken van een kaars (P3; P7), stil zijn (P5) of Bijbellezen (P1; P4). Volgens participanten is het belangrijk stil en eerbiedig te zijn bij gebed, omdat het gebed een heilig moment is en gericht is tot een hogere macht (P7).

Bij islamitische gebeden vindt er voorafgaande aan de gebeden een rituele wassing plaats van handen, voeten en gezicht (P4; P9). Vervolgens wordt de Koran gereciteerd als centraal onderdeel van het islamitische gebed (P4; P6; P9). Tijdens de gebeden kunnen allerlei soorten Koranverzen gelezen worden (P6). Zoals participant 6 beschrijft, wordt er tijdens de gebeden altijd het eerste hoofdstuk van de Koran, *Al-Fatihah*, gelezen (P6). Ook hoofdstuk 36, *Ya Sin*, kan gelezen worden wanneer patiënten ziek zijn (P6). Tijdens de gebeden kan men woorden herhalen (P6). Tijdens het gebed zijn moslims stil en geconcentreerd (P6). Zoals participant 4 beschrijft, heeft men bij het islamitische gebed een schoon gebedskleed nodig (P4; P9) en hebben vrouwen een hoofddoek nodig (P4).

Wat betreft lichaamshoudingen sluiten participanten en patiënten en cliënten bij protestants-christelijke gebeden hun handen in een en sluiten zij hun ogen om zich te concentreren (P1; P4; P5; P6; P8). Zo kunnen ze volle aandacht hebben bij het bidden.<sup>245</sup> Participanten bidden veelal zittend, houden soms de handen van patiënten of cliënten vast of leggen hun handen op hen (P1; P2; P5). Welke lichaamshoudingen gebruikt worden, hangt af van de achtergrond en de vraag van cliënten en wat herkenbaar is voor hen (P5).

Met betrekking tot islamitische gebeden beschrijven participanten dat moslimpatiënten en -cliënten buigen of zitten, op de grond liggen met hun hoofd en daarna weer omhoog gaan (P4; P9). Dit herhalen ze (P4). Participant 6 beschrijft dat moslims tijdens de gebeden hun handen naar de hemel openen en hun ogen dicht doen om zich te concentreren (P6). Participant 6 doet soms zijn ogen open om te kijken hoe de patiënt of de families zich voelen (P6). Zij kijken vaak omlaag uit respect voor wat er gelezen wordt en zijn stil of lezen mee (P6). In smeekbedes bidden moslims met hun handen in de lucht en met open handpalmen (P6). Aan het einde van de smeekbede wrijven zij hun handpalmen in hun gezicht (P6).

Ten slotte valt onder handelingen het faciliteren van gebeden. Bij protestants-christelijke gebeden faciliteren geestelijk verzorgers en spreken zij veelal de gebeden uit,

---

<sup>245</sup> Sarot, "In Gebed Verbonden," 5.



maar cliënten kunnen deze ook aanvullen (P3 & P7). Zo wordt er tijdens gebeden afgewisseld tussen de geestelijk verzorger en de cliënt (P3; P7; P8). Participanten die geen islamitische gebeden bidden met patiënten en cliënten geven aan hierin wel te kunnen faciliteren door islamitische patiënten en cliënten in hun eigen woorden te laten bidden waar zij bij zijn (P2; P3). Participant 4 faciliteert in islamitische gebeden door Koranteksten voor te lezen, zodat de patiënt dit niet hoeft te doen en de bewegingen kan maken (P4). Zo is de faciliterende rol van de ongebonden geestelijk verzorger een belangrijk aspect van de rituele werking van gebeden, zoals meerdere auteurs bevestigen.<sup>246</sup>

#### 4.1.4 Taal

In het kader van protestants-christelijke gebeden bidden participanten standaard gebeden zoals het Onze Vader, maar ook persoonlijke gebeden waarin zij hun eigen woorden gebruiken (P2; P4) en bidden hoe zij zelf tot God bidden (P4; P1). Participant 1 bidt bijvoorbeeld met patiënten: ‘wees bij ons aanwezig en zie ons in alles wat wij meemaken’ (P1). Ook patiënten kunnen in eigen woorden bidden tot wie zij willen bidden (P2). Zo kunnen patiënten in gebeden de taal gebruiken die zij zelf voor God gebruiken.<sup>247</sup> Dat participanten en patiënten veelal in hun eigen woorden bidden, laat het belang zien van het gebruiken van eigen woorden in protestants-christelijke gebeden, zoals Marcel Sarot ook beschrijft.<sup>248</sup>

Islamitische gebeden bevatten volgens participanten voorgeschreven, vaste formuleringen en teksten (P3; P5). Participant 4 beschrijft dat sommige moslims bij gebeden de intentie voor gebed uitspreken en dat moslims de gebeden beginnen met het uitspreken van ‘*Bismi'llah ir-Rahman ir-Rahiem*’, waarmee ze de naam van Allah uitspreken (P4). Tijdens de bewegingen in het gebed noemen moslims de naam van Allah (P4). In smeekbedes kunnen moslims bidden tot Allah om kracht, sterkte of gezondheid (P6; P4). In dit kader bidt participant 6: ‘God, wij vragen u om genezing, maar als uw wil geschiede en deze patiënt zal komen te overlijden, dan vragen wij de beste terugkeer’ (P6). Ook zeggen moslims in smeekbedes bijvoorbeeld: ‘O God, schenk mij die genezing’ of ‘help ons’ (P6). Participant 2 die geen islamitische gebeden bidt met moslimpatiënten zou, wanneer een moslimpatiënt wil bidden, nagaan of de moslimpatiënt het goed vindt dat zij in eigen woorden bidt. Ook zou ze algemene woorden gebruiken die aansluiten op, zoals zij beschrijft, ‘het allebei-gelovig-zijn’,

<sup>246</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 132; Körver, “Ritual as a House with Many Mansions,” 112.

<sup>247</sup> Abu-Ras en Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?,” 54.

<sup>248</sup> Sarot, “In Gebed Verbonden,” 5.

ook al hebben zij allebei een andere levensbeschouwelijke achtergrond (P2).

Daarnaast blijkt uit de interviews dat protestants-christelijke gebeden en islamitische gebeden als communicatie met God of Allah dienen. In protestants-christelijke gebeden worden God en Jezus aangesproken en gevraagd om kracht en hulp (P1; P2; P3; P4; P5; P7; P8). Ook beschrijft participant 7 protestants-christelijke gebeden als ‘open en luisterend’, als stil zijn en als ‘luisteren wat God je te zeggen heeft’ (P7). In islamitische gebeden wordt Allah aangeroepen of aangesproken (P1; P5; P8). Zo is gebed dus communicatie met het transcendente.<sup>249</sup>

Wat betreft landelijke taal kunnen protestants-christelijke gebeden volgens participanten in alle talen gedaan worden. Participanten doen de gebeden voornamelijk in het Nederlands en soms in het Engels (P4). Islamitische gebeden worden in het Arabisch uitgesproken (P3; P5). Binnen de islamitische leer kan de Koran niet in andere talen gelezen worden en kan gebed niet in de eigen taal gedaan worden (P4). Om het gebed te begeleiden moet men Arabisch kunnen om de Koran te reciteren (P4). Daarentegen kunnen smeekbedes in allerlei talen worden gedaan; in het Arabisch maar bijvoorbeeld ook in het Nederlands of Turks (P6). Volgens participant 6 vallen mensen bij smeekbedes terug op hun moedertaal (P6).

#### 4.1.5 Traditie

Ten slotte is traditie een belangrijk element van gebeden binnen de ongebonden geestelijke verzorging. Op basis van de interviews kan traditie gezien worden als de bron waarin gebeden vorm krijgen. Traditie heeft dus grote invloed op de handelingen en uitingen in gebeden.<sup>250</sup> Enerzijds voeren participanten en patiënten gebeden uit op basis van voorgeschreven vanuit een religieuze traditie, anderzijds voeren zij gebeden uit die zij persoonlijk vormgeven.

Met betrekking tot protestants-christelijke gebeden onderscheiden participanten standaard christelijke gebeden die de christelijke traditie aanreikt en persoonlijke gebeden (P2; P3; P5; P6; P7; P8). Als voorbeeld van een standaard gebed dat zij bidden met patiënten en cliënten noemen participanten het Onze Vader (P2; P3; P5; P6; P7). Participant 5 verwijst naar het Onze Vader als ‘de woorden die Jezus ons leert’, wat de bron laat zien van dit gebed

---

<sup>249</sup> DiJoseph en Cavendish, “Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care,” 147-148; Schaap-Jonker en Corveleyn, “Mentalizing and Religion,” 310; Giordan, “Introduction,” 5; Genova, “Prayer as Practice,” 11; 13-14; Fer, “Pentecostal Prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work,” 49; Stringer, “Transcendence and Immanence in Public and Private Prayer,” 68-69; Jongasma-Tieleman, *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding*, 5.

<sup>250</sup> Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 24.

(P5). Verder noemen participanten verschillende vormen van gebed: smeekbedes, dankgebeden, liturgische gebeden, voorbeden, openingsgebeden, meditatieve gebeden, schietgebeden en stille gebeden (P7; P8). Dat het onderscheid tussen voorgeschreven en persoonlijke gebeden belangrijk wordt geacht, komt overeen met de academische literatuur.<sup>251</sup>

De persoonlijke gebeden die participanten beschrijven, laten zien dat gebeden binnen de christelijke traditie een persoonlijk karakter hebben, doordat ze kunnen gaan over eigen zorgen en verlangens (P3). Participant 5 beschrijft dat het binnen het protestantisme is ingeburgerd individuele, eigen gebeden te bidden. Met protestantse cliënten bidt participant 8 minder snel het Onze Vader: ‘dan is het toch meer een vrije uiting’ (P8). Participant 7 en 8 bidden geen standaard gebeden en hebben geen standaard tekst en format voor gebed (P7; P8). De persoonlijke gebeden die participanten bidden met patiënten zijn dus gebeden die zij zelf en vrij vormgeven.

Participanten beschrijven islamitische gebeden als gebeden die in de context van de islamitische traditie uitgevoerd worden (P8; P2) en die niet nieuw verzonnen zijn maar al eeuwenlang bestaan en gebeden worden (P6). Gebed is één van de vijf zuilen bidden de islam (P9). Participant 9 beschrijft gebed als de ‘bouwsteen van het geloof’ (P9). Volgens participanten zijn islamitische gebeden standaard, voorgeschreven, verplicht en vanzelfsprekend (P1; P3; P4; P6). Participant 3 beschrijft het als ‘een soort afspraak’ waar moslims zich aan houden (P3). Binnen islamitische gebeden speelt de Koran een belangrijke rol. Participant 6 beschrijft de Koran als een gebed en stelt dat bidden niet kan zonder de Koran. Hij beschrijft de Koran namelijk als ‘het hart van de moslim’ (P6). Islamitische gebeden hebben dus een belangrijke plaats in de islamitische traditie en worden daardoor gevormd. Hoewel participanten de islamitische gebeden niet expliciet ‘*salāt*’ noemen, komt hun beschrijving van deze gebeden overeen met de kenmerken van de *salāt* die in het theoretisch kader uitgelicht zijn.<sup>252</sup>

Participanten noemen ook individuele gebeden die zij bidden met moslimpatiënten. Hoewel participanten deze gebeden niet zo noemen, kunnen ze geschaard worden onder de

<sup>251</sup> Mason, “For Youth, Prayer is Relationship,” 25; Bijbel Online, “Matteüs 6: 9-13 (NBV).”; Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 265; Watson, *The Lord’s Prayer*.

<sup>252</sup> Wahiba Abu-Ras en Lance Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims’ Experiences?,” *Journal of Religion and Health* 50(1) (2011): 48, <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9357-4>; Saba Mahmood, “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual - Disciplines of ‘Salāt’,” in *The Anthropology of Islam Reader* (New York: Routledge, 2012), 124; Heiko Henkel, “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt - Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual,” in *The Anthropology of Islam Reader* (New York: Routledge, 2012), 146-147; Che Rabiaah Mohamed et al., “Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer): A Qualitative Study,” *Collegian* 22 (3) (2015): 243-244, <https://doi.org/10.1016/j.colegn.2014.01.001>.

*dua*, omdat dit persoonlijke gebeden zijn die invulling krijgen door patiënten, op basis van onderwerpen die bij hen spelen (P1).<sup>253</sup> Participant 6 beschrijft de *dua* als een basisonderdeel van islamitische (P6). Uit de interviews blijkt dat smeekbedes deels spontaan zijn, maar ook vastigheden en voorgeschreven in zich hebben, zoals besproken bij de elementen ‘handelingen’ en ‘taal’. De *dua* kan persoonlijk ingevuld worden, maar de vorm van de *dua* is al eeuwenoud.

Volgens participant 1 is het voorgeschreven karakter van islamitische gebeden sterker in de islam dan in het christendom (P1). Hierom twijfelen participanten of de gebeden die zij bidden met moslimpatiënten en -cliënten ‘echte’ islamitische gebeden zijn en of moslimpatiënten en -cliënten de gebeden als zodanig zouden herkennen (P1; P5). Participant 1 beschrijft de gebeden die hij met moslimpatiënten bidt als ‘redelijk vrij’ tegen de achtergrond van de islamitische traditie. Participanten hebben dus het idee dat islamitische gebeden vanuit de islam traditioneler zijn ingekaderd dan christelijke gebeden binnen het christendom. Zoals Schmidt en Egler laten zien, is de islam daarentegen niet homogeen en worden rituelen verschillend vormgegeven.<sup>254</sup> Ook laten auteurs zien dat christelijke gebeden ingebed zijn in de christelijke traditie en zowel voorgeschreven als persoonlijk zijn.<sup>255</sup> Hoewel participanten dit ook onderschrijven, zien zij islamitische gebeden als traditioneler dan protestants-christelijke gebeden. Dit heeft invloed op hoe participanten in de praktijk omgaan met beide gebeden en, zoals in paragraaf 4.2 zal blijken, hoe zij aankijken tegen hun rituele competentie.

Tenslotte speelt ‘geloofstaal’ een rol bij gebeden. Participant 8 verbindt aan protestants-christelijke een ‘geloofstaal’. Zij beschrijft dit als de ‘taal van het (...) vertrouwen’: ‘Ergens wordt het (...) gedragen. (...) Is er die dragende kracht, iets wat het persoonlijk ik je overstijgt’ (P8). Geloofstaal bevat dus het vertrouwen dat je gedragen wordt door een dragende kracht die het persoonlijke ‘ik’ overstijgt. Deze geloofstaal zit volgens participant 8 ook in islamitische gebeden (P8). Deze geloofstaal is dus onderdeel van de christelijke en islamitische traditie waarin gebeden vorm krijgen.

#### **4.2 Ervaringen met Rituele Werking van Gebedsrituelen**

Uit de interviews blijkt dat participanten de drie aspecten van ‘rituele werking’ – intentie, functie en effect – veelal met elkaar associëren. Met betrekking tot intentie noemden

<sup>253</sup> Genova, “Prayer as Practice,” 15; Howell, “Contrasting Regimes of Sufi Prayer and Emotion Work in the Indonesian Islamic Revival,” 97; Henkel, “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt,” 149.

<sup>254</sup> Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 245; 249.

<sup>255</sup> Chidester, *Christianity, a Global History*, ix-689; Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 249.

zij bijvoorbeeld functies en in het kader van verwachtingen noemden zij bijvoorbeeld wat gebeden achteraf brengen (P1; P2; P3; P4; P6; P7; P8). In dit tweede deel van het hoofdstuk wordt nagegaan hoe de geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers de intentie, functie en effect van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen in de praktijk ervaren en worden deze ervaringen gerelateerd aan het theoretische kader.

#### *4.2.1 Intentie*

Met betrekking tot intentie van gebed hebben participanten het over authenticiteit, redenen en verwachtingen. Deze aspecten veroorzaken gebeden en geven ze vorm. Zoals hierna zal blijken, worden gebeden sterk gevormd door intenties. Hiermee gaat de onderzochte praktijk in tegen Humphrey en Laidlaw die beweren dat rituelen niet gevormd worden door intenties.<sup>256</sup>

##### *4.2.1.1 Authenticiteit*

Om te beginnen blijkt authenticiteit uit het feit dat participanten en patiënten gebeden op hun eigen manier vormgeven. Participanten bidden op een manier en met woorden die aansluiten op henzelf. Ook gaan participanten bij zichzelf na wanneer ze ruimte voelen met de ander te bidden (P8). Zo blijven geestelijk verzorgers trouw aan zichzelf en blijven zij binnen de grenzen van hun levensbeschouwing bij het bidden (P1).<sup>257</sup> Participanten voelen zich competent gebeden uit te voeren met patiënten en cliënten wanneer zij gebeden op hun eigen manier en binnen hun eigen grenzen vormgeven (P1; P3). Tegelijkertijd vinden participanten het belangrijk de vorm en inhoud van gebed af te stemmen op de ander (P2; P5). Hierbij gaan participanten bijvoorbeeld na of de patiënt het goed vindt dat zij hun eigen woorden gebruiken in gebed (P2) en leggen zij hun eigen levensbeschouwing en godsbeeld uit aan de patiënt (P1). Dit alles maakt gebeden authentiek (P7; P9).

