Ritualteori og det moderne
Magiens forfall og gjenoppståelse i nyere teorier om ritual

Andreas Aanestad

Mastergradsoppgave i Religionsvitenskap
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Universitetet i Tromsø
Våren 2009
Forord

Det bør bli sagt tidlig at denne oppgaven ikke er ment som en introduksjon til teorier om ritual, og heller ikke til ritual som fenomen, og innholdet vil kanskje være av liten interesse for lesere som ikke har en særskilt interesse for feltet. Heldigvis tror jeg at denne interessen er økende i faget. Gjennom arbeidet med kildene til denne oppgaven har jeg fått stor respekt for forfatterne og deres verker. En ritualteori er ikke bare en hypotese som kan oppsummeres i et avsnitt, men et komplekst epistemologisk prosjekt, og de tre teoriene jeg har konsentrert meg om er solide og gjennomtenkte eksempler på dette. Jeg har også vært heldig og fått med meg konferansen ”Ritualdynamik 2008” i Heidelberg, hvor den voksende interessen for ritualstudier viste seg gjennom de mange unike bidragene. Jeg ble særlig inspirert av hvordan flere hadde forsøkt å bruke ritualteori i praksis, og resultatene trollbandt meg. Spørsmålet om ritualer har virkninger som kan utnyttes til gode for samfunn eller individ bør ikke forkastes som uvitenskapelig bare fordi vi lever i en sekulær verden. Selv tror jeg vi aldri vil kunne finne en universell teori om ritualvirkning, med ved å prøve lærer vi mye om samfunnet og oss selv. Det første steget er å fjerne oss fra de protestantiske fordommene om ritual som blasfemi og heksekunst, for om vi finner ut at det finnes ”magi” i ritualer, betyr ikke det at det er djevelens virke.

Gjennom hele studiet har jeg fått støtte av venner og medstudenter, men også ansatte ved Institutt for Religionsvitenskap ved UiTø. Peter Jackson og Torjer A. Olsen har gitt uvurderlig veiledning og vært en kilde til motivasjon gjennom prosessen. Jeg vil også takke min familie for at de har trodd på meg og støttet meg i mine studier, det har betyr mye. Størst takk fortjener Maria; din kjærlighet og ditt overlegne intellekt har gjort dette mulig.

Tromsø, mai 2009

Andreas Aanestad
# Table of Contents

1. **Introduksjon** .................................................................................................................................................. 1
   - Problemstilling ............................................................................................................................................. 2
   - Virkning ..................................................................................................................................................... 3
   - Definisjon ................................................................................................................................................... 4
   - Aktuell Ritualforskning Flere Teorier ........................................................................................................ 5

2. **Metode og Materiale** ................................................................................................................................. 7
   - Kilder ....................................................................................................................................................... 7
   - Epistemologisk refleksivitet ..................................................................................................................... 8
   - Hvorfor utforske en teoris premisser? ...................................................................................................... 10
   - Hva er ritual? ........................................................................................................................................... 11
     - Etymologi ........................................................................................................................................... 11
   - Hva er en ritualteori? .......................................................................................................................... 12
   - Analyse av ritualteori ............................................................................................................................. 13

3. **Virkning i de moderne teoriene om ritual** .................................................................................................. 16
   - Det moderne .......................................................................................................................................... 16
   - Protestantisme og oplysning .................................................................................................................. 17
   - Rituell virkning som primitiv magi ....................................................................................................... 19
   - Reduksjonistiske forklaringer på ritual ................................................................................................. 21
   - Strukturnalisme ..................................................................................................................................... 23
   - Postmodernisme ..................................................................................................................................... 24
   - Oppsummering ...................................................................................................................................... 24

4. **Bell – Ritual Theory, Ritual Practice** ......................................................................................................... 26
   - Kort om teorien ................................................................................................................................. 26
   - Virkning ............................................................................................................................................... 26
   - Ritualforståelse ..................................................................................................................................... 28
     - Bells kritikk av ritualteori ................................................................................................................... 28
     - Ritualisering ...................................................................................................................................... 29
     - Ritual og tekst ................................................................................................................................... 30
     - Kropp .................................................................................................................................................. 30
     - Språk ................................................................................................................................................... 31
     - Fenomenet ritual .............................................................................................................................. 32
     - Oppsummering ................................................................................................................................. 33
   - Premisser ............................................................................................................................................... 33
     - Praksis ................................................................................................................................................. 33
     - Deltakerens uvitenhet ....................................................................................................................... 35
     - Sosiale strukturer som språk .............................................................................................................. 36
     - Oppsummering Bell .......................................................................................................................... 38

5. **Lawson & Mccauley – Rethinking Religion** ............................................................................................. 39
   - Om fagfeltet ............................................................................................................................................ 39
   - Kort om teorien ................................................................................................................................... 40
   - Virkning ............................................................................................................................................... 42
   - Ritualforståelse ..................................................................................................................................... 43
     - Ritual som handling .......................................................................................................................... 43
     - Ritual som språk ............................................................................................................................... 44
     - Oppsummering ................................................................................................................................. 47
   - Premisser ............................................................................................................................................... 47
     - Teosentrisk religionsdefinisjon ......................................................................................................... 47
     - Religiøse ritual skiller seg fra andre handlinger ............................................................................... 49
     - Refleksiv Holisme ............................................................................................................................ 50
Oppsummering Lawson og McCauley ........................................................................................................... 53

6. RAPPAPORT – RITUAL AND RELIGION IN THE MAKING OF HUMANITY ......................................................... 54

KORT OM TEORIEN .............................................................................................................................................. 54

VIRKNING .......................................................................................................................................................... 55

RITUALFORSTÅELSE ........................................................................................................................................... 56
  Performance ....................................................................................................................................................... 57
  Formalitet ......................................................................................................................................................... 58
  Ritual og menneskehet .................................................................................................................................... 60
  Oppsummering ............................................................................................................................................... 61

PREMISSER .......................................................................................................................................................... 62
  Ritual og moral .................................................................................................................................................. 62
  Ritual og det hellige ......................................................................................................................................... 64
  Low, middle and high-order meaning ........................................................................................................... 66
  Oppsummering Rappaport ................................................................................................................................ 68

7. RITUELL VIRKNING I DEN NYE VITENSKAPEN .................................................................................................. 69

  Språk og ritual .................................................................................................................................................... 69
  Ritual og deltakerens bevissthet ....................................................................................................................... 71
  Ritual og makt .................................................................................................................................................. 72

MODERNITET OG POSTMODERNITET .................................................................................................................. 73
  Kan vi kalle teoriene typisk postmoderne? .................................................................................................... 73
  Er virkningene de tilskriver ritual typiske for en postmoderne filosofi? ......................................................... 78
  Er ritual bra for samfunnet? .......................................................................................................................... 81
  Teori og praksis ............................................................................................................................................... 84

8. KONKLUSJON ..................................................................................................................................................... 85

9. REFLEKSIVT ETTERORD ................................................................................................................................... 88

REFERANSESR .................................................................................................................................................... 90
1. Introduksjon

The fate of our times is characterized by rationalization and intellectualization and, above all, by the ‘disenchantment of the world.’

-Max Weber (1904)


Selv om interessen for ritual har økt betydelig innen mange fagtradisjoner i de siste årene, er det også skjedd en oppblomstring i det religiøse livet, særlig i det nyreligiøse. Det er tenkt at ritualer har en kraft i seg selv, og ikke bare gjennom dets tilknytting til religiøse tradisjoner. Ritualer er ikke lenger sett på som noe primitivt og bare tilhørende ‘de andre’, men blir sett på som en integrert del av samfunn og mellommenneskelig interaksjon. Det har også blitt en del av dagligtalen, og det ville ikke vakt vantro å kalle tannpuss og stell i de tidlige timer for ”morgenritual”. Selv om jeg ikke har noe ønske om å remystifisere eller refortrylle samfunnet gjennom ritual, mener jeg at vi må ta denne utviklingen på alvor. Det betyr ikke bare at vi må studere ritual grundigere og oftere, men også at vi må undersøke hvordan vi skaper teorier om ritual. Som samfunnet generelt er religionsforskning og samfunnsforskning preget av sine

1 (Weber 1997:155, original 1904).
forgjengere, og teorier om ritual har endret seg med tanke på deres fokus på virkningen av rituales rolle i samfunnet. Denne oppgaven har som hensikt å utforske hvorfor, og hvordan, nyere teorier om ritual tilskriver ritualer virkning, sett i sammenheng med vitenskaplige idéstrømninger innen humaniora og samfunnsvitenskap.


**Problemstilling**
Spesifikt så vil jeg forsøke å sette de nye synene på ritualers virkning inn i en faghistorisk sammenheng, for deretter å se nærmere på noen nyere teorier. Det sentrale spørsmålet jeg ønsker å drøfte, er hvilke premisser teorier om ritualer legger til grunn for ritualers virkning i tre nyere teoretiske verker. Jeg ønsker også å trekke de tre teoriene inn i en bredere idehistorisk og forskningshistorisk sammenheng for å kunne drøfte virkning i teorier om ritual generelt. En observasjon jeg vil utforske nærmere er hvordan ritual ser ut til å ha blitt sett på som virkningsløse i den tidlige modernitetens religionsforskning, og hvordan det i dagens akademia blir tilskrevet svært mange, men ulike virkninger. Denne oppgaven ønsker å drøfte dette med særlig utgangspunkt i Bell, Rappaport og Lawson og McCauleys teorier. Et spørsmål som jeg vil stille i drøftingsdelen er hvorvidt denne endringen kan tilskrives påvirkning fra postmoderne filosofi og tankegang. Dette er også grunngodt for hvorfor oppgaven har valgt å fokusere på teorienes premisser og forfatternes ritualforståelse, og ikke på hvorvidt de stemmer eller ikke. Jeg
vil også søke å stille et spørsmål som ikke er uten problematiske epistemologiske utfordringer, nemlig om de modernistiske og de nyere teoriene om ritual ser på ritual som et positivt aspekt ved menneskelig (sam)handling.

Det er lett å bare bite seg merke i det særegne eller det forenklede ved teorier om ritual, for så å glemme den vitenskaplige argumentasjonen som ledet frem til den. Oppgaven vil utforske de vitenskaplige argumentene bak tre ritualteoriers påstander om ritualers virkning. Det er altså ikke fokus på hvordan teoriene kan anvendes på materiale, men på hvordan forfatterne konstruerer og argumenterer for teoriene. En kan si at denne oppgaven drøfter synet på virkning i nyere teorier om ritual ut fra de premissene de bygger på. Dette med den hensikt å få en forståelse av hvorfor nyere teorier har et økt fokus på virkning.

**Virkning**

men bieffekten, forurensing, er en virkning.

For å forklare hvordan denne oppgaven forstår virkning kan vi ta utgangspunkt i nattverden som et eksempel på et ritual. I den indre logikken er virkningen av ritualet blant annet at deltakeren innretter deler av gudens legeme og opplever enhet med ham.\(^2\) De spesifikke teologiske og metafysiske detaljene rundt dette varierer selvfølgelig i ulike tradisjoner, og har vært opphav til mye kirkelig debatt. Ettersom denne oppgaven handler om akademiske teorier om ritual er det ikke emiske perspektiver på ritualers virkning, men heller en ytre logikk som er i fokus. Det er ikke vanskelig å tenke seg andre virkninger av ritualet: Deltakeren vil kanskje føle seg som en del av en gruppe, presten vil oppleve å få bekreftet sin sosiale status, knelingen gjør kanskje at deltakeren føler seg underkastet guden, ritualet gjør at kirken blir sett på som mer hellig, og så videre. Forståelsen av virkning avgjøres altså av hvilket perspektiv vi har på ritual. Denne oppgaven handler ikke om teorier om et enkelt ritual, men om teorier om ritualer generelt og det interessante med slike teorier er at deres tilskrivning av virkning til ritual må kunne sies å gjelde alle ritualer. Det vil si at to ritualer som er vidt forskjellige også har denne generelle virkningen til felles om de begge skal forklares ut fra samme teori, til tross for at den indre logikken i ritualene er tilsynelatende ulik.

**Definisjon**

Ettersom temaet for denne oppgaven er ritualer, eller snarere ritualteori, vil det kanskje virke nødvendig med en definisjon av begrepet: altså svare på ”hva er et ritual”. Det er flere grunner til at jeg har valgt å ikke gjøre dette, og hovedgrunnen er at dette er et spørsmål som jeg stiller til materialet. Det er ikke ritual som er min empiri, men heller teorier om ritual. En definisjon vil dermed virke mot sin hensikt. Jeg har valgt å diskutere spørsmålet om definisjon i forbindelse med de ulike teoriene, for ritualforståelse og ritualvirkning henger sammen. I neste kapittel foreligger en kort etymologisk innføring i bruken av ordet, og i kapittel 3 viser jeg ulike perspektiver på ritual og ritualers virkning fra både forskningshistorie og idéhistorie. Som en beskrivelse av ritual bør disse anses som svært fyldige. Flere vil nok savne en klarere begrepstaksonomi når det gjelder analoge begreper til ritual som magi, seremoni, heksekunst,

\(^2\) "The first and principal effect of the Holy Eucharist is union with Christ by love (Decr. pro Armenis: adunatio ad Christum), which union as such does not consist in the sacramental reception of the Host, but in the spiritual and mystical union with Jesus by the theological virtue of love. " (Kilde: [http://www.newadvent.org/cathen/05584a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/05584a.htm), Besøkt 24 april 2009)
Aktuell ritualforskning

teorier om ritual er de en viktig del av den samme teoretiske diskursen som Lawson og McCauley, Bell og Rappaport befinner seg i.
2. Metode og Materiale
I dette kapittelet vil jeg gi en beskrivelse av kildene og fremgangsmåten som vil bli brukt i oppgaven. Det vil også inneholde en kort drøfting av sentrale begreper som ritual og ritualteori.

Kilder
De empiriske kildene til denne oppgaven er nesten utelukkende akademisk produsert litteratur og består av teorier og perspektiver på ritual. Jeg har valgt å bruke eksempler fra forskjellige ritualer for å illustrere ulike aspekter ved teoriene, men disse er ikke på noen måte empiri, men et metodisk grep. Hoveddelen av oppgaven er en analyse og drøfting av de tre spesifikke nyere teoriene om ritual. Fokuset er hele tiden på ritualers virkning, men også hvilke teoretiske premisser de fremstilte virkningene bygger på hos de ulike forfatterne.


Denne boken er like mye en kommentar på utfordringene som ritualteorier står ovenfor, som det er en teori om ritual. Forfatteren argumenterer for en forståelse av ritual som praksis, og hun drøfter ritualer gjennom teorier om makt, språk og sosial strategi. Bell er religionsviter.

har filosofiutdannelse, men hans virke dreier seg hovedsakelig om CSR.


Rappaport summerer sin lange karriere med et stor bok som ikke bare bør sees på som en, men heller som mange teorier om ritual. Sammen former ideene hans et holistisk og formalistisk syn på forholdet mellom ritual, religion, menneskehet, og natur. Han trekker ideer fra svært mange fagtradisjoner, men boken fremstår hovedsaklig som et antropologisk verk.

Det er flere grunner for at jeg har valgt disse tre teoriene, og ettersom de vil være min empiri i denne oppgaven ønsker jeg å gjøre rede for mitt valg. Først og fremst har jeg valgt bøkene fordi de har hatt en stor påvirkning på studiet av ritual, og de er verker som ofte blir referert til av andre. For det andre representerer de ulike tradisjoner innen nyere ritualforsking samtidig som ingen av dem er ansett å være rådende i feltet. En tredje grunn er at de alle er provoserende på sin måte, og de er ikke redd for å ta et oppgjør med andre ritualteoretiske perspektiver. De har også preget andre studier av ritual og også til en viss grad hverandre. At alle forfatterne er fra USA er helt tilfeldig og jeg mener de er gode representanter for en internasjonal diskurs om ritual.

**Epistemologisk refleksivitet**


Refleksivitet som metodisk grep er langt fra en systematisk analyse, og kan lettere sammenlignes med metateori eller vitenskapsfilosofi (Ritzer 2008:A-7). Allikevel har det flere praktiske aspekter når det kommer til selve konstruksjonen av en teoretisk tekst. Det er særlig de

---

4 Dette bør ikke tolkes som en kritikk av Bourdieu, men heller som et bevisst valg fra min side for å kunne fokusere på problemstillingen og kildene som er tilgjengelige.
epistemologiske aspektene av teorikonstruksjon som blir studert. Spørsmål om hvordan vi kan vite det vi tror vi vet, og om teorier konstruerer de premissene som de bygger på, er eksempler på dette. Det er selvfølgelig problematisk å bruke metateori eller vitenskapsfilosofi som utgangspunkt for en drøfting av teori, for disse er også konstruerte virkeligheter. Derfor har jeg valgt å begrense meg sterkt i denne oppgaven, både for å vei tid til drøfting, men også for å ikke selv å havne i en epistemologisk labyrint. I stedet for å undersøke alle begreper og utsagn har jeg valgt å se kort på hvilken ritualforståelse de ulike teoriene bygger på, og deretter tre premisser som spiller en nøkkelrolle i forhold til teoriens syn på ritualers virkning. Jeg har brukt refleksivitet som ideal i min lesning og drøfting av teoriene og faghistorien, og dette vises ved et gjennomgående fokus på sammenhengen mellom teoriens premisser og den fremstilte virkningen. Dette har jeg gjort ved å innta en kritisk, men ikke polemisk, holdning til teoriene. Det er ikke mitt ønske å motargumentere, men å se etter og drøfte utfordringer ved begreper eller ideer som er sentrale i teoriene. Jeg har også trukket inn andres kritikk av teorienes premisser for å få flere perspektiver, men igjen er det ikke i polemisk øyemed, men refleksivt. Til slutt har jeg valgt å oppfylle Bourdieus ideal om epistemologisk årvåkenhet (Bourdieu 2004:91) ved å reflektere over noen utfordringer ved mine egne premisser i et kort etterord (kapittel 9). Slik vil jeg utsette min egen tekst for den samme kritiske lesningen jeg anvender på Lawson og McCauley, Bell og Rappaport.

**Hvorfor utforske en teoris premisser?**

En vanlig forståelse av en teori er den hypotetisk deduktive, hvor teorien er forstått som et vitenskapelig forslag som kan utsettes for empirisk testing for deretter å bekreftes eller avkreftes. Jeg har ingen store innvendinger mot dette, men har valgt en annen vinkling på min oppgave. Teorier oppstår ikke i vakuum, og de består heller ikke bare av en konklusjon eller et forenklet utsagn. En teori er et resultat av en kreativ prosess og det er denne prosessen jeg ønsker å utforske. Denne oppgaven er derfor ingen testing av teorienes validitet, men en drøfting av de premissene forfatterne legger til grunn for dem. Det er ikke uvanlig å gå teoriproduksjonen nærmere i sammene i nyere religionsforskning. Gode eksempler på dette er Tomoko Masuzawas *The Invention of World Religions* (2005), Bruce Lincolns *Theorizing Myth* (1999), og ikke minst

---


**Hva er ritual?**
Ritual, som fokus for teoretisering, kan være et problematisk begrep å beskrive. Det er gjerne et begrep som brukes om andre ritualer enn ens egne, men det brukes stadig oftere i dagligdagstale og er vanlig å finne som et emisk begrep. Jeg har valgt å forholde meg til ritual som begrep, og ikke anta at det er noe selvsagt og uproblematisk ved det. Denne oppgaven handler verken om taksonomi eller etymologi, men jeg velger å gi en kort gjennomgang av begrepshistorien til ritual. Dette gjør jeg, fordi ved å vise de ulike måtene begrepet ritual har blitt brukt og forstått på, lærer vi samtidig noe om de premissene som ligger til grunn for en teoretisk forståelse av ritual. Kapittel 3 vil vise at spørsmålet "hva er ritual?" har vært en viktig del av den moderne diskurs om ritual.

**Etymologi**
Ordet ritual bygger på lat. ritualis, og kan oversettes med "det som er relatert til riter". Rite bygger igjen på lat. ritus, som kan oversettes med "seremoni". Merriam Webster's dictionary beskriver rite som "religious ceremony or formal act of worship||any ceremonial observance or procedure". 7 Ritual er altså unektelig knyttet til rite, men det betyr ikke på noen måte at begrepet har en klar semantisk betydning som strekker seg over millenierne. Selv om de som skriver liturgi gjerne ser på rite som utførelsen av seremoni (ritual) er dette skillen ikke like klart i vanlig bruk. Ordet ritual blir også brukt som adjektiv (rituell død, rituell lov) i alle fall siden 1570, og dermed er det mulig å kalle noe ritualt uten at det er snakk om en rite. Ritual som substantiv kan beskrive reglene for riten "Then the bishop prayes ritè, according to the ritual or constitution.", (1649). Ritual kan også være en konkret bok eller et manuskript hvor reglene for riten er beskrevet: "The

---
6 Det er vanlig å kalle våre egne ritual ved navn, men vi bruker heller mer verdiladde ord som "sakrament", "høytid" eller "seremoni".  
7 Merriam Webster's New Dictionary, 1986  
8 Oxford English Dictionary (OED), (1986), bind 2  
9 Foxe, John *Actes and monuments of these latter and perillous dayes*. Jfr OED (bind 2) 1986:990  
sorcerers..smil'd at the' unaccustomed Spell Which no Egyptian Rituals tell", (1656). Fra 1867 er det tydelig at ordet ritual også har blir brukt i stedet for rite, altså som selve utførelsen av rituelle handlinger. I nyere tale har ritual også blitt brukt i en mer triviell forstand, som for eksempel beskrivende av vaner eller sosial konvensjon. I psykologien har ritual blitt en betegnelse på vaner eller repetitive handlinger, som en form for tvangsnevrose. På samme måte som ritual blir brukt i stedet for rite, har også rite fått en mer utvidet bruk som skikk, vane eller praksis. Denne utvidede bruken er nødvendigvis ikke veldig ny ettersom bruken av ordet rite også i tidligere bruk gjerne hadde en kategorisk funksjon; "The rytes and sacraments and articles of our faith" (1529), "I kan in no wyse remembre me..What rytys were usyd, and what royalte In namys yeuyng (1447). Det finnes allikevel noen brusformer av ordet rite som er mer spesifikk, blant annet er den siste olje (sykesalving) kalt "The last rite" på engelsk, og rite kan bli brukt sammen med andre ord som i "rite de passage"(overgangsrite), et begrep skapt av antropologen og folkloristen Arnold van Gennep (1999).


**Hva er en ritualteori?**
Det er forskjell på teori om et spesifikt ritual og teorier om ritualer generelt. Generelle teorier må

---

12 OED (1986:992)
13 OED (1986:992)
14 OED (1986:992)

Finnes det en forestilling om hva en ’ritualteori’ bør, og ikke bør, inneholde? Catherine Bell hevder at hennes teori ikke er en ritualteori, men heller et rammeverk for tenking rundt sporsmål om ritual. Hennes teori bygger, i følge henne, heller ikke på ritual som en analytisk kategori, men på ’ritualisering’17 som et ikke-syntetisk begrep (Bell 1992:76). Lawson og McCauley har heller ingen typisk ritualteori, og selv om det er ritual som er utgangspunktet for deres teori, er det hvordan vi tenker om ritual og ikke ritual i seg selv de studerer. Det kan altså problematiseres rundt begrepet ritualteori, og jeg kunne ha valgt å bruke andre begreper som ”akademisk tenking om ritual” eller ”perspektiver på ritual”. Grunnen til at jeg ikke har gjort dette er at alle teoretikerne fremmer ulike perspektiver på ritual som i prinsippet kan testes eller motbevises. De er altså teorier i en vitenskaplig forstand, og selv om de ikke handler direkte om ritual som fenomen, bygger de fortsatt på en forestilling om ritual som et fenomen.

**Analyse av ritualteori**

Her vil jeg kort gjøre rede for hvilke valg jeg har gjort i min drøfting av teoriene i denne oppgaven, og hvilket perspektiv jeg har antatt i forhold til dem. Til tross for at teoriene på mange måter er vidt forskjellige har jeg valgt å gripe fatt i de samme elementene ved teoriene. Disse elementene, teorienes ritualforståelse og deres premisser, vil være grunnlaget for en analyse av teoriene. En systematisk analyse av ritualteori er selvsagt mulig, men jeg har valgt drøfting for lettere å kunne tilpasse metode og empiri. Empirien i denne oppgaven er teoretiske tekster, og ettersom jeg har valgt refleksivitet som metodisk perspektiv vil det nok være mer gunstig med en

---

17 “Ritualization, the production of ritualized acts, can be described, in part, as a way of acting that sets itself off from other ways of acting by virtue of the way in which it does what it does.” (Bell 1992:140)

Det er verken diskursanalyse eller dekonstruksjon som er utgangspunktet for analysen, men en drøfting som har til hensyn å se saken fra flere sider og problematisere uten å komme med alternativ. Kapittel 4, 5, og 6 stiller ingen store spørsmål men er heller en gjennomgang av de tre teoriene, som vil danne grunnlag for den generelle drøftingen om ritualvirkning i nyere teorier om ritual i kapittel 7.
3. Virkning i de moderne teoriene om ritual


Det moderne


Protestantisme og opplysning
Den moderne verden har utvilsomt oppstått sammen med religion, og ikke uavhengig av den. Protestantene, og især de reformerte protestantene som Calvin og Zwingli, har hatt en stor
påvirkning på hvordan vi ser på ritualers virkning i dag. Blant annet ideen om predestinasjon førte til at mange av de tradisjonelle sakramentene fra kirken forsvant eller ble endret. Calvins forestilling om predestinasjon, ideen om at den kristne gud allerede hadde utvalgt de som skulle frelses, fjernet sakramentenes nødvendighet. Det ble sett på som blasemisk å tro at menneskene kunne påvirke guds vilje ved å spise kjeks og drikke vin, og de sakramentene som ble bevart var bare tenkt å være symbolske i sin virkning (Taylor 2007:79). “So we disenchant the world; we reject the sacramentals; all the elements of "magic" in the old religion. They are not only useless, but blasphemous, because they are arrogating power to us, and hence "plucking" it away "from the glory of God's righteousness”” (Taylor 2007:79). Vi har sett at Weber mente protestantismen ikke var en motsats til kapitalismen og det moderne, men reformasjonen var på mange måter en fiende av ritual. Nå er reformasjonen ikke en enkel tanke som var å finne over hele Europa, men en sentral tanke var å ta avstand fra ”[…] the magical powers and supernatural sanctions which had been so plentifully invoked by the medieval church”(Thomas 1980:68). Blant de mest ekstreme motstanderne av ritual var kanskje Anabaptister, hvor ikke engang bønnen Fadervår unnskapp kritikk som hekseri (Thomas 1980:69). ”Kvekerne gikk enda lengre og tok avstand også fra prestemobetet (Thomas 1980:70). ”Den ekte puritaner forkastet jo til og med ethvert spor av religiøse seremonier ved graven og begravet sine nærmeste uten sang og spill, for at det ikke skulle forekomme noen ”superstition”, dvs. noen tiltro til frelevirkninger av magisk-sakramental art” (Weber 2005:75). Uten at jeg har tenkt å spekulere i det kan vi merke oss at flere moderne religionsforskere kom fra reformerte hjem. Eksempler på dette er William Robertson Smith og James George Frazer som vokste opp med calvinistiske foreldre, og E.B. Tylor som kom fra en familie av kvekere (Strenski 2006:97,136).

Det var mange andre krefter enn protestantiske som preget synet på ritualers virkning, og særlig ideene fra opplysningstiden førte med seg de første forsøkene på sekulære tolkninger av ritual. Den franske og amerikanske revolusjon var mer enn opptøyere mot dårlige politikere, det var symbolske krigere mot forestillingen om de europeiske kongenes gudgitte makt. Salvingen av kongen under kroningsritualet hadde nesten vært å regne som et åttende sakrament, og kongens makt ble dermed legitimert gjennom ritual (Remond 199:34). Ideen om samfunn og religion som adskilt var et av resultatene av den franske revolusjonen (Remond 199:53). Modernitet er også i

18 Luther var også kritisk til mange av sakramentene, og ønsket å redusere antallet (Kolb 2004:45).
stor grad preget av opplysningstidens ideer om allmenn kunnskap, og skolegang begynte å bli
tilgjengelig også for vanlige folk, blant annet i Napoleons Frankrike (Palmer 2002:384). Den var
også preget av industrialiseringen av den vestlige verden, og den industrielle revolusjon i
England viste at vitenskapens magi var mye mer imponerende enn kirkens. Kullkraft, gasslys,
togbaner, fabrikker og maskiner var noen av nyvinningene som var med å endre samfunnet.
Universiteter begynte å tilby mer enn teologiutdannelser, og empirismen ble den nye filosofien.
Synet på ritual ble også preget av et ønske om vitenskappligge perspektiver. Filosofen David Hume
var en av de første som spekulerte i religions opprinnelse, og i hans verk *The Natural History of
Religion* (1992, original 1757) argumenterer han for religionens opphav som et resultat av det
primitive menneskets møte med naturen. Tidene forandret seg og ritualstudier bar preg av dette,
goironisk nok var det teologer som var blant de første til å anvende de nye idealene om vitenskap
i sine studier av religion, deriblant Ernest Renan, William Robertson Smith, David Friedrich
Strauss, og ikke minst Julius Wellhausen. Reaksjonene fra kirken lot selvfølgelig ikke vente på
seg; Robertson Smith ble blant annet anklaget for kjetteri (Strenski 2006:121).

**Rituell virkning som primitiv magi**

Evolusjonistene fortsatte i Humes baner, og James George Frazers episke ritual- og mytestudium
dets virkning. Evolusjonistenes religionssyn så religion som et resultat av det primitive
menneskets forståelse av verden, og at dette var motsatsen til det siviliserte moderne samfunnet
hvor de selv levde. Religion og ritualer\(^\text{20}\) skulle derfor ikke tas alvorlig ettersom det var et
produkt av en "primitiv tankegang". Et eksempel på dette er Frazers beskrivelse av tre
ritualspesialister, han bruker den negative betegnelsen "wizards"\(^\text{21}\), som utfører ritualer med den
hensikt å kontrollere været:

The one signifies his sympathy with water by receiving the rain on his person and speaking of it
respectfully; the others light a lamp or a fire and do their best to drive the rain away. Yet the principle on
which all three act is the same; each of them, by a sort of childish make-believe, identifies himself with the
phenomenon which he desires to produce. It is the old fallacy that the effect resembles its cause: if you
would make wet weather, you must be wet; if you would make dry weather, you must be dry. (Frazer
1987:69. Min kursiv)

\(^{19}\) Han ble domt i 1881 og ble fratatt sin stilling som Professor (Strenski 2006:122).
\(^{20}\) Frazer mente at utviklingen hadde gått fra magi til religion og deretter til vitenskap. Selv om han var svært
nedlatende i sin omtale av magi(f.eks "black arts" 1987:48) vedgår han også at det er positivt i kraft av at det er
\(^{21}\) I motsetning til for eksempel en prest eller ritualmester.


\(^{22}\) Jeg har forholdt meg til (Frazer 1987) som er en forkortet versjon.

**Reduksjonistiske forklaringer på ritual**


Et stort modernistisk paradigme innenfor ritualstudier var funksjonalismen, og her var ideen at ritual hadde en funksjon i samfunnet. Det vil si at ritualers virkning var grunnen til ritualets eksistens. Selv om Émile Durkheims kanskje ikke regnes som en funksjonalist, er hans syn på ritual typisk for funksjonalismen, og han har utvilomsom hatt stor innvirkning på den, særlig den britiske. Allikevel er han også en evolusjonist når det kommer til ritual, og som mange andre mente han at religions opphav var å finne i det primitive menneskets ritualer (Durkheim 1971:1). Durkheims religionssyn tok ikke utgangspunkt i individet, men i gruppen og samfunnet. Individets personlige religiøse opplevelse hadde sitt utspring i det sosiale, og det hadde også ritualet. Det har blitt påpekt, blant annet av Ivan Strenski (2006:296), at Durkheims syn på

Malinowski, å gjenopprette en psykologisk balanse i samfunnet ved å gjøre døden om til en sosial handlig. Funksjonalismen passer ikke helt inn i en alt for generalisert beskrivelse av modernitet, som Webers\textsuperscript{23}, ettersom den ikke var like avvisende til ritualers virkning. Den passer derimot inn i Bermans beskrivelse (2004), som jeg har valgt å knytte meg til. Selv om jeg har valgt å ikke dele inn moderniteten i ulike epoker som Giddens (1991), kan det kanskje tenkes at funksjonalisme var en form for senere modernitet. Det skal også sies at Weber døde i 1920, og det var rundt denne tiden funksjonalismen gjorde sitt inntog.

**Strukturalisme**


problemet ved å se på ritual som kommunikasjon (Leach 1976).

**Postmodernisme**
Den moderne tidsalder er rasjonaliteten og vitenskapens tidsalder, og ritual var sett på som både uvitenskaplig og irrasjonelt. Det er en generell enighet om at opplysningstidens ideer og perioden etter det kalles modernitet, men det er ulike meninger om hvorvidt vi fortsatt lever i et moderne eller postmoderne samfunn. Jean Baudrilliard og Jean-Fran Lyotard er eksempler på teoretikere som mener at tidene har endret seg, og at vi lever i en postmoderne verden (Ritzer 2008:225).

Hvorvidt dette stemmer er til en viss grad irrelevant for den videre drøftingen for selv om samfunnet generelt ikke har endret seg det liten tvil om at human og samfunnsvitenskapene har endret seg etter at ideen om det postmoderne oppstod på midten av 60-tallet. Jeg drøfter hvorvidt de tre teoriene denne oppgaven konsentrer seg om er preget av postmoderne ideer i kapittel 7, og der gir jeg også en beskrivelse av noen av ideene som er tenkt å være typiske for dette paradigmet. Vi kan allikevel si, som en avslutning på et kapittel om ’det moderne’, at postmodernisme som teoretisk perspektiv er en kritikk av moderniteten, og dermed en kritikk av flere av tankene som har blitt presentert i dette kapittelet.