Ook patiënten en cliënten kunnen gebeden volgens participanten zelf vorm en inhoud geven (P2; P5; P7). Participanten kunnen patiënten en cliënten zelf laten bidden en hen de ruimte geven eigen woorden en vormen te gebruiken die passen bij henzelf en waarmee ze hun vragen en belevingen kunnen uitdrukken (P2; P5). Gebeden die patiënten zelf vormgeven en waarin zij zich kunnen uitdrukken, zijn dus authentiek. Ook auteurs laten zien dat het zelf vormgeven van gebeden belangrijk is en verbonden is met authenticiteit.<sup>258</sup> Het zelf

<sup>256</sup> Humphrey en Laidlaw, "Introduction," 2; Humphrey en Laidlaw, "Meaning to Mean It," 211.

<sup>257</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 28-29; Boynton en Mellan, "Co-Creating Authentic Sacred Therapeutic Space," 4; Quartier, "Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging," 132; Olsman en Körper, "De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers," 316; Liefbroer et al., "Interfaith Spiritual Care," 1788; Schmidt en Egler, "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?," 242; Stilton et al., "Pray Tell," 42; 46.

<sup>258</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 28-29; Boynton en Mellan, "Co-Creating Authentic Sacred Therapeutic Space," 4.

vormgeven van gebeden is dus een belangrijk onderdeel van authenticiteit en dus van ‘rituele werking’.

Naast het ‘eigen’ gebed houdt authenticiteit in dat de intentie van gebeden echt en oprecht is en dat participanten vanuit het hart bidden (P1; P4). Volgens participant 4 helpt dit patiënten (P4). Participant 7 zegt hierover:

‘Ik denk (...) als je het met je hart doet en het meent dat iedereen eigenlijk competent is om te bidden. Hoef je geen geestelijk verzorger voor te zijn of universitair voor opgeleid te zijn. Misschien juist wel niet. Misschien is het (...) gebed alleen maar mooier en authentieker als je het vanuit je hart doet’ (P7).

Hieruit blijkt dat bidden vanuit het hart iemand rituele competentie geeft. Hiermee vullen participanten het theoretische begrip van rituele competentie aan.<sup>259</sup>

In relatie tot bidden vanuit het hart is het volgens participanten belangrijk dat ongebonden geestelijk verzorgers zelf geloven wanneer zij bidden met patiënten en cliënten (P1; P2; P4; P5; P6; P8). Hiermee vullen participanten het belang van het oprecht en emotioneel voelen van de betekenis van gebeden aan dat Humphrey en Laidlaw benadrukken: participanten vinden het belangrijk dat het gebed voor zowel patiënten als de geestelijk verzorger betekenis heeft en dat patiënten dit ook zo ervaren (P2).<sup>260</sup> Daarom is het volgens participant 2 belangrijk dat geestelijk verzorgers nagaan wat gebed voor henzelf betekent en of zij kunnen waarmaken wat het gebed voor patiënten moet betekenen (P2). Wanneer ongebonden geestelijk verzorgers in hun privéleven bidden en in de christelijke of islamitische traditie staan, geeft dat aan dat bidden voor henzelf betekenis heeft, dat ze er vertrouwd mee zijn en zo authentiek kunnen bidden met patiënten en cliënten (P1; P2; P3; P4; P5; P7; P8). In lijn met meerdere auteurs is de levensbeschouwelijke achtergrond van participanten dus belangrijk in het uitvoeren van gebeden en de rituele werking ervan.<sup>261</sup>

Uit bovenstaande blijkt dat ongebonden geestelijk verzorgers niet vanuit hun functie maar vanuit hun geloof bevoegd zijn te bidden met patiënten en cliënten (P2; P3). Geloof is

---

<sup>259</sup> Broekhoff en Körver, “Verbindingsofficier,” 71; Bersee, “Een Ritueel van Celreiniging na een Suicide,” 27; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34-35; Rosie, “Inventarisatie van Onderwijs in Ritueel Handelen,” 159; Gärtner, “Afscheidsrituelen op Afstand,” 230; Goyvaerts, “Rituele Competentie – Een Werkdefinitie,” 263; 267; Locht en Vos, “De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers bij de Krijgsmacht,” 291.

<sup>260</sup> Humphrey en Laidlaw, “Meaning to Mean It,” 213.

<sup>261</sup> Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 221-222; Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 255; Kruijzinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 95; 100; Seijdell, “Rituele Competentie bij Geestelijke Verzorging Thuis,” 310.

dus een belangrijk onderdeel van de rituele competentie van ongebonden geestelijk verzorgers, wat aansluit op Nelleke Ten Napel-Roos et al. die schrijven over het belang van een authentieke en geleefde spiritualiteit van geestelijk verzorgers.<sup>262</sup>

Daarnaast is het voor authentieke gebeden niet alleen belangrijk dat participanten vinden dat zij kunnen bidden, maar ook dat de patiënt vindt dat zij dat kunnen (P2; P4). Hoe patiënten hiernaar kijken, kan per persoon verschillen en hangt af van hun levensbeschouwelijke achtergrond en die van de geestelijk verzorger (P1; P2). Zo kan participant 2 zich voorstellen dat patiënten alleen met een geestelijk verzorger willen bidden als zij ervaren dat de geestelijk verzorger gelooft in gebed (P2).

Participanten laten ook zien dat rituele competentie vanuit geloof grenzen met zich meebrengt. Wanneer participanten zich niet thuis voelen in een traditie, geen gevoel hebben bij gebed en het gebed niet menen, kunnen zij volgens henzelf geen authentieke gebeden bidden (P3; P9). Vanwege de christelijke achtergronden van de participanten, ervaren zij over het algemeen geen belemmering bij het uitvoeren van protestants-christelijke gebeden met patiënten en cliënten, behalve wanneer patiënten en cliënten hen vragen bepaalde woorden te bidden die afwijken van hun levensbeschouwing (P1; P5). Bij islamitische gebeden ervaren participanten wel belemmering, omdat zij het islamitische geloof niet delen en volgens henzelf vanuit de religie niet bevoegd zijn deze gebeden uit te voeren (P2). Bovendien zijn zij niet thuis in de woorden, geloofstaal en geloofsbeleving van islamitische patiënten en cliënten met betrekking tot gebed (P2; P8; P3). Omdat zij het belangrijk vinden dat de woorden die gezegd worden in islamitische gebeden passend en goed zijn, verwijzen zij door naar islamitisch geestelijk verzorgers of imams (P2; P3; P7; P8). Rituele competentie wordt dus beïnvloed door de traditionele inbedding van de gebeden met betrekking tot woorden en geloof. Ook wordt de rituele competentie belemmerd door het gebrek aan een gemeenschappelijke basis tussen de patiënt en de geestelijk verzorger.<sup>263</sup> Door deze aspecten ervaren participanten belemmering islamitische gebeden te bidden met patiënten en wordt de rituele werking van deze gebeden dus belemmerd.

Uit de interviews blijkt dat deze grenzen de heiligheid van gebeden laten zien. Participant 6 vindt dat ongebonden geestelijk verzorgers zonder islamitische achtergrond geen islamitische gebeden kunnen bidden met patiënten, omdat het gebed heilig is voor patiënten (P6). Volgens hem is het voor patiënten niet oprecht wanneer geestelijk verzorgers een eigen

---

<sup>262</sup> Ten Napel-Roos et al., "Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality," 72.

<sup>263</sup> Schmidt en Egler, "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?," 250; 253.

draai geven aan wat heilig is voor iemand en gaan bidden terwijl ze er zelf niet achter staan en het gebed niet oprecht menen (P6). Bovendien stelt de Koran volgens participant 6 een grens met betrekking tot gebed (P6). Op basis van de Koran mag men volgens participant 6 gebeden van andere godsdiensten niet uitvoeren (P6). Dit is volgens participant 6 uit respect voor andere godsdiensten (P6). Dit betekent dat ongebonden geestelijk verzorgers te maken hebben met deze heiligheid en grenzen met betrekking tot islamitische gebeden, wat invloed heeft op de rituele werking van deze gebeden in de context van de ongebonden geestelijke verzorging.

#### 4.2.1.2 Redenen

Uit de interviews blijkt dat participanten ‘redenen’ een functionele term vinden die zij niet zo snel gebruiken. Participanten beginnen soms aan een gebed waarvan ze van tevoren niet weten waar het toe leidt (P1). Participant 1 bidt vaak niet met patiënten om een bepaalde reden. Hij beschrijft gebed als ‘een ruimte waarin iets kan ontstaan’ (P1). Enerzijds hebben geestelijk verzorgers dus niet altijd een bedoeld effect voor ogen bij het uitvoeren van gebeden.<sup>264</sup> Dit betekent dat gebeden in de praktijk niet altijd gevormd worden door intenties.<sup>265</sup> Anderzijds laten participanten zien dat zij met gebed een doel willen bereiken en dat intenties daarmee invloed hebben op wat er gebeurt en gezegd wordt in gebeden (P7). Hieronder zullen eerst de redenen van participanten om te bidden met patiënten genoemd worden en vervolgens de redenen die patiënten hebben om met hen te bidden.

Ten eerste bidden participanten in begeleidingscontacten wanneer patiënten en cliënten vragen om gebed en het fijn vinden dat een ander vóór hen bidt (P1; P2; P4; P5). Ten tweede bidden participanten wanneer zij vermoeden dat patiënten en cliënten daar behoefte aan hebben, dat het nodig, helpend en betekenisvol is en dat het passend is in het gesprek en bij de levensbeschouwing van de patiënt en cliënt (P5; P3; P1; P2; P8). In lijn met het theoretisch kader is bidden dus een kwestie van aanvoelen en afstemmen wat patiënten en cliënten willen, wat er nodig is en wat belangrijk en van waarde en betekenis is voor hen. (P8; P4; P1; P3).<sup>266</sup> Ten derde bidden participanten om God of Allah kracht of genezing te vragen voor patiënten en om patiënten kracht, houvast, moed en vertrouwen te geven (P1; P4). Ten vierde bidden participanten om patiënten en cliënten het gevoel te geven dat ze niet alleen zijn, dat hun emoties erkend zijn en gedragen worden en dat hun verhaal, in de woorden van participant 8, ‘ergens neergelegd [kan] worden’ (P1; P8). In lijn met de beroepsstandaard

<sup>264</sup> Ahern, “The Problem of Efficacy,” 6; 9; Humphrey en Laidlaw, “Meaning to Mean It,” 212.

<sup>265</sup> Humphrey en Laidlaw, “Conclusion,” 261; Humphrey en Laidlaw, “The Disconnection of Purpose and Form,” 168; Humphrey en Laidlaw, “The Disconnection of Purpose and Form,” 187.

<sup>266</sup> Hijweege et al., “Rituals in General Spiritual Care,” 31-32; Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 92; 99-100; Liefbroer en Berghuijs, “Spiritual Care for Everyone?,” 119.



bidden participanten dus om patiënten bij te staan door hun krachtbronnen aan te boren en verwerking van hun emoties te stimuleren.<sup>267</sup> Ten vijfde bidden participanten om gesprekken met patiënten en cliënten samen te vatten en af te sluiten (P1; P3; P5; P8). Participant 8 beschrijft dat ze met cliënten bidt om in gesprekken ‘uit het hoofd’ te komen en naar ‘een andere laag’ af te dalen (P8). Ook bidden participanten wanneer woorden tekort schieten (P2).

Met betrekking tot de redenen van patiënten om te bidden vinden participanten dit soms moeilijk in te schatten: ‘dat zou je eigenlijk aan henzelf moeten vragen’ (P2). Ook Humphrey en Laidlaw laten zien dat mensen die rituelen uitvoeren zelf weten waarom ze dat doen. Als ‘buitenstaander’ is dit voor de geestelijk verzorger dus moeilijk in te schatten.<sup>268</sup> Desondanks noemen participanten meerdere redenen waarom patiënten willen bidden. Zo bidden patiënten en cliënten ten eerste vanwege ziekte, verlies of naderende dood (P4; P3; P5). Zij bidden om hun zorgen te uiten en woorden te geven en vragen God of Allah om steun, kracht, houvast, troost of genezing van pijn (P1; P2; P3; P4; P5; P7; P8). Daarnaast willen cliënten God danken voor de dingen die zij hebben (P7). Ten tweede bidden cliënten om het gesprek af te sluiten en een ‘extra dimensie’ aan het gesprek toe te voegen (P5). In de woorden van participant 3 betekent dit dat gebed bevestigt dat het besprokene ‘in hogere handen’ en ‘veilig’ is (P3). Ten derde bidden cliënten voor anderen en voor de wereld (P7). Ten slotte bidden patiënten en cliënten omdat zij het gewend zijn (P2; P5).

Uit interviews blijkt ten slotte dat redenen om islamitische gebeden te bidden gevormd worden door de manier waarop er binnen de islam gekeken wordt naar gebed. Zo bidden moslimpatiënten volgens participant 4 niet alleen omdat ze bijvoorbeeld gezondheid willen, maar in eerste instantie omdat het verplicht is (P4). Volgens participant 6 staan daarom voor moslims de redenen om te bidden niet centraal, maar bidden ze omdat het een vanzelfsprekend onderdeel is (P6). Ook wordt gebed volgens participant 6 niet uitgevoerd om een bepaald doel te bereiken (P6). Daarentegen noemt participant 9 wel specifieke redenen die moslimcliënten kunnen hebben om te bidden, bijvoorbeeld omdat ze slecht nieuws hebben gekregen, niet lekker in hun vel zitten, omdat het herkenbaar is voor hen, om verbinding met God aan te gaan, voor innerlijke rust of om door gebed hun leven te herstellen (P9). Redenen om te bidden worden dus gevormd door de traditie waarin gebeden gestalte krijgen. Dit wordt niet benadrukt door de besproken literatuur in het theoretisch kader, maar blijkt uit de interviews een belangrijk onderdeel te zijn van ‘rituele werking’.

<sup>267</sup> Vereniging van Geestelijk VerZorgers, “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015,” 7; 11-12.

<sup>268</sup> Humphrey en Laidlaw, “The Disconnection of Purpose and Form,” 179.

#### 4.2.1.3 Verwachtingen

De bovenstaande redenen dragen ook verwachtingen van wat gebeden doen in zich, wat Legare en Souza onderschrijven.<sup>269</sup> Bidden om genezing of kracht draagt de verwachting met zich mee dat dat gegeven kan worden. Mensen die bidden of God hun pijn wegneemt, verwachten of hopen dat God de pijn weg kan nemen. Hieronder zullen eerst de verwachtingen die participanten hebben van gebed besproken worden en vervolgens de verwachtingen van patiënten met betrekking tot gebed.

Uit de interviews blijkt ten eerste de verwachting van participanten dat gebed als uitlaatklep fungeert (P2), dat het betekenisvol is voor cliënten (P3) en dat gebed het gesprek op een andere laag brengt (P8). In de interviews blijkt niet dat deze verwachtingen direct gebaseerd zijn op ‘intuïtieve causale principes’, doordat participanten deze verwachtingen niet relateren aan herhalingen, stappen en volgordes van gebeden.<sup>270</sup> Ten tweede verwachten participanten dat God of Allah iets doet met betrekking tot de situatie en het geloof van patiënten. Zo verwachten participanten dat het onderbrengen van de situatie van patiënten bij het transcendenten goed doet (P2). Ook verwacht participant 2 dat er een God bestaat die het gebed hoort (P2). Participant 8 heeft het vertrouwen dat de situatie en de cliënt gedragen wordt door een overstijgende kracht (P8). Daarnaast hopen participanten dat cliënten door gebed weer verbinding voelen met hun geloof en met het goddelijke (P8; P5) en dat God patiënten helpt hun pijn te dragen (P1). Daarentegen geloven participanten niet dat gebed een ‘verlanglijstje’ (P7) of ‘bestelservice’ (P1) is en dat patiënten en cliënten per definitie krijgen waar ze voor bidden (P1; P5; P7). In plaats daarvan gaat het in gebed volgens participant 7 om het luisteren wat God zegt (P7). Verwachtingen hebben dus te maken met vertrouwen, hoop en geloof met betrekking tot het transcendenten. Bovenstaande verwachtingen laten zien dat participanten de rituele werking van gebeden inschatten op basis van ‘sociale cognitie’, omdat zij verwachtingen hebben over de rol van het transcendenten in de rituele werking van gebeden.<sup>271</sup>

Patiënten en cliënten verwachten dat gebed hen kan helpen en kracht, troost, rust, opluchting en hoop kan geven (P4; P5; P7). Ook verwachten zij, in de woorden van participant 3, dat het besprokene ‘in hogere handen’ en ‘veilig’ is (P3) en dat het in de hand van God of Allah ligt of iemand geneest (P4). Dit komt overeen met de verwachting dat

<sup>269</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1-3; 10.

<sup>270</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1-3; 10.