**Oppsummering**

Jeg har også utelatt enorme mengder tenkning om ritual, og disse valgene har vært vanskelige å rettferdiggjøre, særlig på grunn av mitt selvrefleksive standpunkt. Det har vært et mål å ikke presentere de moderne tankene om ritualers virkning gjennom et urepresentativt utvalg. Samtidig har jeg forsøkt å velge idestrømninger som kan knyttes til oppgavens videre analyse og drøfting. Noen av de paradigmene eller diskusjonene jeg har valgt å ekskludere er: Fenomenologi, myte- og ritualskolen, new age, marxisme, ulike eksegetiske tradisjoner deriblant den brahmanske,
drøfting av sekulære ritual, statsreligion, hellinistiske mysterieritualer og flere. Det har ikke vært formålet å gi en oppsummering av ritualets historie, men heller å legge grunnlaget for resten av oppgaven.
4. Bell – *Ritual Theory, Ritual Practice*
I dette kapittelet og de to etterfølgende vil jeg gjennomføre en drøftende analyse av ritualforståelse og vitenskapelige premisser i konstruksjon av teorier om ritualer. Som beskrevet i kapittel 2 vil det være fokus på forholdet mellom disse og tilskrivning av virkning til ritualer. Ettersom teoriene er representanter for ulike fagtradisjoner vil det nødvendigvis være ganske forskjellige aspekter som drøftes, men disse danner grunnlaget for en videre drøfting av modernitet og rituell virkning i kapittel 7.


Kort om teorien
Bells teori er i stor grad preget av et sosioligisk perspektiv, og er ikke ment som et alternativ, men heller som en kritikk av tidligere ritualteorier. Hun bygger på Marx’ begrep ’praksis’, og Pierre Bourdieus videreutvikling av begrepet. Kritikken hun retter mot tidligere ritualteorier er at de i stor grad har vært preget av en dualisme hvor essensen har dreid seg rundt forholdet mellom tanke og handling. Hennes forslag er at vi bør se på ritual som praksis, og skifte fokus fra hva ritual er til hva ritual gjør. Hun er preget særlig av Bourdieu, Foucault og Derrida i sin diskusjon av ritualers dynamikk, og i følge henne er ritualers virkning etablering og skapelse av makt og sosiale forhold (Bell 1992:197).

Virkning
Utgangspunktet for Bells teori er begrepet ’ritualisering’. Ritualisering blir beskrevet som en sosial strategi som har flere ulike virkninger, og forenklet kan en si at ritualisering er prosessen hvor noen handlinger blir gjort om til ritualer. De virkningene jeg vil ta for meg i denne oppgaven er de to som jeg mener best reflekterer Bells bruk av begrepet samtidig som de er eksplisitt virkningsfulle i følge henne. Ved å gjøre dette sammenfaller min analyse også med; ”[…] (1) how ritualization as a practice distinguishes itself clearly from other practices and (2)

Dette skjer fordi rituell praksis forsøker å skape et forestilt miljø i tid og rom, hvor altså ritualet tar sted. I denne prosessen vil det, i følge Bell, eksistere en sirkulær virkning hvor dette miljøets bakenforliggende strukturer igjen vil prege deltakeren. Det er på dette stadiet at deltakeren missoppfatter miljøets opprinnelse, og antar at det er “[…]values and experiences impressed upon the person and community from sources of power and order beyond it” (Bell 1992:99). Deltakeren internaliserer disse strukturene, og er dermed i stand til å videreføre dem til andre situasjoner. Et eksempel er den jødiske sabbaten som er tenkt å stamme fra Toraen og den jødiske Gud. Verdiene i denne dagens ritualer er også tenkt å stamme fra guden, og ikke fra deltakerne selv. Deltakerne forestiller seg at de utfører ritualet etter regler de selv ikke har funnet opp, blant annet regelen mot arbeid. Denne oppfatningen gjør at deltakerne tilskriver autoritet og makt til den jødiske guden samtidig som de preges av de verdiene som de tror guden står for, som i denne sammenhengen kan være familieverdier eller sosiale forestillinger om mann og kvinne. Vi ser hvordan de kristne sakramentene er tenkt å ha sitt opphav fra Jesus, og ikke fra prestene som utfører dem. Derfor er det ingen som setter spørsmål ved hvordan presten gjennomfører nattverden så lenge det ikke bryter med konvensjonen. Det behøver ikke være en gud eller en aktør som er autoriteten, og ”tradisjon” er ofte brukt som legitimering av ritualers ”autentisitet.”

En av grunnene til at jeg har valgt akkurat denne virkningen er fordi et slikt perspektiv på ritual får konsekvenser som gjerne forblir usagt i boken om vi forsøker å anvende det på religion. Bell hevder at ritualiseringens/ritualets virkning baserer seg på deltakerens uvitenhet om hva han/hun egentlig gjør, og at det skaper ritualiserte aktører (Bell 1992:106-107) som igjen vil videreføre verdier og erfaringer som de selv tror kommer fra en utenforstående kraft. Om vi sier det på en brutal måte vil altså ritualisering ha virkningen av å påvirke uvitende mennesker til å forestille seg eksistensen av ikke-eksisterende eksterne krefter for deretter å videreføre denne forestillingen
til andre. For å illustrere denne sammenhengen kan vi si at deltakere i et religiøst bryllup innbilder seg at det er en gud som har bestemt hvordan ritualet skal gjennomføres og at verdiene, for eksempel trofasthet, har samme opprinnelse. Deretter tar deltakerne med seg disse verdiene ut til samfunnet eller til andre ritualer. Bell sier ikke dette direkte om religiøse ritualer, og jeg vil derfor ikke ta utgangspunkt i fremstillingen ovenfor, men heller den hun selv fremmer og som jeg vil utdype videre under. Grunnen til generaliseringen ovenfor er at det viser at ritualisering som teoretisk perspektiv absolutt vil kunne si noe om religiøse ritualer. Bell argumenterer ikke for at ritualisering er en mekanisme for sosial kontroll, og det er heller ikke slik jeg tolker hennes perspektiv. Resten av kapittelet vil bli brukt på å se nærmere på virkningene presentert ovenfor, og premissene de bygger på.

**Ritualforståelse**

Bell bruker mye plass på å diskutere begrepet ritual som utgangspunkt for vitenskaplig diskurs, samtidig som hun kritiserer forestillingen om at det er mulig å ha en ritualteori. Det er tydelig at hennes teoretiske perspektiv på ritual også er en kritikk og et alternativ til hva hun ser på som forsøk på å forklare ritual objektivt. Ved å bruke begrepet ritualisering i stedet for ritual gjør at hun vanskelig kan anklages for å gjøre dette selv. Hun skriver også: ”I have not proposed a new theory of ritual […]” (Bell 1992:140). Jeg vil si at hun allikevel har en forståelse av hva ritual er. Selv om hun ikke skriver direkte om ritual og forholder seg til i stedet til ritualisering, er hennes teori fortsatt en teori om ritual, selv om den ikke forsøker å forklare alle aspekter av ritual.

Ettersom hun har vært påpasselig med å ikke definere eller beskrive ritual er det vanskelig å danne seg et bilde av hvilken ritualforståelse hun har, og den kommer best til uttrykk to deler av teorien hennes; i kritikken av andre ritualteorier og i begrepet ritualisering.

**Bells kritikk av ritualteori**

Mye av kritikken Bell fremmer mot ritualbegrepet og ritualteori handler om dynamikk. Hun hevder at de fleste teoriene om ritual setter for snevre grenser for hvordan vi erfarer ritual. ”The implicit structure of ritual theory […] has imposed a powerful limit on our theoretical flexibility, [and] our division of human experience.”(Bell 1992:17) Dette er en gjennomgående tanke i hennes forståelse av ritual, altså at ritual ikke er noe statisk og lett definert, men at det heller er dynamisk og komplekst. Hun oppsummerer mye av ritualteoriene som forsøk på å forklare ritual ut fra forholdet mellom tanke og handling. I ritual gjenspeiler dette forholdet den bruken
begrepene rite og ritual hadde tidligere, som jeg beskrev i kapittel 2. Det er særlig forestillingen om at ritual er en handling som utrykker noe bakenforliggende kulturelt hun setter seg opp mot, altså at ritualhandlingen i stor grad er noe tankeløst (Bell 1992:19). Hennes kritikk av dette synet, som hun eksemplifiserer i Levi-Strauss utsagn om at ritual og myter kan sees på som skillet mellom det å leve og å tenke\textsuperscript{24}, bygger opp under hennes perspektiv på ritual som noe dynamisk og heterogent. Hennes alternativ er å se på ritual som en praksis, og samtidig hevder hun at ritualteori også er en praksis som selv har skapt (studie)objektet ritual (Bell 1992:87).

**Ritualisering**

Bells ritualforståelse baserer seg ikke på forestillingen om at ritual er noe spesifikt, og hun fokuserer heller på hvilke strategier som praksisen ritualisering inneholder eller kan inneholde. Dette medfører en udefinert og abstrakt ritualforståelse, hvor formalitet og repetisjon ikke er deler av at et ritual, men noen av flere mulige strategier i ritualisering (Bell 1992:90). Hun skriver også at ritualisering er en kulturspesifikk prosess, og at det derfor er vanskelig å gi en generell karakteristikk av denne prosessen (Bell 1992:93). Vi må dermed se på selve prosessen om vi ønsker å nærme oss Bells ritualforståelse ettersom de vanligste aspektene som blir tilskrevet ritual kun er virkemidler ifølge hennes teori. Spesifikke virkninger av ritual henger dermed også sammen hvilke strategier som er anvendt.

Ettersom ritualisering blir beskrevet som en kulturrelativ praksis, det vil si at den varierer ut fra hvilken kulturell kontekst handling finner sted i, kan ikke ritualisering som prosess primært defineres som kulturell. Bell ser på ritualisering som en sosial prosess som prioriterer noen handlinger over andre; det er disse handlingene vi kaller ritual. Kultur blir ureduserbart integrert i ritualiseringen, men hva dette kulturelle er avhenger altså ikke av ritualisering, men av kontekst. Hun beskriver ritual som en sosial handling, og ritualisering er, blant annet, prosessen som skiller noen sosiale handlinger fra andre (Bell 1992:74). Ritualiseringer skaper dermed det vi tenker på som ritual gjennom å privilegere noen handlinger over andre. Virkningen er ikke kulturell, men sosial. Før jeg ser hvordan hennes ritualforståelse forholder seg til hennes teori vil jeg se nærmere på hvordan hun behandler temaet tekstualisering av ritual ettersom dette er et nøkkelspørsmål i forhold til begrepet ritual.

\textsuperscript{24} Hun refererer til Strauss’ *The Naked Man* (1990) University of Chicago Press, Chicago
**Ritual og tekst**

Om vi skal forenkle Bells ritualforståelse kan vi si at hun forstår ritual som en sosial praksis som skiller seg fra andre sosiale praksiser. Bells ritualforståelse og de virkningene som hun tillegger ritualisering passer overens, for hun ser på ritual som først og fremst en sosial handling og virkningen er også sosial. De to virkningene jeg har valgt er begge på sin måte hierarkiske, den første privilegerer noen handlinger, det vil si ritual over andre handlinger, og den andre knytter makt til noe ikke-eksisterende. Også praksisbegrepet har en effekt på virkningen av ritual, men dette vil bli drøftet grundig senere.

**Kropp**
Et annet teoretisk grep hun gjør er å knytte ritual om mot teorier om kropp (body). Her er hun sterkt preget av postmoderne syn på kropp, men hun knytter seg ikke opp til en enkelt teori, og forsøker heller å vise hvordan ulike teorier har vurdert kroppen som mer enn bare en biologisk affære. Hun trekker inn feministisk teori, Bourdieus, Foucault og Jean Comaroff for å vise at det er mulig å se på kroppen som sosialt konstruert, men også at kroppen selv kan være et medium

---

25 Med ritualekspert mener jeg de som er trodd å ha autoritet over ritalets utførelse, og som mener de har kunnskap om dette. Prester og religiøse ledere er eksempler på slike.

Språk

26 Se avsnitt om sosiale strukturer som språk nedenfor.
28 Se for eksempel ’Refleksiv holisme’ i kapittelet om Lawson og McCauley
Spill på disse strukturene.

Selv om Bell til en viss grad knytter seg til lingvistisk teori bør det være liten tvil om at hennes syn på ritual dreier seg om sosiale aspekter av menneskelig handling. Det som de fleste ritualteorier ser på som typiske trekk ved ritual er heller sosiale strategier i følge Bell. De virkningene jeg har valgt å konsentrere meg om er også sosiale virkninger, og dette har en sammenheng med Bells ritualforståelse. Ritual er ikke årsaken til de virkningene Bell tilskriver ritualisering, for i følge hennes ritualforståelse er ritual selve systemet hvori disse tingene blir utført. Ritual, som fenomen, gjør altså ikke noe, men det er et system hvor ting blir gjort. Metodisk sett har hun anvendt en del poststruktural teori, blant annet Derrida, et valg som har fjernet enhver form for essensialisme fra hennes ritualforståelse. Dette grepet passer godt med hennes konstruktivistiske fremgangsmåte, men åpner kanskje også for mye av den kritikken som har blitt rettet mot konstruktivism og kanskje poststrukturalisme, på et mer generelt plan. Typisk for kritikk mot slik tankegang er at det er vanskelig å empirisk bevise konstruktivism, noe som selvsagt henger sammen med at dette i seg selv ville blitt sett på som konstruksjon av virkelighet. Poststruktuelle ideer blir også gjerne kritisert for å være for abstrakte og vage til å ha nytteverdi, noe jeg vil se nærmere på nedenfor.

**Fenomenet ritual**

Gjennom å vise hvordan tidligere ritualteorier er preget av subjektivitet og ved å unngå bruken av begrepet ritual kan det argumenteres for at det hun gjør i stor grad er å kommentere andres løsninger på problemet ritual. Ved å vise hvordan ritual og ritualteori kan bli sett på som noe konstruert, åpner hun selv for den samme kritikken mot seg selv. Til en viss grad er det en vaghett over de begreper og utsagn hun bruker for å drøfte ritual. Blant annet tillegger hun ritualisering egenskaper i forhold til tilskrivning av makt, men hun hevder at ritualisering ikke er gunstig som sosial kontroll. Jeg mener dynamikken bak Bells begrep ’ritualisering’ er vanskelig å redusere til noe håndfast ettersom; strukturene er i konstant endring, de bygger på individuelt internalisering, samt at den er offer for på kulturell variasjon. Spørsmålet er altså hvorvidt hennes konstruktivistiske forståelse av ritual har ført til at det hun faktisk skriver om ritual i beste fall er mer enn kun refleksjon over temaet? Jeg tviler ikke på hvorvidt tankene hennes kan være

---

29 Selv om hun bruker begrepet ’ritual’ er det ’ritualisering’ hun kontruerer teorien sin rundt.
gunstige for forskere som har ritualer som empiri, men en kan spørre seg om en slik forskning vil være i stand til å bekrefte eller avkrefte hennes teori? Det er også et svært abstrakt og teoretisk verk som gir lite eller ingen praktisk informasjon om hvordan hun mener ritual bør studeres (Parmentier 1993). Bell har en ritualforståelse som sosial handling og det er ikke rart at hennes syn på virkningen av ritualer dermed også er av sosial art. Selv om det er en vaghet over detaljene i denne virkningen er det skapelse og endring av maktforhold samt hierarkisk priviligering som fremstår som produktet av Bells teori.

Oppsummering
Det kan drøftes hvorvidt Bell har rett når hun skriver ”I have not proposed a new theory of ritual[…]” (Bell 1992:140). Jeg har vist at dette delvis stemmer ettersom hun konsentrerer seg om ritual som noe konstruert og kulturelt spesifikt. Allikevel har hun en ritualforståelse som bygger på det sosiale aspektet ved ritual som handling; hun hevder også at ritualisering er en praksis og velger dermed å se på det som noe ureduserbart. Dynamikken i ritualisering er i følge henne strategisk og individuell, men ritualiseringens virkning krever at deltakerne ikke er bevisste dette (Bell 1992:109-110). Disse argumentene er ikke selvsagte nok til å ikke kunne sees på som et argument og en hypotese, men de er vage nok til at det vil være problematisk å motbevise dem.

Premisser

Praksis
Det primære premisset for Bells teori, som også reflekteres i tittelen *Practice Theory, Ritual Theory* er at hun knytter seg til ’praksis’ (praxis) begrepet. Dette begrepet har en lang filosofisk historie, men forståelsen av det i dag er hovedsakelig knyttet til Marx. Bell drøfter begrepet og viser at det ikke er noe lett definert begrep. Et eksempel på hvordan Marx skrev om praksis finner vi i hans *I. ad Feuerbach* også kjent som *Theses on Feuerbach* (1969).