<sup>271</sup> Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 186.

gebeden verhoord worden op het gepaste tijdstip en de gepaste manier.<sup>272</sup> Ook zijn er patiënten die verwachten dat God hen verlaten heeft en hen bestraft met hun ziekte (P4). Patiënten verwachten dus dat God of Allah iets doen en hebben verwachtingen over de relatie met het transcendente, wat invloed heeft op de werking van gebeden.<sup>273</sup>

In het kader van islamitische gebeden verwachten patiënten allereerst dat de begeleider van het gebed Arabisch kan reciteren tijdens het gebed, dat vrouwen een hoofddoek dragen en dat voorafgaande aan het gebed een kleine rituele wassing wordt gedaan (P4; P6). Bovendien verwachten ze dat de geestelijk verzorger zelf gelooft en hetzelfde geloof aanhangt wanneer hij of zij met hen bidt (P4; P6) en bij voorkeur een imam is, omdat het gebed voor moslimpatiënten heilig is (P6). Omdat de verwachtingen gaan over ‘vaste’ onderdelen van islamitische gebeden relateren deze verwachtingen aan ‘intuïtieve causale principes’.<sup>274</sup>

Verder stellen participanten dat, net als bij redenen, moslimpatiënten geen verwachtingen hebben van gebed, omdat het gebed verplicht en vanzelfsprekend is binnen de islamitische leer (P4; P6). Volgens participant 4 verwachten moslims niet dat ze krijgen wat ze willen, maar laten ze alles over aan Allah (P4). Het idee dat verwachtingen beïnvloed worden door hoe er naar verwachtingen binnen een religie gekeken wordt, is een aanvulling op de literatuur en speelt dus een rol in de rituele werking van islamitische gebeden.<sup>275</sup> Hoewel participanten dit niet expliciet noemen in relatie tot protestants-christelijke gebeden, kan dit ook voor deze gebeden gelden, doordat verwachtingen die patiënten binnen deze gebeden kunnen hebben van de rol van God gevormd worden door hun godsbeeld en dus door de religie.

#### 4.2.2 *Functie*

Net als in het theoretisch kader blijkt in de interviews dat de drie functies van gebeden – psychohygiënische functie, sociale functie en bezinnende en lerende functie – elkaar veelal overlappen.<sup>276</sup> Vaak valt informatie die participanten geven over gebeden onder meerdere functies. Ook vinden participanten het lastig aan te geven wat de functies van gebeden zijn, omdat deze per persoon verschillen en divers zijn.

##### 4.2.2.1 *Psychohygiënische Functie*

In lijn met Menken-Bekius en Gerard Lukken blijkt uit de interviews dat gebeden iets

<sup>272</sup> Schaap-Jonker en Corveleyn, “Mentalizing and Religion,” 311-312; 315.

<sup>273</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1; Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 186; Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 17.

<sup>274</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1-3; 10.

<sup>275</sup> Ibid.; Barrett, “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions,” 184.

<sup>276</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 63-64.

doen voor en met het individu. Binnen de psychohygiënische functie doen gebeden volgens participanten iets met betrekking tot emoties van patiënten, de structuur van hun leven en de verbinding met het transcendente. Allereerst helpen gebeden emoties worstelingen, pijn en zorgen uit te drukken en ruimte te geven (P1; P3; P6; P8). Zo helpen gebeden emoties te kanaliseren.<sup>277</sup> Door deze aspecten in gebed te benoemen, kunnen patiënten en cliënten het gevoel krijgen dat hun situatie en emoties erkend en gedragen worden (P1; P8). Dit kan door hier woorden aan te geven (P3). Wanneer woorden in gebeden herkenbaar zijn, kan dit veel emoties losmaken (P6). In het kader van islamitische gebeden draagt het bidden in eigen taal hieraan bij (P6).

Met betrekking tot emoties kunnen gebeden ook rust, ontspanning en opluchting geven (P1; P2; P3; P4), vooral wanneer gebeden herkenbaar zijn (P6; P8; P9). Deze rust draagt ook bij aan aanvaarding en acceptatie, bijvoorbeeld wanneer in gebeden wordt genoemd dat God bij de patiënt is (P1). Daarnaast kan gebed kracht bieden (P4; P6; P7) wanneer patiënten geloven dat er een bovennatuurlijke kracht is die hen ondersteunt (P4). Uit de interviews blijkt dat patiënten kracht krijgen wanneer zij vragen om de kracht van God of Allah en daarmee hun kracht aanspreken, zoals Giuseppe Giordan ook beschrijft.<sup>278</sup> Deze kracht geeft troost aan cliënten (P7; P8). In dit alles transformeert gebed (P1). Als overgangsrитуelen transformeren gebeden de situatie van ziekte, pijn en verdriet waardoor patiënten rust en kracht krijgen.<sup>279</sup>

Daarnaast structureren gebeden het leven van cliënten doordat ze onderdeel zijn van hun levenswijze (P9). Enerzijds zijn protestants-christelijke gebeden volgens participanten onderdeel van het dagelijks leven (P7). Het Onze Vader geeft bijvoorbeeld structuur wanneer het bij een maaltijd gebeden wordt (P7). Anderzijds staat gebed volgens participanten los van andere dagelijkse bezigheden (P7). Ook islamitische gebeden zijn onderdeel van het dagelijks leven van moslimcliënten volgens participanten (P9). Moslimcliënten beginnen de dag met dankbaarheid aan Allah dat ze weer leven en wakker zijn geworden (P9) en met de vraag om een goede start van de dag. Het middaggebed biedt innerlijke rust bij eventuele stress van de dag (P9). Op deze manieren fungeren protestants-christelijke en islamitische gebeden als bestendigingsrituelen en structureren ze het leven van patiënten.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Hetebrij, "Teruggaan om Thuis Te Komen," 32; Post, *Klein Ritueel Bestek*, 18; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 60; Pieper en Van Uden, "Religion and Coping in Mental Health Care," 14; Genova, "Prayer as Practice," 11.

<sup>278</sup> Giordan, "Introduction," 3-4.

<sup>279</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; 64-67; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 219; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 42; 88; Gennep, van, Vizedom en Caffee, *The Rites of Passage*, vii; 10; Turner, "Betwixt and Between," 94.

<sup>280</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 217; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 42.

Tenslotte blijkt uit de interviews dat gebed het individu verbindt met het transcendente. Hoewel Menken-Bekius het transcendente niet verbindt aan de psychohygiënische functie, laten de interviews zien dat in gebed het transcendente relateert aan het individu en de problematiek van het individu.<sup>281</sup> Volgens participanten geeft gebed cliënten het gevoel dat hun verhaal ergens geborgd is en dat God het hoort (P8). Daarnaast raakt gebed volgens participant 1 ‘iets anders’, wat patiënten kan helpen hun leed te overstijgen (P1). Cliënten kunnen bijvoorbeeld boven hun gevoel van eenzaamheid uitstijgen doordat gebed het verbindt met God (P9). Het overstijgen van hun leed kan patiënten en cliënten helpen hun leed in perspectief te zetten en zo betekenis te geven (P1; P5).

#### 4.2.2.2 Sociale Functie

Uit de interviews blijkt dat de sociale functie van gebedsrituelen drie aspecten heeft: de zorgrelatie tussen de geestelijk verzorger en de patiënt, de verbinding tussen mensen in het algemeen en de verbinding met het transcendente. Ten eerste beschrijven participanten dat gebeden iets doen met de zorgrelatie tussen de geestelijk verzorger en de cliënt. Binnen deze zorgrelatie geven zij gebed samen vorm (P3). Wanneer participanten voor patiënten bidden, lijkt het in de interviews alsof zij het als een verdienste zien dat de geestelijk verzorger de tijd en rust neemt om dat voor hen te doen (P2). Daarnaast is volgens participanten samen bidden betekenisvol doordat het cliënten kracht geeft (P3) en het gevoel dat zij gekend en gehoord zijn (P8). Binnen de zorgrelatie geeft gebed participanten ook voldoening en energie wanneer patiënten blij of tevreden zijn door gebed (P4). Verder verdiept gebed het contact tussen de geestelijk verzorger en de patiënt. Zo vertelt participant 1: ‘je zit ineens op een andere laag’ (P1). Daarbij verandert gebed ook de sfeer en is het door gebed vaak even stil (P1; P8). Deze andere laag lijkt op de vierde gesprekslaag die Johan Smit beschrijft.<sup>282</sup> Hij refereert hierbij niet expliciet naar gebed, maar deze gesprekslaag relateert hij wel aan spiritualiteit, stilte en de aanwezigheid van God, waarin gebed ook een belangrijke rol kan spelen.<sup>283</sup> Daarnaast kan gebed gesprekken samenvatten en afsluiten, waarmee het besprokene in hogere handen wordt gelegd (P1). Gebed gaat dus verder dan een constructieve samenvatting van woorden en emoties die naar voren zijn gekomen in een gesprek en brengt gesprekken op een diepere laag.<sup>284</sup>

Participanten beschrijven ook factoren die het mogelijk maken te bidden met

<sup>281</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 34; 64-67.

<sup>282</sup> Johan Smit, *Tot de Kern Komen*, 33.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Vries, de, “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel,” 7-8; Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 88; Hekking, “Rituelen Helpen,” 434.

patiënten. Zo is er allereerst ‘gemeenschappelijk grond’ (P5) of ‘gemeenschappelijke ruimte’ (P1) nodig. Volgens participant 2 maakt gedeeld geloof het mogelijk te bidden met christelijke patiënten (P2). Ze beschrijft dat ze met islamitische patiënten kan bidden door woorden te kiezen die aansluiten op het feit dat ze allebei gelovig zijn. Op deze manier bidt zij een gebed dat een specifieke religie overstijgt, wat het in haar geval mogelijk maakt te bidden met moslimpatiënten (P2).<sup>285</sup> Participanten vinden gemeenschappelijke ruimte ook in identiteit, betekenisgeving en taal (P1; P5; P6). Zoals meerdere auteurs en participanten laten zien, zijn een gemeenschappelijke levensbeschouwing en visie op God belangrijk wanneer participanten bidden met patiënten.<sup>286</sup>

Naast levensbeschouwing is met betrekking tot gemeenschappelijke grond innerlijke ruimte belangrijk volgens participanten (P5; P1). Dit betekent volgens participant 5 dat men vertrouwen heeft in de eigen traditie en tegelijkertijd bedenkt dat anderen ook oprecht geloven (P5). Volgens participant 1 heeft innerlijke ruimte te maken met de ruimte die in de levensbeschouwing van de ander zit om samen te kunnen bidden (P1). Moslimpatiënten moeten volgens hem bijvoorbeeld ruimte hebben om met een niet-moslim te bidden (P1). Het hangt dus van de gemeenschappelijke grond en innerlijke ruimte van patiënten af of geestelijk verzorgers met hen kunnen bidden.<sup>287</sup>

Dit alles vraagt volgens participanten afstemming tussen de geestelijk verzorger en de patiënt of ze met elkaar kunnen bidden op basis van hun levensbeschouwing en godsbeeld (P1; P2). Participanten kunnen met patiënten bidden wanneer zij hun levensbeschouwing en godsbeeld benoemen en wanneer patiënten ermee instemmen (P1; P2). Daarnaast stemmen participanten af op patiënten door te bidden in de taal die past bij de levensbeschouwing van patiënten (P4), door aandachtig te luisteren wat cliënten zeggen in gebed (P7) en door aandachtig te kijken wat het gebed bij patiënten teweegbrengt (P6).

Ten tweede verbindt gebed mensen in het algemeen. Islamitische gebeden creëren verbondenheid en een gemeenschappelijke sfeer tussen moslimpatiënten en familieleden die vaak om de patiënten heen zijn (P1). Participant 1 beschrijft dat hij bij christelijke gebeden deze verbinding ‘in het klein’ ervaart tussen hemzelf en de patiënt of met een echtgenoot of

---

<sup>285</sup> Körver, “Ritual as a House with Many Mansions,” 107; 111; Moyaert, “Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries,” 2-3; 5-6; Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788; Giordan, “Introduction,” 1.

<sup>286</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 132; Olsman en Körver, “De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers,” 316; Liefbroer et al., “Interfaith Spiritual Care,” 1788; Schmidt en Egler, “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims?,” 242; Stilton et al., “Pray Tell,” 42; 46.

<sup>287</sup> Abu-Ras en Laird, “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients?,” 51; Bueckert, “Stepping into the Borderlands,” 49; Liefbroer, Ganzevoort en Olsman, “Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society,” 253.

echtgenote van de patiënt (P1). Als bestendigingsrituelen creëren gebeden verbondenheid en het gevoel van saamhorigheid wanneer mensen bidden voor anderen en wanneer mensen gezamenlijk gericht zijn op één goddelijkheid (P1; P3; P5; P6; P8).<sup>288</sup> In dit kader verbindt gebed ook generaties (P5; P9). Daarnaast kan gebed betekenisvol zijn wanneer mensen het samen uitvoeren (P6).

Ten slotte beschrijven participanten dat gebeden mensen met het transcendente verbinden (P1), zoals Fons Flierman en Lukken ook laten zien.<sup>289</sup> In vergelijking tot de psychohygiënische functie ligt binnen de sociale functie de nadruk op de relatie met het transcendente. In gebed zijn mensen verbonden met God of Allah en kunnen zij deze verbondenheid voelen tijdens het bidden (P1; P5; P6; P8). Deze verbinding kan cliënten het gevoel geven er niet alleen voor te staan (P5; P8). Men spreekt tot ‘een tegenover’ in gebeden (P8), waardoor men via gebed met de ander communiceert.<sup>290</sup> God spreekt ook terug door gebed: participant 7 luistert naar wat God te zeggen heeft (P7). Deze verbinding met het transcendente biedt ook de mogelijkheid hulp, kracht en genezing te vragen; zorgen, vragen en wensen bij God of Allah neer te leggen (P3; P4; P5; P6; P7) en God of Allah te danken (P4; P9).

Daarentegen laat de praktijk zien dat niet iedereen de verbinding met het transcendente ervaart in gebed. Participant 7 beschrijft dat voor mensen met een depressie bidden kan zijn alsof ze tegen ‘een plafond aan zit[ten] te praten waar het niet doorheen komt’ (P7). Door hun depressie is verbinding met God moeilijk (P7). Eerst moet volgens participant 7 depressie meer herstellen voordat er meer connectie mogelijk is (P7). Daarnaast kunnen patiënten het gevoel hebben dat God hen heeft verlaten of heeft bestraft met hun ziekte (P4). Binnen rituele werking van gebeden spelen dus ook negatieve aspecten van verbinding in plaats van alleen positieve aspecten die Flierman en Lukken benadrukken.<sup>291</sup> Dit betekent dat gebeden ook een negatieve werking kunnen hebben.

#### 4.2.2.3 *Bezinnende en Lerende Functie*

Met betrekking tot de derde functie van ritueel staan in de interviews rust, kennis en betekenisgeving centraal. Ten eerste geeft gebed volgens participanten rust (P1; P2; P3; P4; P6; P7; P8). In vergelijking tot de psychohygiënische functie is deze rust binnen de bezinnende en lerende functie reflectiever van aard. Participanten beschrijven gebed als

<sup>288</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 33; 68; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 32; Mathijssen, “De Rituele Driehoek,” 137; Turner en Abrahams, *The Ritual Process*.

<sup>289</sup> Flierman, “Rituele Sensitiviteit in Detentie,” 286; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

<sup>290</sup> Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

<sup>291</sup> Flierman, “Rituele Sensitiviteit in Detentie,” 286; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 68.

meditatief (P7; P8). Aan het einde van de dag helpt gebed cliënten na te denken over wat de dag gebracht heeft en hoe zij de volgende dag verder gaan (P7). 's Morgens kan het gebed het gevoel geven 'ertegenaan' te kunnen (P7). Ook is het middagebed binnen de islam een moment van innerlijke rust, stilte en bezinning. Gebed helpt moslims afstand te nemen van hun dagelijks leven en te reflecteren op wat ze gedaan hebben. Het islamitische gebed maakt hen constant alert op hun levenswijze, wat ze doen en hoe ze dat doen en kan hen helpen te reflecteren op gebeurtenissen in hun leven (P9). Gebed geeft rust door patiënten en geestelijk verzorgers dus stil te doen staan en hen aan het denken te zetten.<sup>292</sup>

Ten tweede blijkt uit de interviews dat gebed kennis geeft over de mens. Dit komt overeen met wat meerdere auteurs beweren.<sup>293</sup> Deze kennis verandert hun kijk op henzelf en de situatie. Gebed leert patiënten volgens participanten overgave (P1; P6) en dat zij niet alleen zijn door de steun, kracht en de verbinding met God die het gebed biedt (P8; P9). Gebed leert hun dat iets boven hen controle heeft en dat hun verhaal geborgen en gedragen is door een overstijgende kracht (P6; P8). Daarnaast bevat de Koran in het kader van islamitische gebeden lessen over verleden, heden en toekomst (P6). Op deze manieren kan gebed als model voor de realiteit patiënten leren hoe ze om kunnen gaan met hun realiteit.<sup>294</sup> Dit hangt niet af van of het gebed al bekend is of een herhaling is voor patiënten.<sup>295</sup> Het gaat om wat het gebed doet en leert op het moment zelf en in een bepaalde situatie.

Ten derde speelt volgens participanten betekenisgeving een belangrijk rol in gebeden (P1; P2; P3; P4; P6). Hierin spelen interne betekenis en intrinsieke betekenis een minder grote rol.<sup>296</sup> Vanuit het theoretisch kader kan verwacht worden dat de woorden, gebaren en voorwerpen die in gebeden naar voren komen in de praktijk symbolische betekenis hebben, maar participanten gaan niet specifiek in op de betekenis van deze aspecten.<sup>297</sup> Ook maken de interviews niet duidelijk wat de boodschap is van de gebeden en dus wat de intrinsieke betekenis ervan is, al kunnen de aspecten die gebeden leren zoals eerder beschreven gezien worden als de intrinsieke betekenis van gebeden.