The chief defect of all hitherto existing materialism – that of Feuerbach included – is that the thing, reality, sensuousness, is conceived only in the form of the object or of contemplation, but not as sensuous human activity, practice, not subjectively. […]Feuerbach wants sensuous objects, really distinct from the thought objects, but he does not conceive human activity itself as objective activity. […]Hence he does not grasp the significance of “revolutionary”, of “practical-critical”, activity. (Marx 1969:79)

Slik Marx ser på praksis handler det altså om hvordan vi skal nærme oss ’det virkelige’, men det er også et praktisk aspekt, altså en kritikk mot filosofi som noe rent teoretisk. Teksten er en
kritikk av Feuerbach, og fokuset i dette sitatet er at det å se på det sansbare som abstraksjon; det vil si at å skille erfaring fra erfarer, er feilaktig. Bell poengterer at Marx og andre har brukt dette begrepet på ulike måter, men det jeg vil fokusere på er Bells egen bruk av praksisbegrepet, og sammenhengen det har med den virkningen hun tillegger ritualisering. Hennes forståelse er i stor grad hentet fra Pierre Bourdieus Outline of a Theory of Practice (1972) Bell summerer sitt syn på ritual som praksis ved disse fire punktene: ”Practice is (1) situational; (2) strategic; (3) embedded in a misrecognition of what it is in fact doing; and (4) able to reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world […]” (Bell 1992:81). Bells bruk av begrepet er som et ikke-reducerbart begrep som beskriver menneskelig adferd (Bell1992:81). Hun følger dermed i Marx sine fotspor når hun mener at vi ikke kan skille tanke og handling når vi ser på menneskelig aktivitet. Rituell handling er derfor noe ikke-reducerbart for Bell, en forestilling som har mange implikasjoner for studiet av ritualer. Flere ritualteorier forsøker gjerne å forklare ritual gjennom reduksjonistiske perspektiver, som for eksempel Durkheims og Freuds. Betyr dette at Bell argumenterer for en essensialistisk analyse av ritual? Det korte svaret blir nei, ettersom praksis, i følge henne, er situasjonsbetinget og kulturelt spesifikt. Allikevel tror jeg det kan være vanskelig å gjennomføre reduksjonistisk forskning med utgangspunkt i hennes teori ettersom hun ser på ritualisering som noe ureducerbart. Det vil bare være mulig å forske på de mekanismene som ’praksisen’ ritual bruker; i Bells tilfelle er dette strategiene anvendt i ritualisering. Derfor skriver hun at hennes bok ikke er en ritualteori (Bell 1992:140).

Det er flere utfordringer ved bruken av begrepet ’praksis’ i konstruksjon av en teori om ritual. Humphrey og Laidlaw mener at det ikke er bevisat at ritualisering produserer praktisk kunnskap (1994:3-4). Bell bruker praksisbegrepet fordi hun mener at ritualstudier har vært preget av et skille mellom handling og tanke, hvor ritual gjerne har vært fremstilt som tankeløs handling (Bell 1992:19). Humphrey og Laidlaw er enig med dette, men argumenterer i stedet for et mindre snevert syn på ’handling’ enn bruken av begrepet praksis. Det er kanske her vi ser utfordringen med Marx forståelse av begrepet sammenlignet med Bells forståelse. Bell bruker det epistemologisk og ikke revolusjonistisk30. Praksis er dermed perspektivet så vel som studieobjektet; vitenskapsproduksjon er praksis så vel som ritual. Ved siden av å begrense

---

30 Det jeg mener her er at Bell bruker begrepet som utgangspunkt for å kunne si noe om ritual, og ikke som et utgangspunkt for politisk handling. Marx ønsket å sette filosofi ut i handling, men det er ikke Bells agenda.
mulighetene for reduksjonistiske perspektiver, som vi har sett, kan det være problematisk å knyte vestlig vitenskapsproduksjon med rituelle handlinger fra hele verden under samme begrep (Humprey og Laidlaw 1994:3-4). I forhold til ritualers virkning er praksis et viktig premiss for Bell, særlig fordi det skifter fokus fra hva ritual er (teori), til hva det gjør (praksis). Et aspekt ved praksisteori som gjør det vanskelig å anende, er at det fjerner seg fra ideen om ritual som et eget adskilt studieobjekt, noe som kan tolkes som nominalisme. Rappaports bruk av performancebegrepet sammenfaller med Bells praksis på flere måter, men ikke på dette området. Denne likheten ser jeg nærmere på i kapittel 7. De to neste premissene er viktige aspekter ved hvordan Bell bruker begrepet praksis.

**Deltakerens uvitenhet**

Et aspekt ved mange teorier om ritual er at de bygger på forestillingen om at deltakeren og forskeren har svært forskjellige meninger om hva ritualet faktisk gjør. Dette er noe jeg drøfter senere i oppgaven\(^31\), men her ser jeg på hvordan dette forholdet preger Bells teori og hvordan hun argumenterer for det. For Bell er deltagersens uvitenhet om hva ritualisering virkelig gjør et viktig premiss for at det skal kunne gjøre hva det gjør. Hun snakker om hva ritualisering ser og hva det ikke ser (Bell 1992:108-09). Et eksempel på dette kan være om en ritualekspert, som en prest, tror har forkynner gudens ord samtidig som han ikke er klar over at det er han selv som bestemmer hva guden dermed sier. Altså er gudens ord egentlig prestens ord. Bell summerer sitt syn på hva ritualisering ser slik:

> "What does ritualization see? It is a way of acting that sees itself as responding to a place, event, force, problem, or tradition. […] Ritualization does not see how it actively creates place, force, event, and tradition, how it redefines or generates the circumstances to which it is responding." (Bell 1992:109)

Sitatet viser hvordan Bell skiller mellom den indre logikken i ritualet og forskerens perspektiv. Ritualisering krever at deltakeren i ritualet ikke er klar over den reelle handlingens mangel på iboende mening, noe som kan virke som et kynisk eller elitistisk perspektiv på den gjengse ritualdeltaker. Allikevel er det ikke vanskelig å tenke seg at især mange religiøse ritualer bygger på en genuin forestilling om ekstern autoritet, og at ritualene ville mistet sin status om denne ble fjernet. Vi ser for eksempel at Martin Luthers kritikk av mange av de katolske sakramentenes guddommelige opphav førte til at flere sakramenter mistet sin status (Kolb 2004:45). I forhold til

\(^{31}\) Se kapittel 7
ritualers virkning, sørlig når det kommer til tilskrivning av makt til ikke-reelle eksterne krefter, ser vi at dette er et premiss teorien ikke klarer seg uten. Det er gjennom skapelsen av et rituelt rom og gjennom manipulasjon av kroppen at deltakeren, "[...] assume, simply in how things are done, that forces from beyond the immediate situation are shaping the environment and its activities in fundamental ways" (Bell, 1997:82).


**Sosiale strukturer som språk**

En av de mekanismene som Bell hevder ligger bak ritualiserings virkning er organiseringen av hierarkiske strukturer. Som jeg har nevnt tidligere mente Bell at ritualisering ikke var spesielt gunstig som sosial kontroll ettersom de strukturer og symboler som brukes er alt for fleksible. Det er fleksibiliteten jeg vil se nærmere på her, og om den virkelig kan brukes som et argument for ritualiserings virkning. Hun tar utgangspunkt i Derridas kjente kritikk av strukturalismen (1978) for å vise at binære motsetninger i språket er noe vi selv skaper, og hevder at dette også skjer i ritualisering. Dette betyr at ritualisering ikke løser opp eller definerer slike motsetninger, ettersom de i grunn er konstruert, og det som skjer med motsetningene er at de enten blir vedlikehold eller blir flere (Bell 1992:104). Det hierakiserete forholdet mellom mann og kvinne vil altså, i følge Bells resonnement, ikke løses opp i ritualer men heller skapes der. Det kan fort bli problematisk når mange ulike konsepter som semantikk, strukturer og sosiale relasjoner blandes i metateori. Det kan spørres om Bell bruker Derridas teori som en modell eller en metafor for de hierarkiske strukturene som hun mener finnes i ritual, eller om hun mener at
disse strukturene er av en semantisk art. Det er et ikke uvanlig utgangspunkt å anta at språket kan ha et sosialt aspekt; men betyr det at alle sosiale handlinger dermed er semantiske? Vi kan ta utgangspunkt i dette sitatet:

People do not take a social problem to ritual for a solution. People generate a ritualized environment that acts to shift the very status and nature of the problem into terms that are endlessly retranslated in strings of deferred schemes. (Bell 1992:106)

Jeg forstår dette sitatet på to måter; enten betyr det at sosiale problemer egentlig er språklige eller så oversetter ritual sosiale problemer til språk. Konstruksjonen av den sosiale verden gjennom språket er en tanke som er svært aktuell i nyere teorier om det sosiale (Ritzer 2008:637).


Et annet aspekt ved Bells lingvistiske perspektiv på ritual kan vi se i siste del av sitatet fra forrige avsnitt: ”[…] terms that are endlessly retranslated in strings of deferred schemes.” (Bell 1992:106). Dette er også en del av det mer generelle synet på mening fra Derrida; altså at mening eksisterer i strukturer som er i stadig endring og som ikke egentlig inneholder mening. Bell mener at ritualisering er en strategi for å endre(eller vedlikeholde) slike strukturer gjennom, ”[…] deferal of signification […]” (Bell 1992:106). Ritual kan derfor sees som en effektiv metode for å endre den sosiale virkeligheten gjennom organisert vaghet. Vi kan se en sammenheng med dette og Bells utsagn om at ritualisering ikke er effektiv som sosial kontroll ettersom det bygger på for

32 Som pave Julius II.
fleksible strukturer og symboler (Bell 1992:221). Mekanikken bak dette er det Bell kaller ”ritual mastery” og dreier seg om hvordan for eksempel ritualeksperter har internalisert disse skjemaene for deretter å formidle dem til andre gjennom ritual og andre sosiale handlinger:

Ritual mastery is the ability – not equally shared, desired or recognised – to (1) take and remake schemes from the shared culture that can strategically nuance, privilege, or transform, (2) deploy them in the formulation of a privileged ritual experience, which in turn (3) impress them in a new form upon agents able to deploy them […] (Bell 1992:116)

Dette forklarer kanskje dynamikken bak ritualisering, og hvordan det er mulig for ritualisering å tilskrive makt til eksterne aktører. De ritualiserte aktørene tar til seg skjemaer basert på komplekse og fleksible strukturer samtidig som de missoppfatter hvor disse kommer fra, og dermed antar at de kommer fra utenfor selve ritualsituasjonen.

**Oppsummering Bell**
Bells syn på ritualers virkning, det vil si makttilknytting og hierarkisering, henger tydelig sammen med de premissene hun legger til grunn for teorien sin. Disse premissene er i stor grad hentet fra sosiologisk tradisjon, men også språkfilosofiske poststrukturalistiske ideer er brukt. Ved siden av fokuset på virkning i hennes teori avstår hun også fra å definere ritual, og hun velger i stedet å bruke begrepet ritualisering. Slik skifter hun fokus fra hva ritual er til hva ritual(isering) gjør, noe som gir oss et veldig dynamisk perspektiv på ritual.
5. Lawson & McCauley – *Rethinking Religion*

**Om fagfeltet**
Noam Chomskys teoretiske konsept ’lingvistisk kompetanse’\textsuperscript{34}. Den strukturen de presenterer er på mange måter en morfologi eller en grammatikk av ritual, og selv om det nok ikke har mye med tradisjonell strukturalismes søken etter mening å gjøre, fokuserer de på at vi bare kan forstå ritual gjennom å studere dets ulike delers relasjoner til hverandre. Det er hovedsakelig lingvistisk metode og teori som er premissene til *Rethinking Religion*, men anvendt på handling i stedet for ord. Resultatet er et handlingsrepresentasjonssystem\textsuperscript{35} som eksisterer, gjerne ubevisst, i mennesker og som styrer vår oppfattning av religiøse ritualer/rituelle handlinger. Det vil si at vi ubevisst skal kunne skille mellom religiøse ritualer og andre handlinger på grunn av at de bygger på ulike strukturer.

**Kort om teorien**


\textsuperscript{34} Lingvistisk kompetanse er språkbrukerens kunnskap om sitt eget språk. Det er ikke en vurdering av hvor flink personen er til å snakke, men hvor mye bevisst kunnskap han har om sitt eget språk. Dette bygger på Chomskys forestilling om at mennesker har en medfødt og gjerne ubevisst syntaks som gjør dem i stand til å bruke språk uten å ha bevisst kunnskap om språket (Chomsky 2002).

\textsuperscript{35} ”Action representation system”

\textsuperscript{36} Jeg velger å oversette ”agent” med ”aktør”. 
ritualer, så vel som guder og ikke minst påvirkning fra tidligere ritualer. Ettersom jeg bare har tenkt å drøfte et lite aspekt ved deres teori ville det være unødvendig å beskrive hele strukturen og de implikasjoner den har for forståelse av ritual, og derfor har jeg kun valgt å trekke frem de viktigste aspektene ved den.


De premissene som teorien bygger på er i stor grad lingvistiske, og som flere andre forsøker Lawson og McCauley å se en sammenheng mellom språk og ritual. Det er gjerne Frits Staal som blir krediteret med å sammenligne ritual med språklig syntaks i blant annet Rules without Meaning (1989), hvor han argumenterer for at ritual også har en form for syntaks. I Rethinking Religion er det Noam Chomskys idé om lingvistisk kompetanse som er utgangspunktet, men de trekker også inn Dan Sperbers Rethinking Symbolism (1975)37. Lawson og McCauley mener at ideene til Chomsky kan brukes på mer enn bare naturlig språk, og de trekker frem Sperbers teori om

37 Det er verd å nevne at boken trekker inn fagkunnskap fra mange ulike fag tradisjoner. Dette er nok fordi kognitiv religionsforskning er en forholdsvis ny faggren som enda ikke har sine egne klassikere.
symboler for å vise at symbolikkulturelle systemer så vel som lingvistiske i stor grad består av ubevisst (tacit) kunnskap. Chomskys ide om lingvistisk kompetanse løser delvis dette problemet i studier av språk ved at en tar utgangspunkt i en idealisert deltaker, det vil si en tenkt person som har oversikt over denne kunnskapen og er i stand til å uttrykke den (1986). Lawson og McCauley bygger sin teori på andre tanker om språk enn Bell, og der hvor Bell bruker lingvistikk for å forklare sosial dynamikk bruker de det for å forklare hvordan vi tenker.

**Virkning**

Lawson og McCauley bygger, som blant annet Pascal Boyer (2001), deres kognitive teori på ideen om at mennesker har en tilbøyelighet til å lete etter aktører når de skal forstå årsakssammenhenger. Det religiøse ritaulet kan, i motsetning til vanlige handlinger, modifisere vår forståelse av årsakssammenheng ved å tillegge objekter aktørstatus.

(...)*most religious systems treat at least some entities (that we otherwise take as objects) as if they were agents. Since a religion’s conceptual scheme embodies these assumptions, it ensures, in virtue of its penetration of the formation system, that the list of action elements will reflect these assumptions. Those entities which are incapable of agency from the perspective of common sense, but which are, within the framework of a religion’s conceptual system, capable of ritual agency, are categorized* before *the operation of the action representation system as (ritual) agents.* (Lawson og McCauley 1990:102)

Måten slike objekter blir kategorisert som aktører, er gjenom andre ritualer. Religiøse ritualer kan også forandre individuelle objekter til aktører, og Lawson og McCauley hevder at dette bygger på den strukturelle beskrivelsen til det originale ritaulet; det vil si et forestilt ritual hvor den overmenneskelige aktøren var hovedaktør, og som senere ritualer bygger på. Slike spesifikke objekt-aktører må formes i et ritual; som når paven velsigner medbrakte rosenkranser når han holder messe. Objektet, det vil si rosenkranse, får en ny status gjennom ritaulet, og er tenkt å være i stand til å påvirke verden. For at vi skal akseptere objekter som aktører i religiøse ritualer må de ha gjennomgått en slik transformasjon.

*Of course, unless an object has already undergone the necessary ritual alteration investing it with agency, its presence in the agent’s position will yield a structural description of inappropriate form that the object agency filter will either modify or eradicate. Without having earlier undergone this ritual transformation, ritual objects are no more capable of acting in ritual contexts than non-human entities in the everyday world.* (Lawson og McCauley 1990:104)

Dette er bare et aspekt av deres teori, men er det som kan sees på som det virkningsfulle i deres beskrivelse av religiøse ritualer; altså at religiøse ritualer er i stand til å skape en alternativ
forestillings av kausalitet. Det er en svært annerledes virkning enn den Bell tilskrev ritual, men samtidig kanskje mer radikal og utfordrende. Det er denne virkningen, og premissene for den, som vil bli drøftet i resten av kapittelet.

**Ritualforståelse**

"(…) the direction of the influence in the interactions between religion’s conceptual and ritual systems is largely but not exclusively one way" (Lawson og McCauley 1990:161). Det vil si at ritualer blir preget av kulturen, men at kulturen sjelden blir påvirket av ritualet. De mener ikke at vi derfor skal ignorere kontekst i studiet av ritual, og de argumenterer for et gjensidig forhold av tolkning og forklaring i bokens første kapittel.

**Ritual som handling**
Siden de ser på ritual som handling betyr dette at de ikke ser på ritual som noe spesielt i seg selv. Det som skiller religiøse ritualer fra andre handlinger ligger i den konteksten det eksisterer i, det vil si det konseptuelle skjemaet. Her skiller de mellom religiøse skjemaer og ”common sense”, og forskjellen mellom de to er at religiøse skjemaer krever en annerledes handlestruktur enn andre handlinger. Religionsdefinisjonen deres blir derfor viktig:

> We concentrate on “religious systems” rather than “religions traditions”. For the purposes of theorizing we construe a religious system as a symbolic-cultural system of ritual acts accompanied by an extensive and largely shared conceptual scheme that includes culturally postulated superhuman agents (Lawson og McCauley 1990:5).

Her ønsker jeg å fokusere på hvilken type handling definisjonen anser ritual for å være, altså en

38 Se sitat i forrige avsnitt.
symbolsk-kulturell handling. I motsetning til Bell og Rappaport er det sosiale aspektet ved ritual, enten som handling eller som en del av en større kontekst, helt utelatt i deres teori. I følge deres ritualforståelse er ritual en handling, og den bygger på et symbolsk-kulturelt system. De drøfter ikke hvorvidt de anser sosiale forhold som et aspekt ved dette systemet, men om vi skal anta det, er det i så fall sekundært. Det sosiale aspektet ved religion, handling og ritual har ikke fått plass i deres struktur. De symbolskkulturelle systemene som er ritual, kan, ifølge dem, tolkes. Når det kommer til ritualene opphav hevder de at systemene ikke alene er å finne i det biologiske:

Although some aspects of human rituals may have biological foundations related to the sorts of patterned behaviours of animals that ethologists have studied, we maintain in virtue of the claims we defend in section IV below that important systematic features of religious ritual are not exhaustively explicable in such terms (Lawson og McCauley 1990:138).

Ritualer som handlinger er derfor ikke bare instinktive og biologiske, og systemet som handlingene bygger på er heller ikke det. Selv om også Lawson og McCauley ser på ritual som avhengig av en kulturell kontekst er det store forskjeller mellom deres og Bells perspektiv på dette. Bell mener at de konkrete og de abstrakte aspektene ved ritual ikke er mulig å skille fra hverandre, og at vi må se på ritual som en praksis. Lawson og McCauley ser derimot det abstrakte og konkrete som to adskilte sfærer, men at de kommer sammen i ritual. Dette er et premiss som er nødvendig for deres teori, og den virkningen de tilskriver ritual.

**Ritual som språk**

På samme måte som de utelukker sosiale aspekter fra sin forståelse av ritual er deres metoder

39 Det vil si de ulike religiøse konseptuelle skjemaene.
også foruten hensyn til ritualers sosiale side. Metodikken er lingvistisk, og nesten alt av teoretisk drøfting dreier seg om forholdet mellom språk og ritual. Det er særlig Noam Chomsky, Dan Sperber og Frits Staal de bruker for å drøfte muligheten om en syntaks av ritual. Inspirasjonen fra det som gjerne kalles den ”Chomskyanske revolusjon” er lett å se, og oppbygningen av strukturen minner om lingvistisk strukturell syntaks. De hevder at det er mulig å avdekke en universell menneskelig formalisme i forhold til ritual, slik Chomsky så det i forhold til språk i *Syntactic Structures* (Chomsky 2002).

Religiøse ritualers virkningsfulle egenskap i deres modell kan derfor sees som en syntaktisk så vel som semantisk virkning. Den rituelle endringen av et objekt til en aktør er ikke en sosial handling, men heller en syntaktisk. Objekt må ikke forvirres med den grammatiske enheten ’objekt’. Den syntaksen de foreslår er ikke i form av setning slik det er for naturlige språk og her er objekt sett på som ikke-aktører; en stein, en kake eller et tre og så videre. Transformasjonen av objekt til aktør er dermed en forflyttning fra en plass i det syntaktiske systemet til en annen.

Ettersom religiøse ritualer har en annen syntaks enn andre handlinger, kan de også sies at objektet flyttes fra et system til et annet. De hevder også at ”It is precisely because reference is so incidental to religious symbol systems that they are so flexible and able to accomplish so much […]” (Lawson og McCauley 1990:155), og de mener at ikke-religiøse (symbolske) systemer i større grad har en mer refererende form for semantikk. Det vil være feil å si at deres struktur er tilsvarende en lingvistisk syntaksanalyse, men den er klart preget av den samme tankegangen.

At de har valgt å definere ritual som symbolskkulturelle handlinger gjør også det virkningsfulle ved ritualer symbolskkulturelt. Den tradisjonelle metoden for å studere symbolskkulturelle systemer i religionsvitenskap er hermeneutikk, men ved å knytte seg opp til strukturalisme og lingvistikk har de klart å lage en modell for tolkning som de mener er universell for religiøse ritualer. Det er lett å se strukturalismens påvirkning på Lawson og McCauley, og de bruker selv mye plass på å diskutere det. I forhold til ritualforståelsen er det verdt å nevne at strukturalismen

---

40 Dette kan virke som en selvmotsigelse fra min side, men Lawson og McCauley er uenig med Chomsky når det gjelder forholdet mellom semantikk og syntaks, i alle fall når det kommer til kulturelle systemer. I likhet med Sperber (1975) ser de også symboler som typisk for menneskelig natur, og selv om deres teori ”refleksiv holisme” ikke direkte kan tolkes som et argument for en medfødt menneskelig semantisk mekanisme, er de åpne for denne muligheten. De påpeker blant annet at dyr ikke har symboler (1990:184). Det nærmeste de kommer en forklaring av dette er bruken av ”basic level categories” som er drøftet nedenfor.

Et annet problem med deres ritualforståelse er at den åpner for liten dynamikk utenfor det lingvistiske og kulturelle. Den åpner for endring i det semantiske, og som jeg kommenterte tidligere åpner de bare delvis for at ritualer har mulighet til å prege systemet det kommer fra. Når strukturen er et symbolskkulturelt system betyr dette at endringen også hovedsaklig er semantisk, og vi får ingen forklaring på hvordan sosiale eller psykologiske faktorer preger, eller preges av, strukturen. For eksempel vil personer med makt over religiøse ritualer kan bare kunne endre innholdet, og ikke strukturen, for om de gjør dette vil det i følge Lawson og McCauleys teori ikke

\(^{41}\) Det blir bare gjort i liten grad, og hovedsakelig for å illustrere strukturens anvendelighet.
\(^{42}\) En kan si heller at strukturalismen tar utgangspunkt i 'form' for å forklare 'innhold', men som vi skal si er dette ikke helt hvordan Lawson og McCauley bruker deres struktur (se avsnitt om refleksiv holisme).
\(^{43}\) Det bør merkes at deres teori ikke er strukturalistisk selv om de er preget av mange av tankene fra dette paradigmet. Strukturalistene mente at mening kom som et resultat av strukturene (Stiver 1996:171), men Lawson og McCauley ser i stedet på deres egen modell som en syntaks.
være et religiøst ritual. En prest kan si mye rart under en nattverd, men om han bytter ut kjeksen og vinen (den overnaturlige aktøren) med en sang vil ritualen ikke lenger være et like fundamentalt ritual i den religionen ifølge Lawson og McCauleys teori.

Oppsummering
Lawson og McCauleys ritualforståelse er preget av en språklig forståelse av handling, og en symbolisk forståelse av ritualers innhold. Dette gjør ikke bare deres ritualforståelse synkron, men også universell. De har en forståelse av ritual som struktur samtidig som det finnes en semantisk dimensjon, og om vi ser på koblingen til ritualers virkning er denne også på sett og vis semantisk. Det vil si at religiøse ritualer endrer meningen til elementer i ritualen, fra objekt til aktør, og dette skjer refleksivt ved at meningsreferansen ikke går til verden utenfor er i stedet knyttet til ritualens medfølgende konseptuelle skjema.

Premisser

Teosentrisk religionsdefinisjon
I religionsdefinisjonen; [...]we construe a religion as a symbolic-cultural system of ritual acts accompanied by an extensive and largely shared conceptual scheme that includes culturally postulated superhuman agents” (Lawson og McCauley 1990:5) er det et element som ikke har blitt drøftet enda; kulturelt postulerte overmenneskelige aktører. I forhold til den virkningen Lawson og McCauley tilskriver religiøse ritualer må dette premisset nødvendigvis være tilstede. Til en viss grad aksepterer de at religiøse ritualer ikke trener å ha guder som en direkte del av representasjonen, men bare om ritualen er knyttet sammen med et annet ritual hvor det finnes en slik aktør. Premisset at guder må finnes er unektelig knyttet til den alternative kausalitetsordningen som de hynder finnes i vår forestilling av religiøse rituelle handlinger. En virkning som for eksempel at en rosenkrans har en helbredende egenskap vil, i følge Lawson og McCauleys teori, kun eksistere om vi ser for oss at en guddom på et tidspunkt har satt hjulene i gang. Menneskers religiøse forestillinger om ritualer bygger dermed på en komplisert årsaksammenheng hvor den overnaturlige aktøren er utgangspunktet. At det er snakk om en primal aktør og ikke et abstrakt konsept eller flere guder gjør teorien svært passende for å organisere religiøse ritualer hierarkisk etter viktighet. Dette er en viktig del av teorien deres, som de bygger videre på i Bringing Ritual to Mind (2002). Et eksempel på er den katolske bruken av
hellig vann som velsignelse ved inngangen til kirken. Kausaliteten går som følgende: Jesus instifter kirken; kirken ordinerer prest; prest gjør vannet hellig; kirkegåer velsigner seg ved hjelp av vannet og aksepterer at vannet er en aktør (alså at det har en kraft som påvirker deltakeren)..<br>
Dette gjør at teorien deres passer godt til monoteistiske religioner, eller religioner som ser for seg slike primalguddommer. Et forsøk som Lawson har gjennomført flere ganger i forbindelse med teorien er blitt utført i på katolske og protestantiske studenter i USA, og selv om de bekrefter noen av ideene teorien argumenterer for (Lawson og McCauley 1990), mener jeg at de hadde vært tjent med å også velge polyteistiske eller andre typer religiøse systemer om de ønsker å vise universaliteten av deres teori.<br>

Det er ikke en generell konsensus om hvordan man definerer religion, og Talal Asad går til og med så lang som å si at det ikke kan finnes en universell definisjon på ritual (2002). J. Z. Smith hevder, ”[…] there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no existence apart from the academy” (1982:xi). Lawson og McCauley er bevisste på dette og skriver at definisjonen er ment som utgangspunkt for deres teoretisering, og det er dermed som et analytisk verktøy de bruker det. På denne måten etablerer de et aksiomatisk utgangspunkt for teorien, men dette gjør at teorien står og faller på dette premisset. En slutning de trekker av strukturen deres er at ritualer hvor den overmenneskelige aktøren har en sentral plass i strukturen vil være fundamentale ritualer i en kultur. Ritualer uten en overmenneskelig aktør er heller ikke religiøse ritualer, og dermed bekrefter de sitt eget aksiom. Slik fremstår definisjonen som en selvoppfyllende profeti, og dermed er ikke definisjonen bare et metodisk grep, men en svært viktig brikke i teorien. De kunne kanskje drøftet den mer enn de gjør, for teosentriske religiøse definisjoner er i stor grad på vei ut av vitenskaplige religionsstudier. Det er nok især kunnskap om Buddhisme, Daoisme og andre østlige religioner som har utfordret den europeiske religionsforståelsen. Durkheim definerer religion helt uten å nevne overnaturlige aktører: ”A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden -- beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them" (Durkheim 1971:47). Det er flere problemer med en teosentrisk definisjon på religion, men hovedsakelig er det forestillingen om at religion bygger på tro på noe. Lawson og McCauley bruker ikke ordet
'tro' i sin definisjon, men de skriver at ritual er "[…] accompanied by an extensive and largely shared conceptual scheme that includes culturally postulated superhuman agents" (Lawson og McCauley 1990:5). Det kan hevdes at slike definisjoner tar utgangspunkt i emiske beskrivelser, og definerer religion fra et religiøst perspektiv.

**Religiøse ritualer skiller seg fra andre handlinger**

Forskjellen mellom et religiøst ritual og en vanlig handling, i følge Lawson og McCauley er hvorvidt det har en overmenneskelig aktør i strukturen. Selv om de også ser på hvordan religionens konseptuelle skjema påvirker ritalet, for eksempel myter, mener de at selv om et ritual ikke har en guddom i strukturen må dette ritalet bygge på et annet ritual hvor overnaturlige aktører finnes i strukturen. "All religious rituals involve superhuman agents at some point or other in their representation" (Lawson og McCauley 1990:124). En slik definisjon gjør at religiøse ritualer som kategori blir begrenset. Meditasjon og yoga er alle religiøse handlinger som har en forestilt virkning, men vil ikke være eksempler på religiøse ritualer om en bruker Lawson og McCauleys ritualforståelse. Det samme gjelder bønn: "[…] prayers are religious actions but not religious rituals […]" (Lawson og McCauley 1990:125) Det at religiøse ritualer skiller seg fra andre ritualer og handlinger er et viktig premisse for den virkningen de tilskriver ritual. Det er allikevel ikke en definisjon av religiøse ritualer de presenterer, men en teori om hvordan vi tenker på religiøse ritualer. Her er det likheter med hvordan Bell ser på ritualisering som en proses hvor handlinger blir sett på som mer spesielle fordi deres, det vil si ritualenes, opphav er tenkt å stamme fra en ekstern autoritet (Bell 1992:87-91). For Bell trenger ikke dette være guder, og derfor skiller hun ikke mellom religiøse og sekulære ritual på samme måte som Lawson og McCauley. Det er kanskje ikke en tydelig skille mellom de to tankegangene, men forskjellen påvirker i stor grad hvordan de ser på rituelers virkning. Forskjellen er i grunn et mellom samfunn og individ. Der hvor Bell fokuserer på en sosial legitimering av ritualer som mer spesielle, er Lawson og McCauley ute etter hvordan det enkelte mennesket forstår sine handlinger. Vi kan se for oss et tenkt tilfelle hvor en dyreoffring blir stanset fordi en tilskuer lurer på hvorfor i alle dager de lager så mye spetakkel ut av husdyrholdet sit, og noen svarer at det er fordi det er en tradisjon eller at det er gudenes vilje. Lawson og McCauleys modell ville forklart hvorfor tilskuerens nysgjerrighet gjennom å hevde at han/hun ikke fikk denne tilsynelatende

---

44 Sekulære ritualer vil også falle inn under deres syn på vanlig handling.
45 Med "representation" refererer de til handlingsrepresentasjonsstrukturen deres.

Jeg har ikke som hensikt å trekke Lawson og McCauleys syn på ritual inn i en diskusjon om forskjellen mellom religiøse og sekulære ritualer, men det bør nevnes at det ikke finnes en generell konsensus i forhold til en slik taksonomi. Dette henger selvfølgelig sammen med at både ’religion’ og ’ritual’ er problematiske begreper. Det som er mer interessant med deres syn på hvordan mennesker ser på vanlig handling som noe logisk og kausalt, fordi dette setter vanlige handlinger som basis for hvordan de forstår ritual. Dette ser vi i hvordan de presenterer sin kognitive struktur først som en struktur av vanlig handling, og deretter varianten for religiøse ritualer (Lawson og McCauley 1990 kap.5). Dette presenterer et bilde av mennesker som stadig søkende etter logiske forklaringer og kausalitet, selv i de mest tilfeldige og tilsynelatende uforklarlige religiøse ritualene. De emiske synene på virkningene av religiøse ritualer er dermed kanskje i seg selv tilsynelatende illogiske, som når vin blir til gjort om til en gud i forbindelse med nattverd, men i det ubevisste menneskesinnet har deltakerene en komplett logisk kausal forklaring på det.

**Refleksiv holisme**


---

46 ”Ritual is pure activity, without meaning or goal.” (Staal 1989:131)
har en semantisk dimensjon, og refleksiv holisme er deres forsøk på å forklare dette. Begrepet er inspirert av språkfilosofiske tanker som gjerne blir kalt semantisk holisme. Semantisk holisme er forestillingen om at mening ikke ligger i en del av språket, men i delenes forhold til hverandre, eller i totaliteten av språket. Dette er tanker fra filosofen Willard Van Orman Quine, og har sitt opphav i en kritikk av logisk positivisme fra teksten *Two Dogmas of Empiricism* (1953). Mindre enheter av mening, som ord, henter sin mening fra totaliteten. Jane Heal beskriver det slik: 

"Semantic holism, then, as we shall construe it has as its central thrust something like this: if an individual thought has a certain content, then this is bound up with or involves the nature of some collection of thoughts of which it is an element" (Heal 2003:116). Det kan sammenlignes med utsagnet til Wittgenstein i *Philosophical Investigations*: "To understand a sentence is to understand a language" (1985:81). Måten Lawson og McCauley bruker semantisk holisme på er å vise at ritual semantikk er situasjonell, og at selv om ritual bruker ord og kulturelle elementer som også finnes utenfor ritalet, kan de ha en helt annen mening når de brukes i et ritual (Lawson og McCauley 1990:146-147). Et eksempel som de bruker er den rasistiske gruppen Ku Klux Klan bruk av brennende kors uten at de ser på det som blasfemisk (Lawson og McCauley 1990:147). De presenterer ikke semantisk holisme spesifikt for religiøse ritualer, men heller det de kaller refleksiv holisme, og jeg vil fokusere på dette nedenfor.