Participanten benadrukken meer de externe en extrinsieke betekenis van gebeden (P1;

<sup>292</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 69.

<sup>293</sup> Ibid.; Dijkstra, *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging*, 217; Mathijssen, "De Rituele Driehoek," 138.

<sup>294</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 93.

<sup>295</sup> Beek, van, *De Rite Is Rond*, 8-9.

<sup>296</sup> Quartier, "Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging," 127; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 260-266; Beek, van, *De Rite Is Rond*, 14; 16; Humphrey en Laidlaw, "The Disconnection of Purpose and Form," 187; Humphrey en Laidlaw, "Introduction," 5.

<sup>297</sup> Strathern en Stewart, "Ritual Studies," 6; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 46; Lukken, *Rituelen in Overvloed*, 109; Goyvaerts, "Rituele Competentie – Een Werkdefinitie," 269; Woude, van der, "Ik Houd het Kleine Ritueel in Ere," 298; Hart, van der, *Rituelen in Psychotherapie*, 49; Bloch, "Bloch on Bloch on 'Religion'," 4-11.



P2; P3; P4; P6).<sup>298</sup> In het kader van de externe betekenis van gebeden beschrijven participanten dat gebeden naar iets buiten zichzelf verwijzen, wat ingaat tegen de beschrijving van Post dat gebeden dit niet doen.<sup>299</sup> Zoals binnen de psychohygiënische en sociale functie is gebleken, verwijzen gebeden naar het transcendente. Daarnaast raken gebeden zoals participant 1 beschrijft aan ‘iets anders’, ‘iets overstijgends’ (P1). Zoals in de psychohygiënische functie is gebleken, kan gebed hierdoor het eigen leed overstijgen en kunnen patiënten betekenis geven aan hun leed (P1). Ook vertelt participant 2 dat patiënten door gebed zichzelf ‘in een groter geheel plaatsen’ (P2), waardoor ze betekenis kunnen geven aan situaties die zij niet geheel begrijpen.<sup>300</sup> Verder verwijzen gebeden naar iets buiten zichzelf doordat ze volgens participanten uitdrukken wat van betekenis en waarde is en kracht en houvast bieden (P3). Hiermee kunnen cliënten vorm, richting en betekenis geven aan hun leven (P3). Daarnaast overstijgt gebed andere handelingen. Wanneer mensen niets meer kunnen doen, helpen gebeden hen iets te doen wat van betekenis is (P6). Dit alles laat zien dat niet slechts de handeling van gebed belangrijk is, maar dat het voor patiënten vooral belangrijk is wat gebed doet en waar het naar verwijst.<sup>301</sup>

Met betrekking tot de extrinsieke betekenis van gebeden geven patiënten volgens participanten betekenis aan gebeden. Volgens participanten geeft iedere patiënt zijn of haar eigen betekenis aan de woorden die gesproken worden in gebed, aansluitend op zijn of haar levensverhaal en geloof (P1; P4). Zo kunnen patiënten hun eigen betekenissen aan gebeden geven die passen bij hun context.<sup>302</sup> Daarnaast blijkt uit de interviews dat ook geestelijk verzorgers invloed hebben op de betekenis van gebeden. Participanten benadrukken dat zij gebeden met zorg en voorbereiding uit moeten voeren om gebeden betekenis te geven (P2). Volgens hen vraagt dit van de geestelijk verzorger kennis, oefening en afstemming op de context en de patiënt (P2). Deze rol van geestelijk verzorgers met betrekking tot betekenisgeving van gebeden wordt niet in het theoretisch kader benadrukt, maar blijkt dus wel belangrijk te zijn in het kader van ‘rituele werking’.

Ondanks bovenstaande geven participanten aan dat het lastig is te zeggen welke betekenis gebed heeft en overdraagt. Participant 2 legt namelijk uit dat gebed niet een

---

<sup>298</sup> Quartier, “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging,” 127 Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 260-266; Grimes, “Dynamics of Rituals,” 27; Beek, van, *De Rite Is Rond*, 18-19; 49; 69; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34.

<sup>299</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 15; 44.

<sup>300</sup> Weegen, Kim van der, et al., “Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting,” 1; Brongers, “Rituelen bij een Ingrijpende Gebeurtenis,” 633.

<sup>301</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 15; 44.

<sup>302</sup> Grimes, “Dynamics of Rituals,” 27; Beek, van, *De Rite Is Rond*, 18-19; 49; 69; Hetebrij, “Teruggaan om Thuis Te Komen,” 34.

‘onderwerp van analyse’ is en participanten niet uitgebreid nagaan wat het gebed voor patiënten betekent (P2). Hierdoor is het voor participanten dus niet altijd duidelijk wat voor betekenis het gebed heeft en wat het gebed doet of brengt (P2; P3). Participanten twijfelen dus niet of gebed betekenis heeft en over het belang van betekenis, zoals auteurs dat doen, maar vinden het in de begeleiding lastig in te schatten.<sup>303</sup> Daarnaast hebben gebeden volgens participanten soms geen betekenis, ‘omdat het er gewoon even niet is en niet kan en niet lukt’ (P7), bijvoorbeeld bij depressie (P7). Of gebed betekenis heeft, hangt dus sterk af van de context van patiënten en cliënten.

#### 4.2.3 Effect

Met betrekking tot effect van gebed wordt er in de interviews gesproken over resultaten. Over resultaten van gebeden zijn participanten veelal sceptisch. Participanten geloven niet dat gebeden een resultaat moeten hebben, benaderen het niet als zodanig en weten vaak niet wat gebed uitwerkt (P2; P3). Ook vinden participanten het moeilijk iets te zeggen over het resultaat van gebed, omdat het resultaat van gebed volgens hen moeilijk meetbaar en te bewijzen is (P1; P2; P3; P7; P9). Participant 1 zegt gekscherend: ‘ik ga het de volgende keer meten’, waar verontwaardiging maar ook verlegenheid uit blijkt met betrekking tot resultaat. Bovendien is gebed volgens participant 9 iets tussen de cliënt en God en kan iemand anders niet toetsen of het effect heeft (P9). Dit laat zien dat de geestelijk verzorger die buiten de relatie ‘cliënt-God’ valt niet de rituele werking van gebed kan toetsen en dus niet de rol van ‘interpreterende observator’ op zich kan nemen.<sup>304</sup>

Participanten zijn voornamelijk sceptisch over ‘verticale’ resultaten van gebeden, zoals participant 7 ze noemt. ‘Verticale’ resultaten duiden op resultaten in relatie tot het transcendente, zoals gebedsverhoring. Participanten twijfelen of mensen door gebeden daadwerkelijk genezen worden (P1; P8). Participant 8 zegt hierover: ‘ik geloof niet in een God die een soort tovenaars is die daar de boel (...) herstelt’ (P8). De relatie tot het transcendente maakt de causaliteit van het effect van gebeden dus discutabel, waar Legare en Souza niet specifiek op ingaan.<sup>305</sup>

Participanten zijn minder terughoudend met betrekking tot ‘horizontale’ resultaten (P7). Deze resultaten hebben betrekking op het individu en sociale relaties. Voor het individu kan het resultaat van gebed zijn dat de patiënt en cliënt rust, kracht, bemoediging, troost en

<sup>303</sup> Post, *Klein Ritueel Bestek*, 15; 44; Staal, “The Meaninglessness of Ritual,” 8-9; 128; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 128-129.

<sup>304</sup> Quack en Töbelmann, “Questioning “Ritual Efficacy”,” 17.

<sup>305</sup> Legare en Souza, “Evaluating Ritual Efficacy,” 1-3; 11.

hoop krijgen (P1; P4; P7; P8) en dat zij na het bidden kalmer en opgelucht zijn, zich beter voelen en niet meer agressief of depressief zijn (P2; P5; P9). Door gebed kunnen cliënten hun zorgen, vragen en verdriet loslaten (P3), vrede vinden in hun machteloosheid (P6) en kunnen ze opknappen (P7). Patiënten kunnen door gebed overgave bereiken (P6). Ook kunnen patiënten na gebed over pijn daadwerkelijk minder pijn ervaren (P1), wat Marta Illueca en Benjamin R. Doolittle bevestigen.<sup>306</sup> Met betrekking tot sociale relaties kunnen mensen zich door gebed niet meer alleen voelen maar verbonden voelen met elkaar en met God of Allah (P1; P5). In het begeleidingscontact kunnen cliënten door gebed op verhaal komen en zich gehoord voelen en verandert gebed de sfeer (P8; P1).

Dit alles laat dus zien dat gebed effect heeft, wat enerzijds Legare en Souza weerlegt en anderzijds meerdere auteurs bevestigt.<sup>307</sup> Dat het voor effect belangrijk is dat rituelen aansluiten bij patiënten en het doel en de intentie van geestelijke verzorging, zoals Menken-Bekius en de beroepsstandaard stellen, wordt niet door participanten benadrukt in relatie tot effect.<sup>308</sup> Wel is het volgens hen voor effect belangrijk dat geestelijk verzorgers en cliënten een gedeelde levensbeschouwing (P9) en gemeenschappelijke grond (P5) hebben. Voor effect van gebeden is levensbeschouwing en afstemming op patiënten en cliënten dus belangrijk.

Een belangrijke nuance die participanten aanbrengen met betrekking tot resultaten van gebed is allereerst dat resultaten per persoon kunnen verschillen (P4). De een voelt niet zoveel na het bidden, de ander heeft wel veel aan gebed (P9). Daarnaast zijn resultaten soms op het moment zelf merkbaar of tijdelijk en soms hebben gebeden op de langere termijn effect of voor een langere tijd (P8; P9). Ook dit verschilt volgens participanten per persoon (P7). Hoewel participanten resultaten beschrijven op basis van wat zij terugkrijgen van patiënten (P4), zijn hun beschrijvingen daarnaast vooral gebaseerd op hun waarnemingen en ervaringen. Bovendien vinden participanten het moeilijk de causaliteit tussen gebed en het effect ervan uit te leggen.<sup>309</sup> Patiënten zouden zelf nauwkeuriger kunnen vertellen wat voor uitwerkingen gebed voor hen heeft (P2). Dit alles laat zien dat het belangrijk is wat rituelen voor en volgens de uitvoerders ervan teweegbrengen.<sup>310</sup>

<sup>306</sup> Illueca en Doolittle, "The Use of Prayer in the Management of Pain," 681.

<sup>307</sup> Legare en Souza, "Evaluating Ritual Efficacy," 1-3; 11; Genova, "Prayer as Practice," 11; Ahern, "The Problem of Efficacy," 4-6; Weegen, Kim van der, et al., "Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting," 1; Hijweege et al., "Rituals in General Spiritual Care," 34; Humphrey en Laidlaw, "Introduction," 1; Sax, "Ritual and the Problem of Efficacy," 7; Quack en Töbelmann, "Questioning 'Ritual Efficacy,'" 13.

<sup>308</sup> Menken-Bekius, *Werken met Rituelen in het Pastoraat*, 62; Vereniging van Geestelijk VerZorgers, "Beroepsstandaard Geestelijk Verzorgers 2015," 7; 10.

<sup>309</sup> Legare en Souza, "Evaluating Ritual Efficacy," 1-3; 11.

<sup>310</sup> Strathern en Stewart, "Ritual Studies," 6.

### 4.3 Conclusie

Allereerst is gebleken dat participanten weinig ervaring hebben met het bidden van islamitische gebeden met moslimpatiënten omdat participanten bij deze gebeden vaak doorverwijzen naar islamitisch geestelijk verzorgers, vanwege de geografie, omdat moslims zich vaak tot hun eigen kring richten voor rituelen en omdat participanten zich niet competent voelen deze gebeden uit te voeren.

Binnen de ongebonden geestelijke verzorging werken protestants-christelijke en islamitische gebeden via de actoren die een rol spelen in de gebeden; de context die de redenen om te bidden en de inhoud van de gebeden beïnvloedt; de handelingen die gedaan worden in de gebeden; de taal die in de gebeden voorkomen; en via de tradities waarin de gebeden vorm krijgen.

Met betrekking tot de rituele werking van gebeden ervaren participanten allereerst dat intenties gebeden sterk vormen. Hierin speelt authenticiteit een grote rol. Authenticiteit houdt in dat ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten gebeden op hun eigen manier vormgeven en vanuit hun hart bidden. Binnen de ongebonden geestelijke verzorging wordt authenticiteit belangrijk geacht. Dit onderzoek laat zien dat ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten dit als fundamenteel onderdeel van rituele competentie en dus van de rituele werking van gebeden zien. Ook redenen en verwachtingen wat betreft gebeden en de relatie met het transcendente zijn onderdeel van intenties die gebeden vormen.

Uit de interviews is gebleken dat gebeden door de psychohygiënische functie patiënten helpen met betrekking tot hun emoties, de structuur van hun leven en de verbinding met het transcendente. Door de sociale functie van gebeden bieden gebeden verbinding binnen de zorgrelatie tussen de geestelijk verzorger en de patiënt, verbinding tussen mensen in het algemeen en verbinding met het transcendente. Door de bezinnende en lerende functie van gebeden geven gebeden rust; leren ze patiënten over zichzelf en hoe zij om kunnen gaan met hun realiteit; en hebben, geven en krijgen gebeden betekenis.

Ten slotte blijkt in de praktijk van de ongebonden geestelijke verzorging binnen de rituele werking van gebeden een spanning tussen 'verticale' en 'horizontale' effecten. Hoewel participanten het moeilijk vinden de causaliteit van gebeden aan te tonen, hebben gebeden volgens hen effect op het individu en sociale relaties.

## 5. Discussie

Nu ‘rituele werking’, de werking van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging en de ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met deze werking zijn verduidelijkt, wordt in dit hoofdstuk nagegaan wat dit onderzoek heeft gebracht en worden er aanbevelingen gedaan voor vervolgonderzoek naar ‘rituele werking’ en gebed.

### 5.1 Bijdrage Onderzoek

Allereerst heeft dit onderzoek bijgedragen aan een verfijning van ‘rituele werking’. Op basis van literatuur zijn in dit onderzoek drie onderdelen van ‘rituele werking’ onderscheiden die auteurs niet eerder zo expliciet naast elkaar hebben gezet: intentie, functie en effect. ‘Rituele werking’ is verfijnd door deze drie aspecten te onderzoeken in de context van de ongebonden geestelijke verzorging. Hierdoor is gebleken welke factoren binnen deze context belangrijk zijn in het kader van rituele werking. In het literatuuronderzoek is bijvoorbeeld gebleken dat authenticiteit een rol speelt bij rituele werking, maar door de context van de ongebonden geestelijke verzorging toe te voegen, is naar voren gekomen dat authenticiteit een grote rol speelt in rituele werking in relatie tot rituele competentie en levensbeschouwing.

Ook is ‘rituele werking’ verfijnd door te focussen op gebedsrituelen. Hierdoor is gebleken welke aspecten van intentie, functie en effect belangrijk zijn in gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging en hoe gebedsrituelen dus werken binnen deze context. Zo is gebleken dat ongebonden geestelijk verzorgers gebeden zien als heilig, waardoor de vorm en inhoud van de gebeden volgens hen nauw komen en moeten aansluiten op de levensbeschouwing en behoeften van de patiënt.

Ook heeft dit onderzoek bijgedragen aan het academische discours over de functionele en substantiële definitie van rituelen. Dit onderzoek heeft laten zien dat er binnen rituelen een wisselwerking is tussen functionele en substantiële aspecten van rituelen. Met betrekking tot gebedsrituelen is gebleken dat zowel functies als waarden en betekenissen een belangrijk rol spelen in de werking van gebeden. Ook de context van de geestelijke verzorging laat deze wisselwerking zien, doordat doelrationaliteit en waarderrationaliteit hierin beide een rol spelen. Zoals is gebleken, zijn participanten niet zo sterk gericht op de redenen, doelen en effecten van gebedsrituelen (doelrationaliteit) maar meer op wat gebedsrituelen doen en betekenen (waarderrationaliteit). Tegelijkertijd hebben participanten wel redenen om te bidden en nemen zij wel functies en effecten van gebedsrituelen waar. Zowel doelrationaliteit als waarderrationaliteit spelen dus een rol binnen de werking van gebedsrituelen in de context van ongebonden geestelijke verzorging. Door deze wisselwerking te benadrukken, heeft dit

onderzoek dus bijgedragen aan het academische discours over de functionele en substantiële definitie van rituelen en is ‘rituele werking’ verfijnd.

Daarnaast biedt dit onderzoek inzicht in spanningen die spelen bij het uitvoeren van gebedsrituelen. Dit heeft bijgedragen aan het begrip van rituele competentie. In dit kader is gebleken hoe de geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers omgaan met protestants-christelijke en islamitische gebeden en hoe factoren zoals levensbeschouwelijke achtergrond kunnen leiden tot spanningen en grenzen met betrekking tot hun rituele competentie en het uitvoeren van gebedsrituelen met patiënten. Uit dit onderzoek is gebleken waarom de meeste participanten wel protestants-christelijke gebeden bidden met patiënten, maar geen islamitische gebeden en hoe zij omgaan met islamitische gebeden in het begeleidingscontact en aankijken tegen de werking van deze gebeden. De kijk van islamitische geestelijk verzorgers op de rol van islamitische gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging heeft de grenzen van de rituele competentie van ongebonden geestelijk verzorgers met betrekking tot islamitische gebedsrituelen laten zien. Bovenstaande spanningen verduidelijken hoe protestants-christelijke en islamitische gebeden werken binnen de ongebonden geestelijke verzorging.