Ettersom de bygger på Chomskys lingvistiske ideer vil denne refleksive holismen være nøkkelen til hvordan alle mennesker har den samme forståelsen av strukturen i religiøse ritualer; altså hvordan vi intuitivt er i stand til å plassere den overnaturlige aktøren på rett plass i ritalet. Det er utvilsmot at dette premisset er viktig for deres teori. Forskjellen mellom semantisk holisme og refleksiv holisme er tilsynelatende motsigende (19990: 149). Dette vil si at mening i religiøse ritualer ikke refererer til andre elementer av språket (i Lawson og McCauley’s tilfelle vil dette også innebære det de kaller symbolsk-kulturelle systemer) men til andre elementer innenfor religionen eller ritalets struktur. Det betyr at deltakere i religiøse ritualer kan anvende ritalets semantiske struktur, men i motsetning til for eksempel vitenskap, vil ritualene ikke referere mening til verden, men tilbake til sin egen struktur; altså som et selvrefererende semantisk nettverk. Selv om de teoretiske premissene er forskjellige kan vi se likheter med Bells syn på ritualers "[…] deferal of
signification [...]” (Bell 1992:106), det vil si at meningen i ritualer er flyktig og vil aldri kunne fremskaffe noen form for objektiv sannhet til deltakeren.

Dette svarer allikevel ikke på det viktige spørsmålet: hvordan denne kognitive modellen finnes hos alle mennesker? Hvor kommer kategoriene i strukturen fra? Selv om strukturen ikke i seg selv skal fremstå som en semantisk struktur kreves det at deltakerne har en semantisk forståelse av for eksempel guder, for å kunne plassere dem i strukturen. Når de hevder at religiøse ritualer er selvrefererende blir dette enda vanskeligere ettersom det dermed ikke finnes noen punkter hvor mennesker kan forankre kategoriene semantisk. For å løse dette knytter de kategorilaging opp til det psykologiske begrepet ”basic level categories”, som kort går ut på at mennesker organiserer erfaring i ulike grader (Lawson og McCauley 1990:150). Et eksempel på dette er at i møtet med en hund vil et menneske ikke se på det først i kategoriene organisme eller pattedyr, men i kategorien hund. Helt hvordan denne tanken passer inn i deres teori drøfter de ikke, men de poengterer at ” [...] it is the basic-level categories and objects accordingly conceived which seem to deserve many of the laurels for cognitive salience and fundamentality [...]” (Lawson og McCauley 1990:151). Dette er komplisert og kan være vanskelig å akseptere som tilstrekkelig forklaring på de kategoriene og strukturene som i følge dere teori er universelle. Det virker som det foreligger et åpenbart paradoks mellom den ekstreme relativiteten som de tilskriver ritualenes semantiske aspekt, og den universelle modellen de har presentert tidligere, og ”basic-level” kategorier gjør en dårlig jobb i å løse denne floken. Det er noen likheter mellom Rappaports ulike nivåer av mening, som jeg drøfter nedenfor, og ”basic-level” kategorier. Begge hinter til en kognitiv mekanisme for meningsproduksjon, men dynamikken bak dette varierer i de ulike teoriene.

En annen effekt ved bruken av refleksiv holisme er at de dermed fremmer en hypotese om religiøst språk. Ved å hevde at religiøse ritualer og vanlige handlinger virker på helt adskilte semantiske nivåer skiller de det religiøse og det hverdagslige i to ulike sfærer. Dette har flere problematiske implicasjoner. Det er især et reduksjonistisk problem ettersom en slik tydelig adskilling mellom det religiøse og det vanlige i samfunnet også innebærer at vi ikke kan forklare religion ut fra vår forståelse av andre konsepter som samfunn og kultur. Religion, i alle fall religions semantiske aspekt, blir altså noe ’sui generis’. Det kan drøftes om dette byr på
problemer i forhold til den teoretiseringen Lawson og McCauley gjennomfører. Ettersom de er innenfor en kognitiv fagtradisjon, som utvil som et i sin spede barndom, tar de utgangspunkt i menneskehjernen. Hjernen som utgangspunkt for en forestilling om religion som ‘sui generis’ er vanskelig å argumentere mot ettersom vi enda vet svært lite om hjernen, og vi er langt fra punktet der vi kan lete etter Lawson og McCauleys struktur i mikroskopet. Lawson og McCauley bruker lite nevronmedisinsk sjargong i sin bok, og det er i stedet Chomskys forestilling om syntakser i naturlig språk som ligger til grunn. Problemet er at det Chomsky fremmet på slutten av 50-tallet (Chomsky 2002), nemlig at alle mennesker har en medfødt språklig syntaks, kanskje ikke er like lett å se i ritualer som i språk. Naturlig språk ‘sui generis’ er lettere å akseptere enn religiøse ritualer ‘sui generis’ ettersom språk er mer utbredt enn religion, i alle fall i den sekulære vestlige verden. Den semantiske holismen, ‘basic level categories’, og argumentet om religions selvrefleksive språk gjør at Lawson og McCauleys teori antar mye mer om religiøse ritualers semantiske aspekt enn den faktisk forklarer. Selv om semantisk holisme, i alle fall slik Quine (1953) så på det, er en kritikk av logisk positivisme medfører ikke det at det er en poststrukturrell teori om språk. Bell sitt lingvistiske perspektiv sammenfaller med Lawson og McCauleys i en kritikk av typiske moderne ideer om mening, men løsningen på problemet er svært forskjellig. Det kan også vurderes hvorvidt ‘basic level’ kategorier er et modernistisk empirisk perspektiv på mening, men så er det også et begrep fra psykologien og ikke fra humaniora eller samfunnsvitenskap.

**Oppsummering Lawson og McCauley**

Vi ser at Lawson og McCauley presenterer en svært annerledes teori enn Bell, selv om temaet er det samme. Premissene er preget av språkfilosofi, men de har valgt en annen retning enn Bell og Rappaport, gjennom Quine, Chomsky og Sperber. Virkningen er ikke fokuset i deres teori, og de forsøker heller å svare på spørsmålet: Hvordan tenker vi på ritual. Argumentasjonen bygger på premisser hvor språk er sentralt, og vi har sett at det er mulig å se virkningen deres som en semantisk effekt.

**Kort om teorien**
Av de tre teoriene denne oppgaven drøfter er det uten tvil Rappaports som er den største og mest omfattende, og er over godt fem hundre sider lang. Ettersom den utelukkende drøfter teoretiske aspekter ved ritual og religion er det vanskelig å oppsummere teorien i et par korte setninger.


Boken er også å regne som en oppsummering av mange av Rappaports tanker fra hele hans karriere, særlig fra *Ecology, Meaning, and Religion* (1979), og boken selv er en endret versjon av en utgave som lå klar i 1982 (Rappaport)

---

\(^{47}\) Rappaports gjennombrudd i ritualforskning og første bokutgivelse var *Pigs for the Ancestors* (1968), og etter det dreide mesteparten av hans karriere seg om rituals rolle i religion, samfunn og natur.


\(^{49}\) Det kan hevdes at Rappaport ikke var helt oppdatert på den helt nyeste forskningen i blant annet evolusjonistisk biologi, dette er en kritikk fremmet av Chris Knight (2001), men med hensyn til at boken ble utgitt posthumt etter lang tids sykeleie er dette kanskje forståelig.
1990:forord).

Mye av teoriens elementer vil bli nevnt videre i dette kapittelet, men for å lettere forstå Rappaports resonnement vil jeg kort, og svært forenklet, oppsummere tankene hans: I menneskenes utvikling som art er språk en del av tilpassning (adaption), språk har visse egenskaper som har videre konsekvenser. Det er særlig språkets abstrakte og kaotiske side som er problematisk ettersom mennesker trenger felles referansepunkter for å kunne bruke det. Slike punkter skapes i ritual, hvor mennesker føler at de kommer i kontakt med noe meningsfullt. Uten religion og ritual kan derfor mennesket vanskelig ha abstrakte forestillinger om samfunn, solidaritet og etiske idealer. Rappaport mener menneskeheten trenger slike abstrakte forestillinger om jordkloden og økologi for å redde miljøet.

**Virkning**

Når det kommer til ritualers virkning i Rappaports tilfelle er det kanskje enda viktigere å trå forsiktig. Helt siden utgivelsen av *Pigs for the Ancestors* (1968) har han gjerne fått stempelet funksjonalist (Hornborg 2001), Catherine Bell har blant annet beskrevet Rappaports perspektiv under overskriften ”Neofunctional Systems Analyses” (Bell 1997:29-33). I *Ritual Theory, Ritual Practice* kaller hun hans perspektiv økologisk rasjonalisme (Bell 1992:108). I *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) tar han et oppgjør med denne kritikken, altså at hans studie av maringfolkets ritualer (1968), skal forstås som generelle funksjonalistiske eller økologiske utsagn om alle ritual (Rappaport 1990:27-28), og skriver blant annet: ”It did not occur to me that this, or perhaps other statements or observations about Maring ritual in particular, could possibly be construed as specifically ecological propositions about ritual in general”(Rappaport 1999:28). Den virkningen Rappaport tillegger ritual er, i følge ham, ikke av en funksjonalistisk art. Dette kan selvfølgelig drøftes, men en slik drøfting vil ikke bli gjennomført i denne oppgaven. Grunnen til at jeg har valgt å nevne dette er at den virkningen jeg har valgt å drøfte fra Rappaports teori lett kan misforstås som noe funksjonelt:

”[…] ritual […] is the basic social act.” (Rappaport 1999:138)

---

50 *Pigs for the Ancestors*(1968) ble blant annet anklaget for å være ”vulgar materialism” og ”simple-minded functionalism” (Messer 2001:10). Kritikerne var blant annet Jonathan Friedman, Marshall Sahlins og Maurice Bloch.

**Ritualforståelse**

---

51 Sosial kontrakt er en enighet om felleskapets rettigheter og plikter.  
52 Se utvidet definisjon nedenfor.  
53 Denne definisjonen er en noe moderert versjon av den han tidligere har presentert i artikkelen *The Obvious Aspects of Ritual* (se Rappaport 1979).  
54 Formalitet som tilhørende form, og ikke som etikette. Disse forståelsene henger naturligvis sammen, men i dette tilfellet er det kanskje enklere å sammenligne Rappaport forståelse billedlig som ’grammatikk’, en sammenligning han selv gjør (Se under).
**Performance**


Dynamikken bak dette er at performance behøver konvensjon, altså noen regler og rammer for handlingen, for å kunne være virkningsfull. Eksempler på dette er at den som leder et ritual må ha en viss autoritet, det vil si være en ritualekspert, eller at en begravelse tar sted når noen faktisk

\(^{55}\) For eksempel: ”Jeg lover å skyte hunden.” Dette er ikke en beskrivelse av å være i en tilstand hvor en lover noe, men det er selve handlingen. Slike performance handlinger blir gjerne kalt ’talehandlinger’(speech acts).’
har mistet livet. Performance går også lang i å forklare hvordan ritualer fortsatt kan kalles ritualer selv om de blir utført feilaktig; det vil si at bryllupet som et ritual ikke slutter å være et ritual selv om bruden dør under seremonien. Rappaport knytter performance til to fundamentale virkninger. Den første er at gjennom deltakerens performance knytter han seg selv til ritualet, eller det Rappaport kaller 'liturgi'. Ved at deltakerne utøver liturgien blir de en del av den, ettersom de gjennom deltakelse også har akseptert liturgien (Rappaport 1999:117-119). "To perform a liturgical order, which is by definition a more or less invariant sequence of formal acts and utterances encoded by someone other than the performer himself, is necessarily to conform to it" (Rappaport 1999:118). Rituallet gjør altså, i følge Rappaport, deltakeren konform til ritualets bakenforliggende liturgi. Det er en aksept av konvensjon. Han påpeker at det ikke er snakk om tro eller noen annen form for indre aksept, og mener at denne aksepten hovedsakelig er en offentlig aksept (Rappaport 1999:120). Den andre fundamentale virkningen er delvis et resultat av det første, og er etableringen av konvensjon gjennom performance av liturgi (Rappaport 1999:126). Vi ser altså en sammenheng mellom performancetenkningen og ritualets virkning i Rappaports teori, hvor ritual er et ledd mellom liturgi og konvensjon. Ritual er derfor ikke i seg selv en sosial handling, det vil si at det ikke behøver å være deltakernes intensjon, men et nødvendig resultat av ritualets form gjør utførelsen til en sosial handling. Det leder oss til formalitet.

**Formalitet**

Et av de viktigste aspektene ved ritual, som også er et nøkkelelement i hvordan ritual gjør hva det gjør ifølge Rappaport, er formalitet. Han argumenterer for at substans, det vil si hva de ulike ritualer omhandler, ikke er adskillig fra ritualers form. Dette henger sammen med hans bruk av performancebegrepet som vi så ovenfor, men han mener også at det er mulig å gjøre et slikt skille når vi forsøker å analysere ritual (Rappaport 1999:30). Han sammenligner ritualers form og substans med grammatikk og mening i en setning, hvor systemet (kasus, deklinasjoner, verbtider) er form, og meningen i setningen er substans (Rappaport 1999:30). Ritualdefinisjonen hans er også en refleksjon av denne ideen; at vi bare kan definere ritual ut i fra dets form og ikke dets innhold. Utfordringen med dette i forhold til Rappaports syn på ritualers virkning er at det i følge

---

56 Rappaports bruk av liturgi må ikke forveksles med den emiske bruken av ordet, og han vil ikke mene at ritualbeskrivelser er liturgier om de ikke er knyttet til en performance. Derfor skriver han: "Records or descriptions of liturgies performed in Ur or Thebes survive but they are merely about liturgies not themselves liturgies." (1999:118)
denne logikken må være formalitet som ligger til grunn for ritual som, "[…] the basic social act” (Rappaport 1999:138).

**Ritual og menneskehet**

Rappaport er mer ambisiøs en de fleste når det gjelder ritualteori, og dette vises i tittelen på boken *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Dette kan vi se i en utvidet definisjon fra side 27;

> [...]the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers logically entails the establishment of convention, the sealing of social contract, the construction of the integrated conventional orders we shall call Logoi…the investment of whatever it encodes with morality, the construction of time and eternity; the representation of a paradigm of creation, the generation of the concept of the sacred and the sanctification of conventional order, the generation of theories of the occult, the evocation of numinous experience, the awareness of the divine, the grasp of the holy, and the construction of orders of meaning transcending the semantic. (Rappaport 1999:27)

Det han mener med menneskehet (humanity) er de kvalitetene som skiller menneskene fra andre arter, og den viktigste egenskapen til mennesket er språk (Rappaport 1999:4). Han hevder at språk har vært sentralt i utviklingen av menneskeheten, men at språk alene ikke kan forklare hvordan menneskeheten har tilpasset seg (adapted) (Rappaport 1999:9-10). Menneskeheten, som er definert av at den har språk, handler derfor i verden gjennom språk, i motsetning til dyrene som bare ser verden slik den er (Rappaport 1999:8-9). "Humanity is a species that lives and can only live in terms of meanings it itself must invent"(Rappaport 1999:8). For at menneskeheten dermed skal kunne overleve må den ha mekanismer for å fastsette mening (Rappaport 1999:9-10), og dette mener Rappaport skjer gjennom sosiale handlinger som gjør konsepter til virkelighet, og disse bygger på språk. Kort sagt har menneskene hatt et behov for sannhet i språket, men ettersom mennesker lever "[…]in a world devoid of intrinsic meaning…” (Rappaport 1999:1), må mennesker selv konstruere disse sannhetene. Det er her ritual kommer inn som "[…] the basic social act" (Rappaport 1999:138), og gjennom de ulike virkningene som er beskrevet i definisjonen ovenfor gjør ritual nettopp dette.

Det er allikevel ikke nok å si at Rappaports ritualforståelse bare er semantisk, for som vi ser i definisjonen over har ritual mange andre virkninger, som "*the investment of whatever it encodes with morality*"(Rappaport 1999:27). Det vil nok heller være korrekt å si at ritual, for Rappaport, eksisterer i en verden hvor språk er sentralt og dermed vil virkningene bygge på språk uten at de i seg selv bare er språklige. Et eksempel på dette kan være konstruksjonen og virkeliggjøringen av konseptet ”nestekjærlighet” som igjen kan tenkes å hjelpe gruppen/arten til å overleve i tunge

---

57 Original kursiv.
tider. En annen måte å kategorisere Rappaports syn på ritual i forhold til menneskeheten vil være mer orientert rundt språkfilosofi, og vi ser at utsagnet om at menneskene lever i en verden uten ibøende mening og at de må skape denne selv, stemmer godt overens med tanker fra poststrukturell språkfilosofi. I *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* (1978) viser Jaques Derrida at det har vært en tilbøyelighet i vestlig metafysikk å anta at det har vært en kilde til språkets struktur, et senter. Dette antatte senteret har gitt en falsk følelse av at språkets bestanddeler, ord eller signifikant, henger sammen med den fysiske verden. ”The function of this center was not only to orient, balance, and organize the structure - one cannot in fact conceive of an unorganized structure-but above all to make sure that the organizing principle of the structure would limit what we might call the freeplay of the structure”(Derrida 1978:278). Denne tanken finner vi også hos Rappaport, altså at mennesker forsøker å skape en form for språklig sannhet for å unngå eller begrense språklig kaos. Rappaport mener at eksempler på slike språklige sannheter er ”[…]God, Honor, Freedom, Fatherland, and The Good” (1999:10).