Ten slotte heeft dit onderzoek laten zien dat de betekenis en interpretatie van woorden persoons- en contextgebonden zijn. De definitie van ‘ritueel’ die in dit onderzoek gehanteerd is, zegt bijvoorbeeld iets over hoe de onderzoeker het concept verstaat. Ook lijken woorden zoals ‘christelijk’, ‘islamitisch’, ‘god’, ‘geloof’, ‘heilig’ en ‘traditie’ te zijn gebruikt alsof de betekenis ervan voor de hand liggend is. Zoals is gebleken uit dit onderzoek hebben dergelijke woorden echter niet één betekenis en kan men ze verschillend interpreteren. Ook zijn dergelijke woorden gebruikt zoals participanten ze gebruikten. Daarnaast ging het in dit onderzoek niet over de vraag of de gebeden die participanten bidden in begeleidingscontacten ‘echte’ protestants-christelijke of islamitische gebeden zijn, maar hoe zij de werking van deze gebeden in de begeleiding van patiënten ervaren. Dit onderzoek benadrukt dus het belang van het reflecteren op terminologie.

## **5.2 Aanbevelingen Vervolgonderzoek**

Hoewel de nadruk op ‘rituele werking’ dus veel heeft gebracht, hebben de ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met de rituele werking van gebeden laten zien dat zij het bidden met patiënten niet altijd verbinden aan functionele termen zoals ‘redenen’ of ‘effecten’. Om gebeden te benaderen op een manier die dichter bij de beleving van ongebonden geestelijke verzorgers ligt, kan toekomstig onderzoek het substantiële van

gebedsrituelen meer benadrukken, zoals inhoud en betekenissen van gebeden.<sup>311</sup>

Doordat dit thematisch en fenomenologisch onderzoek is gebaseerd op ervaringen van geestelijk verzorgers, is het moeilijk generaliserende conclusies te trekken over de werking van gebedsrituelen in de context van de ongebonden geestelijke verzorging. Dit komt allereerst doordat de werking van gebedsrituelen afhangt van hoe actoren dit beleven en in welke context de gebeden voorkomen. Daarnaast zijn de interviews momentopnames en gebaseerd op persoonlijke ervaringen van participanten. Wanneer de interviews eerder, later of met andere geestelijk verzorgers waren uitgevoerd, waren de resultaten misschien anders geweest. Hoewel de resultaten moeilijk generaliseerbaar zijn, geeft dit onderzoek een waardevolle inkijk in de dynamieken die spelen binnen de werking van gebedsrituelen in de ongebonden geestelijke verzorging. Om algemenere conclusies te kunnen trekken, kan toekomstig onderzoek ervaringen van meer ongebonden geestelijk verzorgers verzamelen.

Daarnaast hebben de meeste geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers een christelijke achtergrond waardoor zij eerder protestants-christelijke gebeden dan islamitische gebeden bidden met patiënten. Onderzoekers zouden ongebonden geestelijk verzorgers zonder christelijke achtergrond kunnen interviewen om de werking van gebedsrituelen verder te onderzoeken. Wellicht dat onderwerpen zoals levensbeschouwing en afstemming dan ook belangrijk zijn, maar dat moet blijken uit toekomstig onderzoek.

Deze studie heeft laten zien dat ‘rituele werking’ gebruikt en geanalyseerd kan worden in een specifieke context. Dit onderzoek had niet als doel de verschillende zorgcontexten waarin de participanten werkzaam zijn met elkaar te vergelijken. Toekomstig onderzoek kan dit onderzoek uitbreiden door zorgcontexten met elkaar te vergelijken en na te gaan hoe gebedsrituelen in een specifieke context werken, bijvoorbeeld in de psychiatrie. Hierbij kan gekeken worden hoe thema’s of ziektebeelden in die specifieke context invloed hebben op de werking van gebedsrituelen. Zoals uit de resultaten is gebleken, kan bijvoorbeeld depressie invloed hebben op de werking van gebedsrituelen. Ook laten meerdere studies zien dat gebed effect heeft op depressie, pijn en angst.<sup>312</sup> Toekomstige studies kunnen dergelijke onderzoeken naar de werking van gebed bij depressie uitbreiden naar de context van

---

<sup>311</sup> Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 143-144; Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 26-27; Bell en Aslan, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 66-71.

<sup>312</sup> Boelens et al., “A Randomized Trial of the Effect of Prayer on Depression and Anxiety,” 377-392; Illueca en Benjamin R Doolittle, “The Use of Prayer in the Management of Pain,” 681; Amy B. Wachholtz en Usha Sambamthoori, “National Trends in Prayer Use as a Coping Mechanism for Depression: Changes from 2002 to 2007,” *Journal of Religion and Health* 52(4) (2013): 1356-1368, <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9649-y>; James W. Anderson en Paige A. Nunnelle, “Private Prayer Associations with Depression, Anxiety and Other Health Conditions: An Analytical Review of Clinical Studies,” *Postgraduate Medicine* 128 (7) (2016): 635-641, <https://doi.org/10.1080/00325481.2016.1209962>.

geestelijke verzorging, om zo verdiepend inzicht te bieden in ‘rituele werking’ in het algemeen en in de context van geestelijke verzorging.

Ten slotte kunnen toekomstige studies aanvullende methodes gebruiken om de werking van gebedsrituelen verder te onderzoeken. De interviews zijn waardevol geweest om ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers te verzamelen, doordat hier dieper op doorgevraagd kon worden.<sup>313</sup> Door de interviews zijn gebedsrituelen echter vrij verbaal benaderd, terwijl uit het onderzoek is gebleken dat binnen gebedsrituelen naast het verbale ook handelingen, de relatie met het transcendente en de betekenis centraal staan. In de interviews hebben participanten tot op zekere hoogte deze aspecten besproken, maar niet alle aspecten van gebed kunnen in woorden uitgedrukt worden. Met behulp van observaties kan duidelijker worden wat er precies gebeurt tijdens gebeden en wat er gezegd en gedaan wordt.<sup>314</sup> Zo kleuren de beschrijvingen en interpretaties van de geestelijk verzorgers niet het begrip van gebeden. Daarentegen kan de aanwezigheid van de onderzoeker de heiligheid en de intimiteit van gebeden in de weg staan en de gebeden op die manier kleuren. Onderzoekers kunnen deze methode overwegen en nagaan hoe zij deze belemmeringen kunnen verhelpen.

Een andere methode kan zijn om casestudies van het Case Studies Project te onderzoeken.<sup>315</sup> Uit deze casestudies kan blijken hoe geestelijk verzorgers gebeden uitvoeren en hoe deze gebeden werken. Het voordeel is dat de antwoorden van geestelijk verzorgers dan niet gekleurd worden door de vraagstelling van de onderzoeker, zoals bij interviews kan gebeuren, en dat de casestudies meer beschrijvingen kunnen bevatten over de vorm en betekenissen van gebeden. Het nadeel is dat er niet gericht doorgevraagd kan worden. Daarom kan deze methode in toekomstig onderzoek toegevoegd worden aan interviews.

Ten slotte kan er in toekomstig onderzoek een focusgroep gehouden worden om geestelijk verzorgers te stimuleren ervaringen uit te wisselen met betrekking tot het bidden met patiënten.<sup>316</sup> Hierbij is het nadeel dat de nadruk kan gaan liggen op meningen, de privacy van participanten en hun patiënten minder gewaarborgd wordt en participanten, vanwege privacy, zich minder vrij voelen ervaringen te delen. Toekomst onderzoek kan nagaan hoe een focusgroep gebruikt kan worden om de rituele werking van gebedsrituelen te onderzoeken.

---

<sup>313</sup> Hennink, Hutter en Bailey, *Qualitative Research Methods*, 109.

<sup>314</sup> Ibid., 170-197.

<sup>315</sup> Kruizinga, “Van Reciteren tot Mediteren,” 90-93; Martin Walton en Jacques Körver, "Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care: A Description and Theoretical Explanation of the Format and Procedures," *Health and Social Care Chaplaincy* 5(2) (2017): 257-280, <https://doi.org/10.1558/hsc.34302>.

<sup>316</sup> Hennink, Hutter en Bailey, *Qualitative Research Methods*, 136.



## 6. Conclusie

In deze scriptie stond de hoofdvraag centraal hoe het concept ‘rituele werking’ gebruikt en verfijnd kan worden om inzicht te krijgen in ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met protestants-christelijke en islamitische gebeden in de begeleiding van patiënten. In het kader van deelvraag één is nagegaan hoe het concept ‘rituele werking’ begrepen en gebruikt kan worden in de context van ongebonden geestelijke verzorging. Het theoretisch kader heeft laten zien dat rituele werking bestaat uit intentie, functie en effect van rituelen. De interviews hebben laten zien dat in de context van ongebonden geestelijke verzorging rituele competentie, levensbeschouwing en religieuze diversiteit invloed hebben op intentie, functie en effect. In dit kader heeft het aansluiten op zingeving, levensbeschouwing, behoeften en situaties van patiënten invloed op de intentie, functie en effect van rituelen.

Bij intenties om rituelen uit te voeren is het volgens geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers waardevol dat zij een authentieke en geleefde spiritualiteit hebben en deze inzetten in hun werk, zodat zij vanuit ‘echtheid’ rituelen kunnen uitvoeren. Daarnaast heeft de levensbeschouwing van de geestelijk verzorger invloed op hoe ontvankelijk en gevoelig zij zijn voor het uitvoeren van rituelen en hoe zij rituelen vormgeven. In het kader van functies en effecten van rituelen kunnen ongebonden geestelijk verzorgers met rituelen patiënten bijstaan en begeleiden in coping, zingeving en levensbeschouwing en hun welbevinden en het zoeken naar zin en betekenis bevorderen. Hierbij kan een overeenkomstige levensbeschouwing tussen ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten bijdragen aan de functie en effect van rituelen. Dit kan belemmerd worden wanneer de levensbeschouwingen niet overeenkomen.

Met betrekking tot deelvraag twee is gebleken hoe protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen werken binnen de ongebonden geestelijke verzorging. Het theoretisch kader heeft laten zien dat deze gebedsrituelen werken door mensen te verbinden met het transcendente, te helpen betekenis te geven aan situaties en door hen te laten zien hoe zij zich verhouden tot zichzelf, anderen en de wereld. Bovendien werken de gebedsrituelen door hierin aan te sluiten op de situatie, behoeftes en levensbeschouwing van de patiënt en het gesprek. De werking van de gebeden kan bevorderd worden wanneer de ongebonden geestelijk verzorger en de patiënt een gemeenschappelijke levensbeschouwing hebben en kan belemmerd worden wanneer zij dit niet hebben of wanneer zij vinden dat zij niet met elkaar kunnen bidden.

Uit de interviews is gebleken dat voor de werking van protestants-christelijke en

islamitische gebeden het allereerst belangrijk is wie de gebeden uitvoert en dat het transcendent wordt aangesproken. Daarnaast beïnvloedt de context de redenen om te bidden en wat gezegd wordt, gedaan wordt en gebeurt in gebeden en daarmee de werking van gebedsrituelen. Ook werken protestants-christelijke en islamitische gebeden doordat de handelingen in deze gebeden betekenis hebben, patiënten verbinden met het transcendent en doordat ongebonden geestelijk verzorgers faciliteren in de gebeden. Verder draagt de taal van de gebedsrituelen bij aan rituele werking, doordat in de taal tot uiting komt wat de situatie is van de patiënt, hoe de relatie tussen de patiënt en het transcendent is en hoe de ongebonden geestelijk verzorger en de patiënt op elkaar afstemmen. Ten slotte heeft de traditie waarin de gebeden vorm krijgen invloed op rituele werking, doordat voorgeschreven en persoonlijke gebeden de intentie van ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten om te bidden vormen en invloed hebben op wat de gebeden doen en teweegbrengen.

Naar aanleiding van deelvraag drie is gebleken hoe ongebonden geestelijk verzorgers de werking van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen ervaren in de begeleiding van patiënten. Uit hun ervaringen blijkt allereerst dat authenticiteit en rituele competentie een grote rol spelen in de werking van de gebedsrituelen. Dit houdt in dat ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten gebeden op hun eigen manier kunnen vormgeven, dat gebeden betekenis hebben voor geestelijk verzorgers en dat zij uit hun hart bidden. Hierdoor bepalen de levensbeschouwing van de ongebonden geestelijk verzorger en de patiënt sterk of zij met elkaar kunnen bidden. Omdat geïnterviewde ongebonden geestelijk verzorgers zich verbonden voelen met het christelijke geloof, ervaren zij nagenoeg geen belemmering bij het bidden van protestants-christelijke gebeden met patiënten. Bij het bidden van islamitische gebeden met patiënten ervaart het merendeel van de ongebonden geestelijk verzorgers wel belemmering. Zij voelen zich namelijk niet competent deze gebeden uit te voeren, vanwege het gebrek aan een gemeenschappelijke geloofsbasis en vanwege de heiligheid van de gebeden. Daarnaast hebben zij weinig ervaring met het bidden van islamitische gebeden met moslimpatiënten vanwege doorverwijzingen naar islamitisch geestelijk verzorgers en geografie en omdat moslims zich vaak tot hun eigen kring richten voor rituelen. Ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers met de rituele werking van gebedsrituelen worden dus sterk beïnvloedt door authenticiteit en rituele competentie.

In relatie tot intentie, functie en effect ervaren de geestelijk verzorgers dat redenen om te bidden grotendeels de inhoud van gebeden vormen en dat verwachtingen wat betreft gebeden en de relatie met het transcendent de rituele werking van gebeden beïnvloeden (intentie). Daarnaast ervaren zij dat gebeden het individu kunnen helpen in hun situatie en in

relatie tot het transcendente. Ook ervaren zij dat gebeden verbondenheid en verdieping brengen in de zorgrelatie met patiënten. Hierbij zijn gemeenschappelijke grond, innerlijke ruimte en afstemming belangrijk om met patiënten te kunnen bidden. Gebeden geven geestelijk verzorgers en patiënten rust en leren patiënten hoe zij om kunnen gaan met hun realiteit. Ook kunnen gebeden betekenisgeving bevorderen (functie). De geestelijk verzorgers vinden het moeilijk de causaliteit van effecten van gebeden aan te tonen wanneer het gaat om de relatie met het transcendente ('verticale resultaten'), maar ervaren wel dat gebeden effect kunnen hebben op patiënten en hun sociale relaties ('horizontale resultaten'). Dit alles laat zien dat intentie, functie en effect een belangrijke rol spelen in gebedsrituelen. Met betrekking tot de discussie of rituelen nuttig of nutteloos zijn, kan daarom gezegd worden dat gebedsrituelen nut hebben.

In dit onderzoek is 'rituele werking' op meerdere manieren verfijnd. Zo is dit concept onderverdeeld in intentie, functie en effect en is gebleken hoe deze aspecten binnen gebedsrituelen ervaren worden door ongebonden geestelijk verzorgers. Ook is het concept verfijnd door het te relateren aan aspecten die binnen de ongebonden geestelijke verzorging van belang zijn, zoals authenticiteit en rituele competentie. In dit kader heeft het onderzoeken van de spanning tussen de ongebonden identiteit van geestelijk verzorgers en het uitvoeren van protestants-christelijke en islamitische gebedsrituelen inzichten in 'rituele werking' verdiept. Daarnaast is gebleken dat binnen 'rituele werking' zowel doelrationaliteit als waarderationaliteit een rol spelen. Ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers hebben laten zien dat zij gebedsrituelen inzetten om een bepaald doel of effect te bereiken en omwille van de waarde en betekenis van de gebeden. Zo heeft dit onderzoek laten zien dat de rituele werking van gebedsrituelen zowel functioneel als substantieel is. Deze verfijning heeft inzichtelijk gemaakt wat gebedsrituelen volgens ongebonden geestelijk verzorgers kunnen doen, betekenen en teweegbrengen in de begeleiding van patiënten.

Onderzoek naar de werking van gebedsrituelen binnen de ongebonden geestelijke verzorging kan uitgebreid worden door meer nadruk te leggen op het substantiële aspect van gebedsrituelen, door meer ervaringen van ongebonden geestelijk verzorgers te verzamelen, door verschillende zorgcontexten te vergelijken en te focussen op bepaalde thema's en ziektebeelden en door aanvullende methodes te overwegen. Zo kan in de toekomst meer kennis vergaard worden over de werking van de rituelen die het meest voorkomen binnen de geestelijke verzorging.

## 7. Bibliografie

- Abu-Ras, Wahiba en Lance Laird. “How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims’ Experiences?.” *Journal of Religion and Health* 50(1) (2011): 46–61.  
<https://doi.org/10.1007/s10943-010-9357-4>.
- Ahern, Emily M. “The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts.” *Man* 14(1) (1979): 1-17. <https://doi.org/10.2307/2801637>.
- Anderson, James W. en Paige A. Nunnolley. “Private Prayer Associations with Depression, Anxiety and Other Health Conditions: An Analytical Review of Clinical Studies.” *Postgraduate Medicine* 128(7) (2016): 635–641.  
<https://doi.org/10.1080/00325481.2016.1209962>.
- Barrett, Justin L. “Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions.” *Journal of Cognition and Culture* 2(3) (2002): 183–193.  
<https://doi.org/10.1163/15685370260225080>.
- Barrett, Justin L. “Why Would Anyone Believe in God?”. In *Cognitive Science of Religion Series*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2004.
- Beek, Wouter van. *De Rite Is Rond: De Betekenis en Boodschap van het Ongewone*. Tilburg: Tilburg University, 2007.
- Bell, Catherine M. en Reza Aslan. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 2009. <http://site.ebrary.com/id/10353932>.
- Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 2009.  
<http://site.ebrary.com/id/10511357>.
- Bersee, Ton. “Een Ritueel van Celreiniging na een Suïcide.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 19-27. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Beurmanjer, Riëtte. “Lichamelijk Voorgaan: Hoe het Lichaam in de Begeleiding van Rituelen Betekenis Schept.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 233-243. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Bijbel Online. “Matteüs 6: 9-13 (NBV).” Geraadpleegd 9 april 2022.  
<https://bijbel.eo.nl/bijbel/matteus/6>.
- Bloch, Maurice. “Bloch on Bloch on ‘Religion’.” *Religion and Society: Advances in Research* 1(2010): 4-13.
- Boelens, Peter A., Roy R. Reeves, William H. Replogle en Harold G. Koenig. “A

- Randomized Trial of the Effect of Prayer on Depression and Anxiety.” *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 39(4) (2009): 377–392.  
<https://doi.org/10.2190/PM.39.4.c>.
- Boynton, Heather Marie en Christie Mellan. “Co-Creating Authentic Sacred Therapeutic Space: A Spiritually Sensitive Framework for Counselling Children.” *Religions* 12(1) (2021): 1-14. <https://doi.org/10.3390/rel12070524>.
- Brandon, Samuel G. F. “Religious Ritual.” In *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip Wiener. New York: Scribner’s, 1973.
- Braun, Virginia en Victoria Clarke. “Using Thematic Analysis in Psychology.” *Qualitative Research in Psychology* 3(2) (2006): 77-101.  
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>.
- Broekhoff, Frans en Sjaak Körver. “Verbindingsofficier: Ziekenzegen op de Intensive Care.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 66-72. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Brongers, Piet. “Rituelen bij een Ingrijpende Gebeurtenis.” In *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, red. Jaap Doolaard, 633-635. Utrecht: Uitgeverij Kok, 2015.
- Bueckert, L. D. “Stepping into the Borderlands: Prayer with People of Different Faiths.” In *Interfaith Spiritual Care: Understandings and Practices*, ed. D. S. Schipani en L. D. Bueckert, 29-49. Kitchener, ON: Pandora Press, 2009.
- Chidester, David. *Christianity, a Global History*. London: Penguin Books, 2011.
- d’Aquili, Eugene G., Charles D. Laughlin en John McManus. *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Dijkstra, Jaap. *Gespreksvoering bij Geestelijke Verzorging: Een Methodische Ondersteuning om Betekenisvolle Gesprekken te Voeren*. Soest: Uitgeverij Nelissen, 2007.
- DiJoseph, Josephine en Roberta Cavendish. “Expanding the Dialogue on Prayer Relevant to Holistic Care.” *Holistic Nursing Practice* 19(4) (2005): 147–154.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londen; New York: Routledge, 1996.
- Fer, Yannick. “Pentecostal Prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work.” In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 49-64. Surrey: Routledge, 2015. <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.

- Flierman, Fons. "Rituele Sensitiviteit in Detentie." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 282-288. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Gärtner, Stefan. "Afscheidsrituelen op Afstand: Lessen uit een Pandemie voor de Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 223-232. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Gärtner, Stefan. "Vive la Différence? Geestelijke Verzorging in een Multicultureel Zorgstelsel." *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 17(73) (2014): 40–48.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. Basic Books, 1973.
- Genep, Arnold van, Monika B. Vizedom en Gabrielle L. Caffee. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Genova, Carlo. "Prayer as Practice: An Interpretative Proposal." In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 9-23. Surrey: Routledge, 2015.  
<http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.
- Giordan, Giuseppe. "Introduction: You Never Know. Prayer as Enchantment." In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 1-8. Surrey: Routledge, 2015.  
<http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.
- Goyvaerts, Sam. "Rituele Competentie – Een Werkdefinitie." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 263-272. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Grimes, Ronald L. "Appendixes for The Craft of Ritual Studies." In *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press, 2014.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>.
- Grimes, Ronald L. "Dynamics of Rituals." In *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>.
- Grimes, Ronald L. "Elements of Ritual." In *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>.
- Hart, Onno van der. *Rituelen in Psychotherapie: Overgang en Bestendiging*. Deventer: Van

- Loghum Slaterus, 1984.
- Hekking, Roel. Rituelen Helpen: Over Rituelen in het Verpleeghuis.” In *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, red. Jaap Doolaard, 428-435. Utrecht: Uitgeverij Kok, 2015.
- Henkel, Heiko. “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of the Salāt - Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual.” In *The Anthropology of Islam Reader*. New York: Routledge, 2012.
- Hennink, Monique M., Inge Hutter en Ajay Bailey. *Qualitative Research Methods*. London; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2011.
- Hetebrij, Bart. “Teruggaan om Thuis Te Komen: Rituelen voor Veteranen binnen Humanistische Geestelijke Verzorging.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 28-36. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Hijweege, Nicolette Martha, Jos Pieper, Wim Smeets, Hans Hamers en Jacqueline van Meurs. “Rituals in General Spiritual Care.” *Jaarboek Voor Liturgie-Onderzoek (27) (2011)*: 29-48.
- Honko, Lauri. “Theories Concerning the Ritual Process.” In *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Laurie Honko, 369-390. Den Haag: Mouton, 1979.
- Hoondert, Martin. “Definities, Dimensies en Kwaliteiten van Rituelen.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorger*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 102-111. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Howell, Julia Day. “Contrasting Regimes of Sufi Prayer and Emotion Work in the Indonesian Islamic Revival.” In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 97-118. Surrey: Routledge, 2015. <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.
- Humphrey, Caroline en James Alexander Laidlaw. “Conclusion.” In *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship*, 260-268. Oxford University Press, 1994. <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.
- Humphrey, Caroline en James Alexander Laidlaw. “Introduction.” In *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship*, 1-15. Oxford University Press, 1994. <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.
- Humphrey, Caroline en James Alexander Laidlaw. “Looking for Meanings.” In *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship*, 191-210. Oxford University Press, 1994.

- <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.
- Humphrey, Caroline en James Alexander Laidlaw. "Meaning to Mean It." In *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship*, 211-226. Oxford University Press, 1994. <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.
- Humphrey, Caroline en James Alexander Laidlaw. "The Disconnection of Purpose and Form." In *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by the Jain Rite of Worship*, 167-190. Oxford University Press, 1994. <http://hdl.handle.net/2027/heb.30600>.
- Illueca, Marta en Benjamin R. Doolittle. "The Use of Prayer in the Management of Pain: A Systematic Review." *Journal of religion and health* 59(2) (2020): 681–699. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00967-8>.
- Jongsma-Tieleman, P.E. *Godsdienst als Speelruimte voor Verbeelding: Een Godsdienstpsychologische Studie*. Kampen: Kok, 1996.
- Körver, Sjaak, Erik Olsman en Sujin Rosie. "Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 9-15. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Körver, Sjaak. "Het Ritueel als de Ziel van Geestelijke Verzorging in de Psychiatrie." In *Handboek Psychiatrie, Religie en Spiritualiteit*, 481-491. Utrecht: De Tijdstroom, 2012.
- Körver, Sjaak. "Ritual as a House with Many Mansions: Inspirations from Cultural Anthropology for Interreligious Cooperation." *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 32 (2016), 105-123. <https://ugp.rug.nl/jvlo/article/view/27209>.
- Kruizinga, Renske. "Van Reciteren tot Mediteren: Analyse van Rituele Handelingen in Casestudy's." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 89-101. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Kuchan, Karen L. "Prayer as Therapeutic Process Toward Aliveness Within a Spiritual Direction Relationship." *Journal of Religion and Health* 47(2): 276–276. <https://doi.org/10.1007/s10943-008-9166-1>.
- Kunneman, Harry. "Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering: De Casus Geestelijke Verzorging." In *Geloven in het Publieke Domein: Verkenningen van een Dubbele Transformatie*, ed. W. B. H. J. van de Donk, A. P. Jonkers, G. J. Kronjee en R. J. J. M. Plum, 367-393. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.



- Leach, Edmund. *Culture and Communication - The Logic by Which Symbols Are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Legare, Cristine H. en André L. Souza. "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural." In *Cognition* 124 (1) (2012): 1–15.  
<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.004>.
- Liefbroer, Anke I. en Joantine Berghuijs. "Spiritual Care for Everyone? An Analysis of Personal and Organizational Differences in Perceptions of Religious Diversity among Spiritual Caregivers." *Journal of Health Care Chaplaincy* 25(3): 110–29.  
<https://doi.org/10.1080/08854726.2018.1556549>.
- Liefbroer, Anke I., Erik Olsman, R. Ruard Ganzevoort en Faridi S. van Etten-Jamaludin. "Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review." *Journal of Religion and Health* 56(5) (2017): 1776–1793. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0369-1>.
- Liefbroer, Anke I., R. Ruard Ganzevoort en Erik Olsman. "Addressing the Spiritual Domain in a Plural Society: What Is the Best Mode of Integrating Spiritual Care into Healthcare?." *Mental Health, Religion & Culture* 22(3) (2019): 244–60.  
<https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1590806>.
- Locht, Erik en Pieter Vos. "De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers bij de Krijgsmacht." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 289-296. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Lukken, Gerard. *Rituelen in Overvloed: Een Kritische Bezinning op de Plaats en de Gestalte van het Christelijke Ritueel in onze Cultuur*. Baarn: Gooi & Sticht, 1999.
- Mahmood, Saba. "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual - Disciplines of 'Salāt'." In *The Anthropology of Islam Reader*, 121-141. New York: Routledge, 2012.
- Mason, Michael C. "For Youth, Prayer is Relationship." In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 25-48. Surrey: Routledge, 2015.  
<http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.
- Mathijssen, Brenda. "De Rituele Driehoek: Hoe Handelingen, Voorwerpen en Plaatsen Helpen Om Te Gaan met Levensgebeurtenissen." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 135-146. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.

- McGuire, Meredith B. "Everyday Religion as Lived." In *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, 1-17. New York: Oxford University Press, 2008.  
<https://doi.org/10.1177/0037768616628789>.
- McGuire, Meredith B. "Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice." *Social Compass* 63(2) (2016): 152-162.  
<https://doi.org/10.1177/0037768616628789>.
- Meide, Hanneke van der. "Het Onthullen van Ervaringen. Fenomenologie als Kwalitatieve Onderzoeksbenadering: Deel I van een Tweeluik." *Tijdschrift Kwalon* 20(1) (2017): 21-28. <https://doi.org/10.5117/2015.020.001.021>.
- Menken-Bekius, Corja. *Werken met Rituelen in het Pastoraat*. Kampen: Uitgave Kok, 2001.
- Mohamed, Che Rabiaah, Katherine Nelson, Pamela Wood en Cheryle Moss. "Issues Post-Stroke for Muslim People in Maintaining the Practice of Salat (Prayer): A Qualitative Study." *Collegian* 22(3) (2015): 243-249.  
<https://doi.org/10.1016/j.colegn.2014.01.001>.
- Moyaert, Marianne. "Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries." In *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries: Explorations of Interrituality*, ed. Marianne Moyaert. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.  
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-05701-5>.
- Murphy, James. "Beyond "Religion" and "Spirituality": Extending a "Meaning Systems" Approach to Explore Lived Religion." *Archive for the Psychology of Religion* 39(1) (2017): 1–26. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341335>.
- Olsman, Erik en Sjaak Körver. "De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers: Verbeelding, Levensbeschouwelijke Diversiteit en Profetische Rol." In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 314-321. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Pieper, Joseph en Marinus van Uden. "Religion and Coping in Mental Health Care." In *International Series in the Psychology of Religion*. Amsterdam: Brill Academic Publishers, 2005. <https://web-p-ebsohost-com.proxy-ub.rug.nl/ehost/detail/detail?vid=0&sid=affa19ba-4c51-424f-ba48-25ca069877d2%40redis&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRI#db=nlebk&AN=160180>.
- Post, Paul. *Klein Ritueel Bestek: Inleiding in Rituelen en de Studie Ervan*. Almere: Parthenon, 2021.
- Quack, Johannes en Paul Töbelmann. "Questioning "Ritual Efficacy"." *Journal of Ritual*

- Studies* 24(1): 13–28. [https://www-jstor-org.proxy-ub.rug.nl/stable/44368818?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www-jstor-org.proxy-ub.rug.nl/stable/44368818?seq=1#metadata_info_tab_contents).
- Quartier, Thomas. “Rituele Spiritualiteit in de Geestelijke Verzorging: Dimensies, Repertoires, Rollen.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 124-134. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi-org.proxy-ub.rug.nl/10.1017/CBO9780511814686>.
- RING-GV. “Stichting RING-GV.” Geraadpleegd op 14 december 2021. <https://www.ring-gv.nl/>.
- Rosie, Sujin. “Inventarisatie van Onderwijs in Ritueel Handelen: Het Landschap in Zicht.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 159-196. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Sarot, Marcel. “In Gebed Verbonden.” In *Spirituele Oecumene: Over de Vele Vormen van de Gezamenlijke en Persoonlijk Omgang met God*, 231-240. Sumnum Academic Publications, 2019.
- Sax, William Sturman. “Ritual and the Problem of Efficacy.” In *The Problem of Ritual Efficacy*, ed. William Sturman Sax, Johannes Quack en Jan Weinhold, 3-16. Oxford: Oxford University Press, 2010.  
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=477031>.
- Schaap-Jonker, Hanneke en Jozef M. T. Corveleyn. “Mentalizing and Religion: A Promising Combination for Psychology of Religion, Illustrated by the Case of Prayer.” *Archive for the Psychology of Religion* 36(3) (2014): 303–322.  
<https://doi.org/10.1163/15736121-12341292>.
- Schmidt, Kurt W. en Gisela Egler. “A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for all Religions.” *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 4(3): 239–256.  
<https://doi.org/10.1093/chbi.4.3.239.6898>.
- Sejldell, Karin. “Rituele Competentie bij Geestelijke Verzorging Thuis.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk Verzoekers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 304-312. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Small, Christopher. *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1998.

- Smit, Job. *Antwoord Geven op het Leven Zelf*. Delf: Uitgeverij Eburon, 2015.
- Smit, Johan. *Tot de Kern Komen: De Kunst van het Pastorale Gesprek*. Kampen: Uitgeverij Kok, 2013.
- Staal, Frits. "The Meaninglessness of Ritual." *Numen* 26(1) (1979): 2-22.
- Staal, Frits. "The Sound of Religion." *Numen* 33(2) (1986): 185-224.  
<https://doi.org/10.2307/3270093>.
- Stilton, Nava R., Kevin J. Flannelly, Kathleen Galek en David Fleenor. "Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths." *Pastoral Psychology* 62(1): 41–52. <https://doi.org/10.1007/s11089-012-0481-9>.
- Strathern, Andrew J. en Pamela J. Stewart. "Ritual Studies: Whence and Where to?." In *The Palgrave Handbook of Anthropological Ritual Studies*, onder redactie van Pamela J. Stewart en Andrew J. Strathern, 1-14. Cham: Springer International Publishing, 2021.  
<https://link-springer-com.proxy-ub.rug.nl/book/10.1007/978-3-030-76825-6>.
- Streib, Heinz. "More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches." In *Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches: Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, ed. Heinz Streib, Astrid Dinter en Kerstin Söderblom, 53-67. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Stringer, Martin. "Transcendence and Immanence in Public and Private Prayer." In *A Sociology of Prayer*, ed. Giuseppe Giordan en Linda Woodhead, 67-80. Surrey: Routledge, 2015. <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=841424&site=ehost-live&scope=site>.
- Tambiah, S. J. "The Magical Power of Words." *Man* 3(2): 175–208.  
<https://doi.org/10.2307/2798500>.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2021. <https://doi-org.proxy-ub.rug.nl/10.4159/9780674237117>.
- Ten Napel-Roos, Nelleke, Brenda Mathijssen, Wim Smeets en Hetty Zock. "Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of their Spirituality." *Health and Social Care Chaplaincy* 9(1) (2021): 60–79.  
<https://doi.org/10.1558/hsc.40706>.
- Turner, Victor en Roger D. Abrahams. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Routledge, 1969. <https://doi.org/10.4324/9781315134666>.
- Turner, Victor. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage." In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 93-111. Cornell: University Press,

- 1970.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.
- Vereniging van Geestelijk VerZorgers. “Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015” (2016). Geraadpleegd op 9 december 2021. <https://vgvz.nl/over-de-vgvz/beroepsstandaard-gv-2015/>.
- Vries, R. J. de. “Het Pastorale Gebed als Afsluitingsritueel.” *Theologia Reformata* 58(1) (2015): 6-24. <https://ugp.rug.nl/TR/article/view/29907>.
- Wachholtz, Amy B. en Usha Sambamthoori. “National Trends in Prayer Use as a Coping Mechanism for Depression: Changes from 2002 to 2007.” *Journal of Religion and Health* 52(4) (2013): 1356–1368. <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9649-y>.
- Walton, Martin en Jacques Körver. “Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care: A Description and Theoretical Explanation of the Format and Procedures.” *Health and Social Care Chaplaincy* 5(2) (2017): 257-280. <https://doi.org/10.1558/hsc.34302>.
- Watson, Thomas. *The Lord’s Prayer*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999. <http://www.ccel.org/ccel/watson/prayer.html>.
- Weegen, Kim van der, Martin Hoondert, Agnes van der Heide en Madeleine Timmermann. “Practices of Ritualization in a Dutch Hospice Setting.” In *Religions* 11(571) (2020): 1-10. <https://doi.org/10.3390/rel11110571>.
- Willig, Carla. *Introducing Qualitative Research in Psychology*. Maidenhead: McGraw-Mill Education, 2013.  
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/rug/detail.action?docID=1220260>.
- Wilson, Monica. “The Wedding Cakes: A Study of Ritual Change.” In *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, ed. J. S. La Fontaine. London: Tavistock, 1972.
- Wojtkowiak, Joanna. “De Grenzen van Rituelen Vernieuwing.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk VerZorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 197-207. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Woude, Annemarieke van der. “‘Ik Houd het Kleine Ritueel in Ere’: Over Rituele Competentie in de Zorg.” In *Met Lichaam en Geest: De Rituele Competentie van Geestelijk VerZorgers*, red. Sjaak Körver, Erik Olsman en Sujin Rosie, 297-303. Utrecht: Academische Uitgeverij Eburon, 2021.
- Zock, Hetty. “Chaplaincy in the Netherlands: The Search for a Professional and a Religious Identity.” *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 36(2): 11–21.