Disse to ulike teoretiske perspektivene har vist at Rappaports forståelse av ritual ikke er snever eller enkel; den er derimot svært sammensatt. Han anvender ikke bare et teoretisk perspektiv, men i stedet blander han flere og integrerer dem i hverandre. Måten Rappaport bruker begreper om språk og hva det er å være menneskelig, samt utviklingen av mennesket som art gjør at de ulike teoretiske perspektivene bare blir en del av en helhet. Dette er hvorfor Rappaports teorier gjerne blir kalt holistiske, og som vi skal se senere er det ikke bare ritualers virkning på menneskeheten som Rappaports teori omfatter, men også naturen og menneskets rolle i den.

**Oppsummering**

universell menneskelig funksjon, men at det kan være en virkning av ritual. Det ritual gjør er en konsekvens av ritualers form, og ikke av dens funksjonalitet, i følge Rappaports teori.

**Premisser**

**Ritual og moral**

Rappaports tilskrivning av virkning til ritual handler hovedsakelig om hvordan ritual, som sosial handling, er i stand til å organisere grupper. En av måtene han mener ritualer gjør dette på, er gjennom å tilføre gruppen moral, og det er dette premisset som vil bli drøftet her; altså "The morality intrinsic to ritual’s structure.” (Rappaport 1999:132) Utgangspunktet for dette utsagnet henger sammen med Rappaports forståelse av ritualer som performance, altså at ritual er utførelsen av noe samtidig som det er noe i seg selv. I dette tilfellet er ikke moral noe som kommer til uttrykk i ritual, men det skapes i ritual. Et eksempel kan være forholdet mellom en religiøs tekst og et tilhørende ritual, hvor det som står i teksten bare har moralitet når det blir gjort virkelig, som gjennom et ritual. Dynamikken bak dette har i følge Rappaport sammenheng med ritualers form, altså hevder han at det er en virkning og ikke nødvendigvis en funksjon. “[…] the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers logically entails […] the investment of whatever it encodes with morality[…]” (Rappaport 1999:27).

Det første spørsmålet en gjerne vil stille seg i forhold til ideen om at ritualers struktur er iboende moralsk er gjerne; Hva er moral? Rappaport gir et kort svar på dette ved å knytte konstruksjon av moral til konstruksjon av språk; altså er moralitet også konstruert. Han eksemplifiserer dette ved å se på hva det vil si at noe er umoralsk; drap er bare umoralsk om det finnes en forstått eller underforstått forpliktelse om ikke å drepe, og i tilfeller hvor forpliktelsen ikke finnes, som i krig eller i selvforsvar, blir det ikke sett på som umoralsk (Rappaport 1999:132). Moral henger dermed sammen med forpliktelse til konvensjon, og Rappaport mener at ritualers performative aspekt har en viss form som gjør dem spesielt effektive til dette. Her trekker han paralleller til Austins skille mellom konstaterende og performative setninger. Ettersom ritualer er performative og ikke konstaterende vil ritualers virkning ikke være rent kommunikativ, men den vil også være handlende (Rappaport 1999:133). Et eksempel på dette kan være det kristne giftemålet, hvor
prestens utsagn vanligvis vil være ”Herved erklærer jeg dere for ektefolk å være”, en performance som ville gjort to personer til ektefeller selv om de kanskje ikke likte hverandre. Kort sagt etablerer ritual forpliktelse gjennom offentlig aksept av ritaulet, og dermed også moral. Som vi har sett tidligere mener Rappaport at ritualer skaper konvensjon, og dette påvirker ritualers forhold på to måter.

For det første mener han at å delta i et ritual er å akseptere det, og ettersom han hevder at deltakelse i ritualet skaper konvensjon følger det at brudd på konvensjon vil være å bryte en forpliktelse en selv har skapt (Rappaport 1999:133). En annen følge av dette er at å bryte konvensjon fra ritualer som er trodd å bygge på eksterne krefter, som guder eller andre, vil også være å fornekte eller bryte en forpliktelse med det som har skapt konvensjon (Rappaport 1999:133). Et eksempel på dette kan være at en brudgom ikke bare har forpliktelser ovenfor sin nye kone, men også ovenfor kirke, tradisjon, gud og så videre. Det er flere ulike måter å nærme seg Rappaports ideer om ritual og moralitet, men jeg ønsker å fokusere på to ting: hans kobling av språklig og moralsk konvensjon, og synet på moral som noe primært offentlig. Disse to punktene er ikke en kritikk av Rappaports syn på moral som noe konstruert, men heller noen tanker som han ikke drøfter, men som han burde, i boken sin. Moral er et svært problematisk begrep, og diskusjonen under dreier seg om hvorvidt det er mulig å se på det som en ren konstruert abstraksjon.

Det å knytte språklig konvensjon med moralsk konvensjon er ikke uten problemer. En av grunnene til dette er at språk er et middel for kommunikasjon mens moral dreier seg om handlinger. Rappaport argumenterer for at mennesket handler i en verden de selv har skapet gjennom språk, men betyr dette at et menneske uten språk ikke kan ha moral? En moralsk handling i det den blir utført vil muligens være preget av konvensjon, men det dreier seg også om personlig overbevisning eller kanskje også tvangstanker. Språk behøver derimot konvensjon for å kunne være kommunikativ; om du er den eneste som kobler lydene i ordet ”hund” med en type hårete firbeinte dyr så vil ingen skjonne hva du snakker om. Moral, ettersom det er knyttet til handling, vil derimot være en faktor i handlinger selv når det kommunikative er fraværende; og en observatør vil ikke behøve de samme semantiske konvensjonene for å kunne vurdere handlingen. Jeg hevder ikke å ha svaret på hvordan moral virker, men det er utvilsomt

Rappaport setter aksept av ritual som utgangspunktet for hvordan ritualers struktur er moralsk, og han påpeker at dette kun er snakk om forpliktelse og at forpliktelse ikke er det samme som personlig overbevisning: "[…] acceptance is not belief" (Rappaport 1999:119). Problemet med dette er at det er vanskelig å se at moralske handlinger ikke bygger på en form for internalisering av konvensjon. Rappaport skriver at aksept kan reflektere en indre overbevisning, men at det ikke er nødvendig (Rappaport 1999:112). Fra et performanceperspektiv kan en kanskje si at handlinger er utførelsen av moral, men om moral er en offentlig affære vil det bety at alle handlinger er offentlige, noe de ikke er. Rappaports teori gir ikke en detaljert beskrivelse av prosessen hvor moral, som han mener er offentlige forpliktelser, gjøres personlig slik at det preger individets valg i en privat arena. Det nærmeste er kanskje den personlige religiøse erfaringen deltakeren får gjennom ritual, noe som er beskrevet nærmere nedenfor. Det er ikke denne oppgavens rolle å definere begrepet moral, og det har heller vært formålet å vise at Rappaports forståelse av begrepet ikke er uproblematisk.

Det er liten tvil om at det er store likheter mellom Durkheim og Rappaport når det kommer til synet på religion som utgangspunktet for moral. Durkheim mente at det var ulike typer ritualer, og noen av dem var en del av en 'positiv kult’ og disse ritualenes funksjon var moralitet (Durkheim 1971:370). Selv om de begge kom til den samme konklusjonen om moral er premissene forskjellige, og jeg må si meg enig med Ellen Messer når hun påpeker at forskjellen er at Rappaport hadde et halvt århundre mer med etnografiske studier til rådighet, samt faglig utvikling innen lingvistikk og andre faggrener (Messer 2001:30).

**Ritual og det hellige**
For Rappaport er ikke ritualer et resultat av sosiale eller kulturelle prosesser. I stedet er ritualer


Det hellige og dets dynamikk er tydelig knyttet til ritualers virkning i Rappaports teori, men ikke

**Low, middle and high-order meaning**

En interessant men utfordrende del av Rappaports teori er at den ser på sosial handling som både en ekstern og en intern opplevelse. Vi har sett hvordan for eksempel moral og sosial kontrakt er logiske virkninger av ritualers form i hans teori, men Rappaport mente ikke bare at ritual organiserer mennesker gjennom semantisk enighet. Det er også viktig for han å vise hvordan den rituelle opplevelsen skaper samhold og identitet for individet gjennom ulike typer mening. Her deler han mening i tre kategorier. Hans selv foreslår at det er mulig å se kategoriene som nivåer, og derfor oversetter jeg low, middle and high-order meaning (Rappaport 1999:70) med lav, mellom og høynivå mening.

Lavnivåmening beskriver han som den typiske semantiske forståelsen av mening; ord som ”hund” har meningen ”hund”, og ikke ”katt”. Han påpeker at slik mening virker gjennom distinksjon, og at dette faller inn under det som kalles informasjon i informasjonsteori (Rappaport 1999:70). Det er også en nokså strukturell forståelse av (lavnivå) mening, lik den vi finner hos de Saussure (1974). Han nevner at disse distinksjonene er rasjonelle, i motsetning til mellomnivåmening som også innebatter følelser og verdier (Rappaport 1999:70). Jeg velger å

---

58 Det vil si: Katt er ikke hund, fisk eller et kort dikt om kjærlighet.


60 Det vil si at det er en opplevd referanse, og ikke en tillært.

67

**Oppsummering Rappaport**
Rappaport er nok den minst tilbakeholdne når det gjelder å tilskrive ritual virkning. Han hevder at ritual er en sosial handling som preger menneskeheten på ulike fundamentale måter. Han bygger på premisser som han i stor grad selv har skapt, og han knytter seg i mindre grad til andre teorier enn Lawson og McCauley og Bell. Dette gjør at teorien hans er vanskelig å plassere innenfor en enkelt fagtradicjon. Han trekker også inn menneskets forhold til naturen og ritualers rolle i menneskehets fremtid.
7. Rituell virkning i den nye vitenskapen
Det spørsmålet som jeg startet ut med i denne oppgaven var: hvilke premisser ligger til grunn for nyere ritualteoriers syn på ritualers virkning. Til nå har jeg sett nærmere på tre slike teorier, samt gitt en kort oversikt over tidligere syn på ritualers virkning i faghistorien. Nå er det på tide å løfte empirien opp til mer generelt nivå og drøfte den fra et annet perspektiv. Dette kapittelet er et forsøk på å sette disse premissene inn i en sammenheng, og målet er å drøfte hvorvidt det er mulig å trekke generelle sluttering på grunnlag av det som har blitt presentert så langt. Om vi kan trekke en forenklet slutning om modernitetens syn på ritual som noe virkningsløst og usivilisert\[61\], vil dette kapittelet drøfte hvorfor rituell virkning nå har blitt sentralt i nyere teorier om ritual med utgangspunkt i analysen fra kapittel 4,5, og 6. Før en drøfting om virkning i teorier om ritual kan begynne er det nødvendig å se tilbake på de teoretiske perspektivene fra de tre forrige kapitlene. En kort sammenligning kan fortelle oss noe om hva som er symptomatisk for disse teoriene, og hva likheter og forskjeller har å si for hvordan de beskriver ritualers virkning. Generaliseringer ut fra bare tre teorier er ikke nok til å karakterisere det jeg har kalt ”nyere teorier om ritual”, men det er kanskje et steg på veien. Det første aspektet ved disse teoriene jeg ønsker å drøfte er forholdet til språk, og ikke minst språkfilosofi.

Språk og ritual

---

61 Jeg har vist et mer nyansert syn i kapittel 3. Det er nok feilaktig å anklage funksjonalismen for å ikke fokusere på ritualers virkning, men det kan nok drøftes hvorvidt dette paradigmet er typisk ’moderne’. Dessverre vil ikke denne drøftingen ta sted her.

62 De ser på mennesker som "[…] compulsive symbol producers[…]" (Lawson og McCauley 1990:184) Dette vil si at de ikke ser på symboler som primært sosiale eller kulturelle konstruksjoner, men at de er en del av menneskelig psyke eller kognisjon.

Det er tydelig at alle teoriene bygger på en stor del språkfilosofi, men de bruker det på ulike måter og med ulike resultater. Ideene om språk er så viktige i alle teoriene at de er avhengige av dem, og det kan derfor diskuteres hvorvidt det som kjenner deg disse teoriene, og kanske nyere teorier om ritual generelt, er at de er preget av nyere språkfilosofiske ideer. Selv om både Rappaport og Lawson og McCauley har en naturvitenskaplig tendens i store deler av deres teorier, er det tydelig at de har tatt inn over seg disse tankene.

**Ritual og deltakerens bevissthet**

Dette avsnittet handler egentlig om utfordringene ved ikke-emiske forståelser av ritual, og hvordan de tre teoriene denne oppgaven har drøftet reflekterer disse utfordringene. Forholdet mellom ritualteori og ritual er noe blant annet Bell drøfter inngående i sin bok, gjennom forholdet mellom handling og tanke (”thought and action”) hvor hun kritiserer tidligere ritualteoriers perspektiver på dette (Bell 1992:Kap1,2 og 3). Et relatert problem er forholdet mellom deltaker og observatør, og det er lett å dele disse to inn i kategoriene emisk og etisk, det vil si hva deltakeren tror skjer og hva observatøren ser faktisk skjer. Teorier om ritual kommer da inn i kategorien ’etisk’, men dette får videre implikasjoner om vi ser nærmere på de tre teoriene, for deres virkning bygger alle til en viss grad på et premiss om at deltakeren ikke kan være bevisst på hva ritualets virkning faktisk er. Altså vil deltakeren i et ritual, eller ritualet i seg selv, ikke kunne være i stand til å produsere den samme virkningen om hun/han har et etisk perspektiv. Nedenfor vil jeg vise hvordan dette kommer til uttrykk i de ulike teoriene.
Jeg har allerede drøftet ritualdeltakerens delvise blindhet i Bells teori, og vist hvordan dette er et premiss for de virkningene hun tilskriver ritual. Vi kan se det samme i de andre teoriene, men i andre former. Rappaport hevder blant annet at ritualer ikke bare skapes av ritualdeltakeren, men at handlingene er ”[…] not entirely encoded by the performers […]” (1999:27). Han snakker om at ritual er performance av en liturgi og at ritualer ikke er spontane. En slik definisjon på ritual gjør at deltakeren følger regler som er skapt av andre enn seg selv.

Lawson og McCauleys teori handler om stort sett ubevisste strukturer i menneskelig kognisjon, og selv om deres syn på symboler sammenfaller til dels med Sperbers forestilling om symboler som idiosynkratise og ubevisste (Sperber 1975), argumenterer de både mulighet for semantikk og universalisme i sin struktur. Deltakere vil, i følge dem, tenke på ritual ut fra den strukturen de presenterer uten nødvendigvis å vite det selv. Dette fjerner mye av ritualers eksistens fra bevisstheten, og vi ender opp med ritualdeltakere som ikke helt er klar over hvorfor de gjør hva de gjør.


**Ritual og makt**

Ved siden av, eller kanskje som en virkning av, de senmoderne perspektivene på språk som vi har sett i de tre teoriene, finner vi også tanker om makt og sosial kontroll knyttet til ritual. Rappaport tar utgangspunkt i hvordan ritualers form er moralsk ikke gjennom metafysikk, men gjennom forpliktelse. Som vi har sett ovenfor mente han at ritualers form alltid var delvis kodet av andre

**Modernitet og postmodernitet**

*Kan vi kalle teoriene typisk postmoderne?* Drøftingen ovenfor har vist at alle de tre teoriene er preget av tanker fra postmoderne språkfilosofi, og at både Bell og Rappaport anvender begreper og teorier som har vært viktige i utformingen av en postmoderne filosofi. Det er derimot et langt steg å kalle teoriene postmoderne bare fordi de er preget av denne filosofien. De anvender også teoretiske perspektiver som kan beskrives som typisk modernistiske, blant annet Bells bruk av Marx’ praksisbegrep. Før jeg drøfter dette vil jeg først forsøke å klargjøre hvordan man kan forstå det som kalle postmoderne filosofi. Jeg ønsker ikke å definere eller knytte meg til en definisjon av postmodernismen, for det kan i og for seg være en meningsløs oppgave; i stedet tror jeg det er gunstigere å beskrive ideene som gjerne kalles postmoderne ettersom begrepet i seg selv gjerne blir brukt og misbrukt av alt for mange (Ritzer 2008:616).

63 Dette kalles gjerne "The linguistic turn". Jeg hevder ikke at denne endringen er å kategorisere som postmoderne, men heller at postmoderne teori er preget av disse tankene.
teorikonstruksjon. Jeg spør derfor ikke om teoriene er postmodernistiske, men om de bærer trekk av postmoderne ideer.

strukturelle enn Bourdieu.