<https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>.

Zock, Hetty. *Niet van deze Wereld? Geestelijke Verzorging en Zingeving vanuit  
Godsdienspsychologisch Perspectief*. Tilburg: KSGV, 2007.

## **Bijlage A: Interviewgids**

In dit onderzoek zijn drie verschillende interviewgides gebruikt. ‘Interviewgids 1’ is gebruikt bij participanten die ervaring hadden met het bidden van islamitische gebedsrituelen met patiënten (P1; P4; P5). ‘Interviewgids 2’ is gebruikt bij participanten die hier weinig tot geen ervaring mee hadden (P2; P3; P7; P8). Ten slotte is ‘Interviewgids 3’ gebruikt bij de twee islamitisch geestelijk verzorgers (P6; P9).

### **Interviewgids 1**

#### *Introductie*

Heel erg bedankt dat u mee wil doen aan mijn onderzoek. U heeft mij via de mail toestemming gegeven u te interviewen en u heeft het toestemmingsformulier gelezen en ondertekend. Om het interview op te nemen, heb ik uw mondelinge toestemming nodig. Heb ik uw toestemming om dit interview op te nemen? *Mondelinge toestemming participant.*

Dit interview zal gaan over uw ervaringen als ongebonden geestelijk verzorger met islamitische en christelijke gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten. De data die ik met dit interview en dit onderzoek verzamel, zal gebruikt worden voor mijn Masterscriptie die ik schrijf binnen de mastertrack ‘Geestelijke Verzorging’ aan de Rijksuniversiteit Groningen. Ik zal uw anonimiteit in dit onderzoek waarborgen door uw naam of andere persoonlijke kenmerken waaraan u herkend kan worden niet te noemen in mijn verslag. Voordat dit interview van start gaat: heeft u nog vragen en is alles duidelijk?

Voordat ik ga beginnen, zou ik graag een paar dingen van u willen weten:

1. Kunt u iets vertellen over de organisatie waarin u werkt als geestelijk verzorger?
2. Welke thema’s en ziektebeelden komt u tegen bij patiënten?
3. Welke religieuze en culturele achtergrond hebben patiënten aan wie u geestelijke verzorging biedt?
4. Wat is uw levensbeschouwelijke achtergrond?

#### *Kern*

Bedankt voor het beantwoorden van deze vragen. De vragen in dit deel zullen specifiek gaan over uw ervaringen met islamitische en christelijke gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten. In dit interview zal ik vragen naar uw ervaringen met rituelen en specifiek met gebedsrituelen.

Ik heb eerst wat vragen over rituelen in het algemeen.

5. Hoe spelen rituelen een rol in uw werk als ongebonden geestelijk verzorger?
  - a. Probe: hoe geeft u vorm aan rituelen in begeleidingscontacten?
6. Voelt u zich competent om rituelen uit te voeren in de begeleiding van patiënten?
  - a. Probe: waarom wel/niet? Voorbeelden?
  - b. Probe: Hoe speelt de eigen levensbeschouwelijke achtergrond daarbij een rol? Eventueel eigen kennis en ervaring.
  - c. Probe: Hoe speelt uw 'ongebonden' identiteit hierbij een rol?
  - d. Probe: Hoe speelt de levensbeschouwelijke achtergrond van patiënten hierbij een rol?
7. In welke situaties ervaart u grenzen van uw rituele competentie?
  - a. Probe: waarom? Voorbeeld?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?

Nu wil ik het graag hebben over gebedsrituelen in het algemeen.

8. Wat verstaat u onder gebedsrituelen?
  - a. Probe: op basis van uw kennis, eigen levensbeschouwing en/of ervaring?
9. Welke redenen heeft u om te bidden met patiënten?
10. Welke redenen hebben patiënten om (met u) te bidden?
11. Is hier verschil in tussen protestantse en islamitische patiënten?
  - a. Probe: zo ja, welke?

Nu heb ik een paar vragen over islamitische gebedsrituelen.

12. Wat maakt een gebed islamitisch volgens u?
13. Hoe geeft u een islamitisch gebed vorm in de begeleiding van patiënten?
  - a. Probe: Wie initieert het en hoe? Wat doet u/spreekt u uit, wat doet de patiënt/spreekt de patiënt uit? Op wie is het gebed gericht en hoe komt dat tot uiting? In welke context wordt er gebeden en hoe sluit het aan op de context? Voorbeelden?
14. Wat verwachten de patiënt en u dat het gebed doet?
  - a. Probe: in het contact, met de patiënt, relaties met anderen en met de geestelijk verzorger zelf?
  - b. Probe: voor levensbeschouwing en betekenisgeving



- c. Probe: waar zijn deze verwachtingen op gebaseerd?
15. Wat doet het gebed daadwerkelijk?
- a. Probe: Voor/met de patiënt? Voorbeeld?
  - b. Probe: Voor/met de geestelijk verzorger? Voorbeeld?
  - c. Probe: voor/met relaties vd patiënt (denk aan: familie, vrienden, levensbeschouwelijke gemeenschap)? Voorbeeld?
  - d. Probe: In het begeleidingscontact?
  - e. Probe: Wat voor betekenis heeft het gebed?
  - f. Probe: Hoe draagt het gebed bij aan betekenisgeving?
16. Wat is het resultaat van het gebed voor de patiënt
- a. Probe: Hoe? Voorbeeld?
17. Wat is het resultaat van het gebed voor u als geestelijk verzorger?
- a. Probe: Hoe? Voorbeeld?
18. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van islamitische gebedsrituelen?
- a. Probe: zo ja, welke en waarom?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?
  - c. Probe: voorbeeld: kan u als ongebonden geestelijk verzorger een islamitisch gebed bidden wanneer u zelf niet in Allah zou geloven?

Nu heb ik een paar vragen over christelijke gebedsrituelen.

19. Wat maakt een gebed christelijk volgens u?
20. Hoe geeft u een christelijk gebed vorm in de begeleiding van patiënten?
- a. Probe: Wie initieert het en hoe? Wat doet u/spreekt u uit, wat doet de patiënt/spreekt de patiënt uit? Op wie is het gebed gericht en hoe komt dat tot uiting? In welke context wordt er gebeden en hoe sluit het aan op de context? Voorbeelden?
21. Wat verwachten de patiënt en u dat het gebed doet?
- a. Probe: in het contact, met de patiënt, relaties met anderen en met de geestelijk verzorger zelf?
  - b. Probe: voor levensbeschouwing en betekenisgeving
  - c. Probe: waar zijn deze verwachtingen op gebaseerd?

22. Wat doet het gebed daadwerkelijk in het begeleidingscontact?
- Probe: Voor/met de patiënt? Voorbeeld?
  - Probe: Voor/met de geestelijk verzorger? Voorbeeld?
  - Probe: voor/met relaties vd patiënt (denk aan: familie, vrienden, levensbeschouwelijke gemeenschap)? Voorbeeld?
  - Probe: In het begeleidingscontact?
  - Probe: wat voor betekenis heeft het gebed?
  - Probe: hoe draagt het gebed bij aan betekenisgeving voor de patiënt?
23. Wat is het resultaat van het gebed voor de patiënt?
- Probe: Hoe? Voorbeeld?
24. Wat is het resultaat van het gebed voor u als geestelijk verzorger?
- Probe: Hoe?
25. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van protestants-christelijke gebedsrituelen?
- Probe: zo ja, welke en waarom?
  - Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?
  - Probe: voorbeeld: kan u als ongebonden geestelijk verzorger een protestants-christelijk gebed bidden wanneer u zelf niet in God zou geloven?

*Slot*

26. Wat zou u op basis van uw ervaringen met rituelen en gebedsrituelen aan toekomstig geestelijk verzorgers mee willen geven?
27. Kent u geestelijk verzorgers die ik ook zou kunnen interviewen voor mijn onderzoek?

Dit waren mijn vragen. Heel erg bedankt voor het beantwoorden hiervan. Wilt u nog wat toevoegen wat nuttig kan zijn voor dit onderzoek? Heeft u na uw antwoorden gegeven te hebben nog vragen voor mij?

*Achtergrondinformatie*

- Nummer van interview:
- Geslacht:
- Leeftijd:

## **Interviewgids 2**

### *Introductie*

Heel erg bedankt dat u mee wil doen aan mijn onderzoek. U heeft mij via de mail toestemming gegeven u te interviewen en u heeft het toestemmingsformulier gelezen en ondertekend. Om het interview op te nemen, heb ik uw mondelinge toestemming nodig. Heb ik uw toestemming om dit interview op te nemen? *Mondelinge toestemming participant.*

Dit interview zal gaan over uw ervaringen als ongebonden geestelijk verzorger met christelijke en islamitische gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten. De data die ik met dit interview en dit onderzoek verzamel, zal gebruikt worden voor mijn Masterscriptie die ik schrijf binnen de mastertrack 'Geestelijke Verzorging' aan de Rijksuniversiteit Groningen. Ik zal uw anonimiteit in dit onderzoek waarborgen door uw naam of andere persoonlijke kenmerken waaraan u herkend kan worden niet te noemen in mijn verslag. Voordat dit interview van start gaat: heeft u nog vragen en is alles duidelijk?

Voordat ik ga beginnen, zou ik graag een paar dingen van u willen weten:

1. Kunt u iets vertellen over de organisatie waarin u werkt als geestelijk verzorger?
2. Welke thema's en ziektebeelden komt u tegen bij patiënten?
3. Welke religieuze en culturele achtergrond hebben patiënten aan wie u geestelijke verzorging biedt?
4. Wat is uw levensbeschouwelijke achtergrond?

### *Kern*

Bedankt voor het beantwoorden van deze vragen. De vragen in dit deel zullen specifiek gaan over uw ervaringen met christelijke en islamitische gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten. In dit interview zal ik vragen naar uw ervaringen met rituelen en specifiek met gebedsrituelen.

Ik heb eerst wat vragen over rituelen in het algemeen.

5. Hoe spelen rituelen een rol in uw werk als ongebonden geestelijk verzorger?
  - a. Probe: hoe geeft u vorm aan rituelen in begeleidingscontacten?
6. Voelt u zich competent om rituelen uit te voeren in de begeleiding van patiënten?
  - a. Probe: waarom wel/niet? Voorbeelden?

- b. Probe: Hoe speelt de eigen levensbeschouwelijke achtergrond daarbij een rol?  
Eventueel eigen kennis en ervaring.
  - c. Probe: Hoe speelt uw 'ongebonden' identiteit hierbij een rol?
  - d. Probe: Hoe speelt de levensbeschouwelijke achtergrond van patiënten hierbij een rol?
7. In welke situaties ervaart u grenzen van uw rituele competentie?
- a. Probe: waarom? Voorbeeld?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?

Nu wil ik het graag hebben over gebedsrituelen in het algemeen.

8. Wat verstaat u onder gebedsrituelen?
- a. Probe: op basis van uw kennis, eigen levensbeschouwing en/of ervaring?
9. Welke redenen heeft u om te bidden met patiënten?
10. Welke redenen hebben patiënten om (met u) te bidden?
11. Is hier verschil in tussen christelijke en islamitische patiënten?
- a. Probe: zo ja, welke?

Nu heb ik een paar vragen over christelijke gebedsrituelen.

12. Wat maakt een gebed christelijk volgens u?
13. Hoe geeft u dit gebed vorm in de begeleiding van patiënten?
- a. Probe: Wie initieert het en hoe? Wat doet u/spreekt u uit, wat doet de patiënt/spreekt de patiënt uit? Op wie is het gebed gericht en hoe komt dat tot uiting? In welke context wordt er gebeden en hoe sluit het aan op de context? Voorbeelden?
14. Wat verwachten de patiënt en u dat het gebed doet?
- a. Probe: in het contact, met de patiënt, relaties met anderen en met de geestelijk verzorger zelf?
  - b. Probe: voor levensbeschouwing en betekenisgeving
  - c. Probe: waar zijn deze verwachtingen op gebaseerd?
15. Wat doet het gebed daadwerkelijk?
- a. Probe: Voor/met de patiënt? Voorbeeld?
  - b. Probe: Voor/met de geestelijk verzorger? Voorbeeld?

- c. Probe: voor/met relaties vd patiënt (denk aan: familie, vrienden, levensbeschouwelijke gemeenschap)? Voorbeeld?
  - d. Probe: in het begeleidingscontact?
  - e. Probe: wat voor betekenis heeft het gebed?
  - f. Probe: hoe draagt het gebed bij aan betekenisgeving voor de patiënt?
16. Wat is het resultaat van het gebed voor de patiënt?
- a. Probe: Hoe? Voorbeeld?
17. Wat is het resultaat van het gebed voor u als geestelijk verzorger?
- a. Probe: Hoe?
18. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van christelijke gebedsrituelen?
- a. Probe: zo ja, welke en waarom?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?
  - c. Probe: voorbeeld: kan u als ongebonden geestelijk verzorger een protestants-christelijk gebed bidden wanneer u zelf niet in God zou geloven?

Nu heb ik een paar vragen over islamitische gebedsrituelen.

19. Wat maakt een gebed islamitisch volgens u?
20. Hoe gaat u ermee om wanneer moslimpatiënten verzoeken hebben tot gebed?
- a. Probe: Waarom gaat u daar zo mee om? Op basis van ervaringen/overtuigingen/eigen levensbeschouwing/ongebonden identiteit?
  - b. Probe: waarom doorverwijzen; wat speelt daarbij een rol? -> eigen competentie of invloed van andere geestelijk verzorgers? -> waarom niet geschikt of geschikt bevonden?
  - c. Probe: als er geen verzoeken komen, waarom zou dat zijn volgens u? Ongebonden identiteit?
21. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van islamitische gebedsrituelen?
- a. Probe: zo ja, welke en waarom?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?
  - c. Probe: voorbeeld: kan u als ongebonden geestelijk verzorger een islamitisch gebed bidden wanneer u zelf niet in Allah zou geloven?

- d. Waarom wel bij islamitische en niet bij christelijke gebedsrituelen? Wat speelt daarbij een rol?

*Slot*

22. Wat zou u op basis van uw ervaringen met rituelen en gebedsrituelen aan toekomstig geestelijk verzorgers mee willen geven?
23. Kent u ongebonden geestelijk verzorgers die ik ook zou kunnen interviewen voor mijn onderzoek?

Dit waren mijn vragen. Heel erg bedankt voor het beantwoorden hiervan. Wilt u nog wat toevoegen wat nuttig kan zijn voor dit onderzoek? Heeft u na uw antwoorden gegeven te hebben nog vragen voor mij?

*Achtergrondinformatie*

- Nummer van interview:
- Geslacht:
- Leeftijd:

### **Interviewgids 3**

#### *Introductie*

Heel erg bedankt dat u mee wil doen aan mijn onderzoek. U heeft mij via de mail toestemming gegeven u te interviewen en u heeft het toestemmingsformulier gelezen en ondertekend. Om het interview op te nemen, heb ik uw mondelinge toestemming nodig. Heb ik uw toestemming om dit interview op te nemen? *Mondelinge toestemming participant.*

Dit interview zal gaan over uw ervaringen als islamitisch geestelijk verzorger met islamitische en christelijke gebedsrituelen in de begeleiding van patiënten. De data die ik met dit interview en dit onderzoek verzamel, zal gebruikt worden voor mijn Masterscriptie die ik schrijf binnen de mastertrack 'Geestelijke Verzorging' aan de Rijksuniversiteit Groningen. Ik zal uw anonimiteit in dit onderzoek waarborgen door uw naam of andere persoonlijke kenmerken waaraan u herkend kan worden niet te noemen in mijn verslag. Voordat dit interview van start gaat: heeft u nog vragen en is alles duidelijk?

Voordat ik ga beginnen, zou ik graag een paar dingen van u willen weten:

1. Kunt u iets vertellen over de organisatie waarin u werkt als geestelijk verzorger?
2. Welke thema's en ziektebeelden komt u tegen bij uw patiënten?
3. Welke religieuze en culturele achtergrond hebben uw patiënten?
4. Wat is uw levensbeschouwelijke achtergrond?

#### *Kern*

Bedankt voor het beantwoorden van deze vragen. Ik heb nu vragen over gebedsrituelen in het algemeen.

5. Wat verstaat u onder gebedsrituelen?
  - a. Probe: op basis van uw kennis, eigen levensbeschouwing en/of ervaring?
6. Welke redenen heeft u om te bidden met patiënten?
7. Welke redenen hebben patiënten om (met u) te bidden?
8. Is hier verschil in tussen islamitische en christelijke patiënten?
  - a. Probe: zo ja, welke?

Nu heb ik een paar vragen over islamitische gebedsrituelen.

9. Wat maakt een gebed islamitisch volgens u?
10. Hoe geeft u deze gebeden vorm in de begeleiding van patiënten?

- a. Probe: Wie initieert het en hoe? Wat doet u/spreekt u uit, wat doet de patiënt/spreekt de patiënt uit? Op wie is het gebed gericht en hoe komt dat tot uiting? In welke context wordt er gebeden en hoe sluit het aan op de context? Voorbeelden? Gebaren en houdingen?
11. Wat verwachten de patiënt en u dat het gebed doet?
- a. Probe: in het contact, met de patiënt, relaties met anderen en met de geestelijk verzorger zelf?
  - b. Probe: voor levensbeschouwing en betekenisgeving
  - c. Probe: waar zijn deze verwachtingen op gebaseerd?
12. Wat doet het gebed daadwerkelijk?
- a. Probe: Voor/met de patiënt? Voorbeeld?
  - b. Probe: Voor/met de geestelijk verzorger? Voorbeeld?
  - c. Probe: voor/met relaties vd patiënt (denk aan: familie, vrienden, levensbeschouwelijke gemeenschap)? Voorbeeld?
  - d. Probe: in het begeleidingscontact?
  - e. Probe: hoe draagt het gebed bij aan betekenisgeving?
13. Wat is het resultaat van het gebed?
- a. Probe: voor de patiënt? Voorbeeld?
  - b. Probe: voor u als geestelijk verzorger? Voorbeeld?
14. Voelt u zich competent om islamitische gebedsrituelen uit te voeren in de begeleiding van patiënten?
- a. Probe: waarom wel/niet? Voorbeelden?
  - b. Probe: Hoe speelt de eigen levensbeschouwelijke achtergrond daarbij een rol? Eventueel eigen kennis en ervaring.
  - c. Probe: Hoe speelt uw identiteit als islamitisch geestelijk verzorger hierbij een rol?
  - d. Probe: Hoe speelt de levensbeschouwelijke achtergrond van patiënten hierbij een rol?
15. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van islamitische gebedsrituelen?
- a. Probe: zo ja, welke en waarom?
  - b. Probe: Bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?



16. Wat is uw ervaringen met en visie op ongebonden geestelijk verzorgers die islamitische gebedsrituelen met moslimpatiënten uitvoeren?
17. Verwijzen uw collega ongebonden geestelijk verzorgers naar u door wanneer er sprake is van islamitische gebedsrituelen?
- Probe: zo ja/nee, waarom/waarom niet? Hoe gaat dat? Hoe gaan zij daarmee om? Hoe gaat u daarmee om? Wat is uw visie op dit doorverwijzen?'

Nu heb ik een paar vragen over christelijke gebedsrituelen.

18. Wat maakt een gebed christelijk volgens u?
19. Hoe geeft u christelijke gebeden vorm in de begeleiding van patiënten?
- Probe: Wie initieert het en hoe? Wat doet u/spreekt u uit, wat doet de patiënt/spreekt de patiënt uit? Op wie is het gebed gericht en hoe komt dat tot uiting? In welke context wordt er gebeden en hoe sluit het aan op de context? Voorbeelden? Gebaren & houdingen?
20. Wat verwachten de patiënt en u dat dergelijke gebeden doen?
- Probe: in het contact, met de patiënt, relaties met anderen en met de geestelijk verzorger zelf?
  - Probe: voor levensbeschouwing en betekenisgeving
  - Probe: waar zijn deze verwachtingen op gebaseerd?
21. Wat doen de gebeden daadwerkelijk?
- Probe: Voor/met de patiënt? Voorbeeld?
  - Probe: Voor/met de geestelijk verzorger? Voorbeeld?
  - Probe: voor/met relaties vd patiënt (denk aan: familie, vrienden, levensbeschouwelijke gemeenschap)? Voorbeeld?
  - Probe: in het begeleidingscontact?
  - Probe: hoe dragen dergelijke gebeden bij aan betekenisgeving?
22. Wat is het resultaat van dergelijke gebeden?
- Probe: voor de patiënt? Voorbeeld?
  - Probe: voor u als geestelijk verzorger? Voorbeeld?
23. Voelt u zich competent om christelijke gebedsrituelen uit te voeren in de begeleiding van patiënten?
- Probe: waarom wel/niet? Voorbeelden?
  - Probe: Hoe speelt de eigen levensbeschouwelijke achtergrond daarbij een rol? Eventueel eigen kennis en ervaring.

- c. Probe: Hoe speelt uw identiteit als islamitisch geestelijk verzorger hierbij een rol?
  - d. Probe: Hoe speelt de levensbeschouwelijke achtergrond van patiënten hierbij een rol?
24. Zijn er momenten waarop u belemmering ervaart met het uitvoeren van christelijke gebedsrituelen?
- a. Probe: zo ja, welke en waarom?
  - b. Probe: bijvoorbeeld wanneer een patiënt een andere levensbeschouwelijke achtergrond heeft dan uzelf?
  - c. Probe: voorbeeld: kan u als islamitisch geestelijk verzorger een christelijk gebed bidden wanneer u zelf niet in God/andere goddelijkheid zou geloven?
  - d. Hoe gaat u daarmee om? Doorverwijzen? Waarom?

*Slot*

25. Wat zou u op basis van uw ervaringen met rituelen en gebedsrituelen aan toekomstig geestelijk verzorgers mee willen geven?
26. Kent u islamitisch geestelijk verzorgers die ik ook zou kunnen interviewen voor mijn onderzoek?

Dit waren mijn vragen. Heel erg bedankt voor het beantwoorden hiervan. Wilt u nog wat toevoegen wat nuttig kan zijn voor dit onderzoek? Heeft u na uw antwoorden gegeven te hebben nog vragen voor mij?

*Achtergrondinformatie*

- Nummer van interview:
- Geslacht:
- Leeftijd:

**Bijlage B: Codeboek**

| <b>Code</b>                          | <b>Deductief/Inductief/<br/>In Vivo</b> | <b>Beschrijving</b>   |
|--------------------------------------|---|---|
| <i>Algemeen gebed</i>                | Deductief                               | Dit duidt op een gebed dat religies overstijgt en dat niet gericht is op een specifieke goddelijkheid.  |
| <i>Authenticiteit</i>                | Deductief                               | Dit is allereerst onderdeel van de intentie en effect van rituelen en betekent dat mensen rituelen uit zichzelf uitvoeren en het 'echt' menen en dat het effect van rituelen 'echt' is. Daarnaast duidt authenticiteit op de authentieke en geleefde levensbeschouwing van de geestelijk verzorger en op hun handelen uit 'echtheid'.   |
| <i>Bezinnende en lerende functie</i> | Deductief                               | Deze functie van rituelen duidt op wat (gebeds-)rituelen leren over de mens en de wereld, hoe rituelen fungeren als communicatiemiddel en hoe rituelen relateren aan levensbeschouwing, betekenisgeving en symbolen.  |
| <i>Islamitisch gebed</i>             | Deductief                               | Met dit gebed wordt de <i>salāt</i> bedoeld: het verplichte gebed binnen de islam dat bestaat uit vijf dagelijkse gebeden die een bepaalde volgorde van gebaren, houdingen, woorden en recitaties bevatten. De <i>salāt</i> gaat gepaard met de rituele wassing ( <i>wudu</i> ) en gebedskleden. Ook wordt de <i>dua</i> bedoeld: het spontane en persoonlijke gebed binnen de islam. |
| <i>Lichaamshoudingen</i>             | Deductief                               | Dit duidt op lichaamshoudingen die tijdens protestants-christelijke en islamitische gebeden voorkomen, zoals handen vouwen en knielen.  |

|  |           |   |
|--|-----------|---|
| <i>Ongebonden geestelijke verzorging</i> | Deductief | Dit omvat geestelijk verzorgers die geen zending hebben vanuit een specifieke levensbeschouwing maar die gemachtigd zijn door de RING-GV.   |
| <i>Protestants-christelijk gebed</i>     | Deductief | Dit is een gebed dat gericht is op God of Jezus waarin bepaalde houdingen naar voren komen en mensen voorgeschreven en eigen woorden kunnen bidden. Het gebed kan op bepaalde momenten van de dag gebeden worden.   |
| <i>Psychohygiënische functie</i>         | Deductief | Deze functie van rituelen duidt op wat (gebeds-) rituelen doen voor en met het individu op emotioneel vlak, in relatie tot gebeurtenissen.  |
| <i>Redenen</i>                           | Deductief | Redenen zijn onderdeel van de intentie van (gebeds-)rituelen en duiden op de redenen van participanten en patiënten om (gebeds-)rituelen uit te voeren.   |
| <i>Religieuze diversiteit</i>            | Deductief | Religieuze diversiteit duidt op de diverse religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen en praktijken van patiënten, hoe die kunnen verschillen van die van geestelijk verzorgers, hoe geestelijk verzorger zich hiertoe verhouden en hoe dit invloed heeft op het uitvoeren van (gebeds-)rituelen. |
| <i>Resultaat</i>                         | Deductief | Resultaat is onderdeel van het effect van rituelen en duidt op de uitkomsten van (gebeds-)rituelen.   |
| <i>Rituele competentie</i>               | Deductief | Rituele competentie gaat over hoe en onder welke voorwaarden ongebonden geestelijk verzorgers (gebeds-)rituelen kunnen inzetten en vormgeven in de begeleiding van patiënten.   |

|                            |                     |  |
|----------------------------|---------------------|--|
| <i>Sociale functie</i>     | Deductief           | Deze functie van rituelen duidt op wat (gebeds-)rituelen doen voor en met groepen en (bovennatuurlijke) relaties.  |
| <i>Spontaan</i>            | Deductief           | Dit betreft (gebeds-)rituelen die spontaan en in eigen woorden en invulling worden uitgevoerd.   |
| <i>Verwachtingen</i>       | Deductief           | Verwachtingen zijn onderdeel van de intenties van (gebeds-)rituelen en gaan over hoe mensen denken dat (gebeds-)rituelen werken.   |
| <i>Voorgescreven</i>       | Deductief           | Dit betreft (gebeds-)rituelen die volgens een voorgescreven en vaste manier uitgevoerd worden.   |
| <i>'Gemeenschappelijk'</i> | Deductief/in vivo   | Gaat over gemeenschappelijke grond en gemeenschappelijk geloof met betrekking tot gebed. Is onderdeel van rituele competentie.   |
| <i>Afstemming</i>          | Deductief/inductief | Duidt op de afstemming tussen de geestelijk verzorger en de patiënt met betrekking tot het uitvoeren van (gebeds-) rituelen. Geestelijk verzorgers stemmen bij (gebeds-)rituelen af op de levensbeschouwing en behoeften van de patiënt. |
| <i>Gesprek</i>             | Deductief/inductief | Duidt op de invloed van gesprekken tussen geestelijk verzorgers en patiënten op gebeden en op de rol van gebeden in deze gesprekken.   |
| <i>Kennis</i>              | Deductief/Inductief | Dit gaat over de kennis die gebeden geven (bezinnende en lerende functie) maar ook de kennis die nodig is om gebeden uit te voeren (rituele competentie).  |
| <i>Kracht</i>              | Deductief/inductief | Dit duidt op de kracht die gebed geeft aan mensen.   |

|                                |                     |  |
|--------------------------------|---------------------|--|
| <i>Levensbeschouwing</i>       | Deductief/inductief | Dit omvat de levensbeschouwing van ongebonden geestelijk verzorgers en patiënten en heeft betrekking op hoe hun levensbeschouwing invloed heeft op (gebeds-)rituelen.                        |
| <i>Overige rituelen</i>        | Deductief/inductief | Dit zijn rituelen die participanten apart noemen van gebedsrituelen of rituelen die onderdeel zijn van gebeden.  |
| <i>Rust</i>                    | Deductief/inductief | Dit duidt op de rust die gebed geeft aan mensen.   |
| <i>Symbolische handelingen</i> | Deductief/inductief | Dit gaat over symbolische handelingen die een rol spelen in gebeden, zoals een kaarsje aansteken en de Bijbel of de Koran lezen.   |
| <i>Transcendente</i>           | Deductief/inductief | Het transcendente refereert naar de rol van God, Allah of andere hogere machten in gebedsrituelen.   |
| <i>Verbinding</i>              | Deductief/inductief | Dit gaat over de rol van verbinding in gebedsrituelen met betrekking tot de relatie tussen patiënten en God, tussen patiënten en hun naasten en tussen patiënten en de geestelijk verzorger. |
| <i>Vertrouwen</i>              | Deductief/inductief | Dit gaat over het vertrouwen dat gebedsrituelen kunnen geven aan patiënten en het vertrouwen dat voortkomt uit de band tussen de patiënt en de geestelijk verzorger.                         |
| <i>Voorwerpen</i>              | Deductief/inductief | Dit betreft voorwerpen die gebruikt worden tijdens en rondom gebedsrituelen, zoals kaarsen of gebedskleden.  |
| <i>Woorden</i>                 | Deductief/inductief | Dit gaat over de woorden en de taal in gebedsrituelen.   |
| <i>Context</i>                 | Inductief           | Dit duidt op de zorgcontext, de situatie van de patiënt, de omgeving van (gebeds-)rituelen en de rituele context: de context die   |

|  |                   |  |
|--|-------------------|--|
|  |                   | een rol speelt in (gebeds-)rituelen.   |
| <i>Initiatief</i>                          | Inductief         | Dit gaat over het initiatief nemen in het bidden tijdens begeleidingscontacten.  |
| <i>Islamitische geestelijke verzorging</i> | Inductief         | Dit duidt op islamitisch geestelijk verzorgers die zorg bieden aan islamitische patiënten en waar ongebonden geestelijk verzorgers naar verwijzen wanneer moslimpatiënten vragen om gebed. |
| <i>Levensverhaal</i>                       | Inductief         | Dit houdt het verhaal van het leven van patiënten in en hoe dit een rol speelt in gebedsrituelen.  |
| <i>Stilte</i>                              | Inductief         | Dit gaat over de rol van stilte in (gebeds-)rituelen.  |
| <i>Theorie/praktijk</i>                    | Inductief         | Dit gaat over het verschil tussen theorie en praktijk met betrekking tot (gebeds-)rituelen.  |
| <i>Vanzelfsprekendheid</i>                 | Inductief         | Dit duidt op het ervaren van gebed als iets vanzelfsprekends.  |
| <i>Contact</i>                             | Inductief/in vivo | Dit duidt op het contact tussen de geestelijk verzorger en de patiënt.   |
| <i>'Faciliteren'</i>                       | Inductief/in vivo | Dit verwijst naar het faciliteren bij gebeden als geestelijk verzorger, wat betekent dat zij het mogelijk maken gebeden te bidden en hier vorm aan geven tijdens begeleidingscontacten.    |
| <i>Laagdrempeligheid</i>                   | Inductief/in vivo | Dit gaat over het ervaren van gebed als laagdrempelig of toegankelijk.   |
| <i>Waarde</i>                              | Inductief/in vivo | Dit duidt op waarden die voor patiënten en geestelijk verzorgers van belang zijn met betrekking tot (gebeds-)rituelen.   |
| <i>'Fijn'</i>                              | In vivo           | Participanten en patiënten vinden het 'fijn' om te bidden.   |
| <i>'Heilig'</i>                            | In vivo           | Participanten beschrijven gebeden als  |

|                    |         |   |
|--------------------|---------|---|
|                    |         | 'heilig'. Ook wel als 'heilige grond', 'heilige taal', 'heilige tijd' of 'heilig moment'.   |
| <i>'Pijn'</i>      | In vivo | Refereert naar de pijn die patiënten hebben en die onderwerp kan zijn van gebed.  |
| <i>'Ruimte'</i>    | In vivo | Duidt op de figuurlijke ruimte in een gesprek of ritueel, tussen de geestelijk verzorger en de patiënt of de ruimte die (gebeds-)rituelen creëren.            |
| <i>'Uitleggen'</i> | In vivo | Relateert aan het feit dat participanten hun eigen levensbeschouwing uitleggen aan patiënten om samen te kunnen bidden. Is onderdeel van rituele competentie. |