Av de tre teoriene er det nok Rappaports som er vanskeligst å kategorisere. For å se nærmere på om Rappaports teori kan kalles postmoderne har jeg valgt å se nærmere på begrepet 'Ultimate Sacred Postulates’ etterom det illustrerer teoriens bruk av ulike fagtradisjoner. Rappaports beskrivelse av USP forklarer det som fundamentale sannheter i et samfunn. Rappaport skiller

64 Se kapittel 6 for mer om Rappaports syn på 'det hellige.'

Det er allikevel ikke en typisk forståelse av postmodernisme Rappaport argumenterer for, og han selv er klar over at økologi som konsept er svært likt religion. Blant annet er det ikke et aksiom ettersom det ikke er selvsagt og intuitivt, og økologiens validitet krever dermed aksept gjennom ritual (Rappaport 1999:459). Jeg har ikke tenkt å velge side i denne debatten, men ønsker bare å vise at det er utfordringer ved å forstå Rappaports teori som postmoderne. Han bruker sin egen teori som utgangspunkt for å forstå vitenskap, og hans forståelse av postmoderne vitenskap


66 Selv om han nevner praxis er det liten diskusjon om begrepet eller hva han mener med det.
preget av det. Andre ville kanskje se på det postmoderne som en omfavnelse, i alle fall ikke en kritikk av, det kommersielle og kapitalistiske; Rappaport ser på det som løsningen.

Drøftingen ovenfor har vist at forfatterne på ulike måter kritiserer modernistiske forståelser av ritual, men selv om det kan sies at de er påvirket av postmoderne tankegang er det for enkelt å generalisere dem som typisk postmoderne. De har tatt til seg antiamodernistiske perspektiver på språk, og de har gjort mer enn bare å diskutere dem; de har integrert dem i teoriene. På hver sine måter kan vi si at teoriene har nyere tanker om språk som premiss, og de forsøker å forklare ritualers dynamikk gjennom disse. Rappaport har gått enda lenger og foreslår postmoderne vitenskap som løsning på jordas miljøproblemer, men som vi har sett er det utfordringer ved hans syn på hva postmoderne vitenskap er. Jeg mener teorienes unikhet viser at de vanskelig kan sies være typiske for noe som helst, og de postmoderne ideene som har preget dem har blitt anvendt og tolket på ulike måter, noe som har resultert i svært forskjellige teorier.

**Er virkningene de tilskriver ritual typiske for en postmoderne filosofi?**

Rappaports teori har akkurat dette som sitt utgangspunkt; altså hvordan menneskehelen konstruer sin virkelighet. Han skriver at menneskehelens natur, “[…] is that of a species that lives and can only live, in terms of meaning it itself must fabricate in a world devoid of intrinsic meaning […]” (Rappaport 1999:451). Rappaport ser ulike virkninger i ritual, men de viktigste er etablering av språklige sannheter gjennom Ultimate Sacred Postulates. Videre utforsker han hvordan disse preger menneskehelen, og hvilke konsekvenser dette har for forholdet mellom mennesket og naturen. Han forsøker ikke å tolke ritual, men han ser på hvilke konsekvenser ritual har for mennesker. Det kan muligens hevdes at han snur postmodernismens idealer på hodet når han argumenterer sterkt for det positive ved slike konstruerte virkeligheter, men han viser at han også er klar over de negative sidene ved dem. Dette vil bli drøftet nærmere i neste avsnitt. Om vi bruker Derridas (1978) forståelse av språk på Rappaports teori vil vi kanskje kunne si at teorien er et argument for en økologisk logosentrisme, det vil si kloden som logosenter.

Lawson og McCauleys teori fokuserer kanskje minst på virkning av de tre, men jeg har valgt å se nærmere på et aspekt ved deres teori hvor de forklarer dynamikken bak hva de kaller Object Agency Filter. Gjennom dette filteret, som er beskrevet tidligere i oppgaven, ser vi hvordan de mener at religiøse ritualer kan gjøre objekter til aktører. Ritualers virkning er dermed en endring i kausalitetsforståelsen til mennesker, ettersom vi vanligvis ikke mener at objekter kan være en årsak. Det kan nok drøftes hvorvidt denne virkningen er typisk postmoderne. På den ene siden skiller de klart mellom vanlig og religiøs tankegang, og som vi har sett krever deres modell at religiøst språk og vanlig språk er forskjellig. Dette gir oss et inntrykk av religion som noe konstruert, men postmoderne tankegang ser gjerne på alt språk som konstruert, og ikke bare det religiøse. Det er en likhet mellom Rappaport og Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier, for på samme måte som Rappaport hevder at ritualer skaper USP krever Lawson og McCauleys teorier.
relativt nytt i religionsforskning, og kategoriene fra human- og samfunnsvitenskapene er ikke like lette å bruke på dem.

Bell er kanskje den som virker mest preget av postmoderne ideer, og det at hun har valgt å fokusere på makt som virkningen av ritualisering er kanskje typisk for en slik tankegang. Samtidig har hun også knyttet seg både til Marx, Bourdieu og Althussers ideer. Selv om disse ideene ikke er ansett som klassiske postmoderne teorier dreier de seg fortsatt om makt. De er teorier om det sosiale, men også om det subjektive i vitenskapsproduksjon så vel som i menneskelige handlinger. Det er også en viss antiempirisme hos disse tenkerne, særlig i Althussers lesning av Marx (Smith 1984:108). Virkningen Bell tilskriver ritual er endring av sosiale forhold, men denne makten skjer gjennom endring av sosiale strukturer og ikke gjennom vold eller tvang i ritual. Det er lite poeng i å forsøke å tolke Bell ut fra strukturalisme, strukturell marxisme eller postmodernisme fordi hun bruker ideer fra alle leire. Det vi kan se er at de ideene hun trekker inn omhandler makt samt kritikk av modernistisk empirisme. Det er ikke skapelse av fysisk makt hun ser som virkningen av ritualisering, men heller skapelsen av en ikke-reel makt. Hvorvidt Bells tilskrivning av virkning til ritual er typisk postmoderne avhenger på mange måter på hvordan vi definerer det postmoderne. Ser vi det som en kritikk av modernisme og en kritikk av vitenskapens objektivitet kan vi nok si at Bell er postmoderne, men om vi ser på postmodernisme som en ny vitenskap (slik Rappaport gjør) er Bell kanskje bare delvis ombord. Sosialkonstruktivismen i Bells teori kunne også drøftes på samme måte som ovenfor, men med samme resultat; det vil si at ideene er i grenseland mellom det som inspirerte postmoderne filosofi, og hva som regnes for postmoderne.

Dette avsnittet har kanskje ikke kommet med noen konkrete svar, men det er kanskje ikke mulig å gi ettersom postmodernitet er en svært ambivalent og abstrakt begrep. Derimot har det vært nødvendig å utforske hvorvidt forfatterne selv har forsøkt bevisst å knytte seg til det postmoderne og om den virkningen de tilskriver ritual er postmoderne. Vi har sett at de alle er ganske antimodernistiske, men at de heller ikke kan hevdes å være typiske postmoderne. Både Rappaport og Bell er påvirket av postmoderne tankegang til en viss grad, og dette har nok trolig påvirket hvilken virkning de har tilskrevet ritual.
Er ritual bra for samfunnet?
Det kan virke tåplig å skulle vurdere nyere vitenskaplige teorier som om de var normative utsagn om noe essensialistisk, men denne oppgavens problemstilling fokuserer på ritualers virkning og ikke ritual i seg selv. Det er også et mål å drøfte nyere ritualteori i en faghistorisk sammenheng, og som vi har sett i kapittel 3 var noen av de modernistiske ritualteoretikerne, som Frazer, svært negative til ritual og religion. Ivan Strenski har passende kalt Frazer en ”[…]undertaker of religion” (Strenski 2006:139). Det er kanskje vanskelig å spørre hvorvidt ritual er bra for samfunnet uten å trekke inn hvorvidt religion også er det, men jeg vil prøve. Jeg ønsker å klargjøre at det ikke er emiske syn på ritualers virkning som interesserer meg her, men de teoretiske. Det er også en annen grunn, ved siden av sammenligning med tidligere teorier, for å utforske ritualteoriers virkning som ideologiske: Er økt fokus på ritualers virkning et resultat av at religion og ritual blir sett på som positivt, eller i alle fall mindre skadelig, for samfunnet i de nye teoriene om ritual? Jeg tror selv at akademia har godt av å forsøke å ikke trekke religion inn i religionsfaget på en normativ måte, men er det en uunngåelig effekt av at vi er på vei inn i det Charles Taylor (2007:534-535) kaller en ’postsekulær’ tid?

Funksjonalistene mente at ritual kunne ha en positiv effekt på samfunnet, i alle fall for de mer ’usiviliserte’ samfunnene. Durkheim var en av de første som fokusede på det positive ved ritualer fra et vitenskaplig standpunkt. Han mente at ritualtelets funksjon var å knytte individet til guden, og siden guden var et produkt av samfunnet, var virkningen at individet ble knyttet til sitt eget samfunn (Durkheim 1971:226). Ritual var derfor hovedsakelig noe positivt i hans øyne. Bell ser makttilskrivning og hierarkisering som hovedvirkningene av ritual, men ikke bare på en negativ måte. Makt er et begrep som ofte mistolkes som noe negativt i den vestlige verden, og romantiseringen av egalitære samfunn som ideal er ikke uvanlig. Bell deler delvis Durkheims syn på ritualers virkning, men for henne er det makttilskrivelsen som er årsaken. ”[…] in terms of its scope, dependence, and legitimation, the type of authority formulated by ritualization tends to make ritual activities effective in grounding and displaying a sense of community without overrinding the autonomy of individuals or subgroups” (Bell 1992:222). Vi har også sett at hun mener ritual fungerer dårlig som mekanisme for sosial kontroll, ettersom ritual benytter symboler med stor fleksibilitet. Selv om Bell selv ikke drøfter hvorvidt ritualers virkninger er positive, er det tydelig at hun ikke ser på ritual som en naturlig kategori av menneskelig handling. Spørsmalet vi dermed må stille er ikke hvorvidt Bell ser på ritual som noe positivt, men om hun ser praksis


---

67 Forord skrevet av Keith Hart.
68 Jeg vil si denne instillingen er postmoderne fordi den bygger på en forestilling om en subjektiv virkelighet.
vedgå at denne grensen er svært tynn og uklar.

Lawson og McCauleys teori handler først og fremst om hvordan ritual oppfattes i menneskets kognisjon, men som vi har sett mener de at religiøse ritualer skiller seg fra andre handlinger gjennom transformasjon fra objekt til aktør. Selv om dette ikke er hovedargumentet i deres teori kan vi se at denne virkningen ikke er uten konsekvenser. Pascal Boyer har argumentert for at mennesker instintivt ser på omgivelser som om de var aktører (Boyer 2001:144). Vi kan også trekke inn Tylors 'animisme' (Strenski 2006:92), det vil si hans teori om at "primitive" mennesker tror alle objekter har sjel, i et forsøk på å forstå konsekvensene av Lawson og McCauleys argumentasjon. Begge disse teoriene bygger på en forestilling om at menneskelig kognisjon ikke er iboende logisk, og at måten vi ser verden på er på mange måter religiøs.


Foruten Rappaport er det ikke noen tydelig positiv holdning til ritualers virkning, og til og med han påpeker at virkningen ikke er iboende god. Samtidig er teoriene heller ikke negative til virkningen, og ingen av dem har videreført de modernistiske tendensene til Frazer. Kritikken Rappaport har fått for sine bemerkninger om religion og vitenskap i bokens siste kapitler er kanskje et tegn på at den akademiske verden fortsatt ser på vitenskap og religion som adskilte
sører av erfaring. Den verdisøytraliteten vi finner i nyere teorier om ritual, som hos Lawson og McCauley og Bell har nok utvil som sitt opphav i modernistisk tankegang, men den går ikke så langt som å sammenligne ritual med noe primitivt eller skadelig.

**Teori og praksis**

8. Konklusjon
Vi har sett at teorier om ritual ikke bare sier noe om ritual, men også om mange andre aspekter ved den menneskelige erfaring. Samtidig har vi sett at det er mulig å forklare ritual ut fra disse aspektene. Dette gjør at teorier om ritual kan dreie seg om det samme fenomenet og fortsatt være svært forskjellige. Catherine Bell mener ritualer er handlinger som har blitt opphøyet til noe ekstraordinært, og som skaper eller endrer sosiale maktforhold. Roy A. Rappaport ser ritalet som menneskehetens mest grunnleggende sosiale handling, og mener virkningen av ritual er utgangspunktet for moral og sosial kontrakt. Lawson og McCauley lar en kognitiv struktur av religiøse ritualer forklare hvordan slike ritualer kan endre vår oppfattning av årsakssammenheng. Forskjellige virkningstilskrivelser henger sammen med hvilken ritualforståelse og hvilke premisser forfatterne har lagt til grunn for sine teorier. Vi har, ulikeheten til tross, sett hvordan alle de tre teoriene har visse fellestrekk som vi kan spore tilbake til et skiftende idebilde i europeisk tenking. Modernitetens teorier om ritual skiller seg fra de nyere teoriene, i alle fall de tre som denne oppgaven har konsentrert seg om, på flere måter.

De tre teoriene er alle sterkt preget av etterkrigstidens språkfilosofiske tanker, og alle forfatterne drøfter forholdet ritualer til 'mening' inngående i sine tekster. Det er især tankene fra det som kalles ”The linguistic turn” som preger teorienes premissener, og på hver sine måter forsøker forfatterne å forklare hvordan ritual forholder seg til virkeligheten gjennom språk. Om vi ser på de virkningene de tilskriver ritual er det tydelig at også disse er preget av denne tankegangen. Rappaports fremstilling av ritual som ” […] the basic social act” (Rappaport 1999:138). tar utgangspunkt i at mennesker konstruerer meningsfullhet hovedsakelig gjennom ritual, og konstruerer det sosiale gjennom språket. Bell lar poststrukturelle tanker om språklig struktur forklare hvordan ritual er i stand til å skape eller endre en sosial virkelighet. Lawson og McCauleys syn på religiøse ritualers virkning er også i stor grad språklig selv om deres teori bygger på ritual som en handling. Ettersom de bruker lingvistikk som metode for å forklare kognitive strukturer er nok ikke resultatet symptomatisk for 'the linguistic turn’. Deres begrep 'refleksiv holisme’ som har som hensikt å forklare den alternative semantiske virkeligheten de mener kjennetegner religiøse ritualer er kanske i større grad preget av nyere tanker om forholdet mellom språk og virkelighet. Vi sitter igjen med et inntrykk av at teoriene har tatt til seg mye av den kritikken som ble rettet mot modernistiske tanker, især (logisk) positivisme og empirisme.
Dette leder oss til å stille spørsmålet: hvordan skiller nyere teorier om ritualer seg fra modernistiske når det kommer til ritualers virkning?

De tidlige modernistiske ritualteoriene var, som vi har sett, ute etter å vise hvordan ritualer var virkningsløse. Moderne vitenskap og tradisjonell religion ble sett på som motstandere, og de sekulære religionsforskerne ønsket å vise at ritualer var primitive handlinger. Ritual hadde ingen funksjon i den nye industrialiserte og sekulære verden, og de som studerte ritual gjorde det for å lære om menneskeartens fortid. Ritualstudier var etnografisk arkeologi, for ritual hadde ikke noe med ”virkeligheten” å gjøre. Det som skjedde var ikke at virkeligheten forandret seg, men at vår forestilling om virkeligheten gjorde det. Oppgjøret med modernitetens idealer om objektiv kunnskap førte til et syn på virkeligheten som konstruert, og ikke bare observert. Det er denne forståelsen av virkelighet teoriene har tatt inn over seg, og på hver sin måte lar de ritualer være en del av de mekanismene mennesker har for å skape virkeligheten. Derfor kan vi si at de ikke er teorier om hva ritualer er, men teorier om hva ritualer gjør og hvordan de gjør det.

Det er vanskelig å svare på hva ritualer gjør uten å ha en forståelse av hva det er, og dette er en utfordring de løser på ulike måter. Rappaport ser ritual som performance, Lawson og McCauley mener det er en symbolskkulturell handling, og Bell argumenterer for at det er en praksis. Dette viser at det postmoderne, blant annet kritikken av virkeligheten som noe sansbart, stiller andre krav til teoretisering rundt fenomener. Det er kanskje her den største utfordringen med studier av ritualer ligger i det nye idéparadigmet; i grenseland mellom det abstrakte og det konkrete. Er ritual virkelig eller er det noe vi har funnet opp?

Refleksivitet handler om å se tilbake. Ved å undersøke teoriers premisser lærer vi noe om hvordan de blir til. Det er tydelig at teoriene til Rappaport, Bell, og Lawson og McCauley har blitt til i et svært annerledes idéunivers en de modernistiske, og det bærer de preg av. Allikevel har de tatt disse nye ideene og anvendt dem på svært forskjellige måter, og slik får vi tre ritualteorier som ser ulike resultatater av ritualets rolle i samfunnet. Om vi tar utgangspunkt i Webers beskrivelse av moderniteten som en “[…] disenchantment of the world.” (1997:155) kan vi spørre oss om teorienes tilskrivning av makt til ritualer kan forklares som et tegn på en “refortrylling?” Analysen og drøftingen i forrige kapittel har vist at dette neppe er tilfellet, og
hvorvidt det foregår en refortrylling av samfunnet eller kulturen generelt er en annen diskusjon\textsuperscript{69}. Det kan hevdes at Rappaport, som best illustrerer kompleksiteten i dette spørsmålet, \textit{ønsker} en refortrylling av verden gjennom rituals virkning. Allikevel ser vi et svært tydelig skille mellom premissene for teorien om ritualers virkning, og hans økologiske fremtidsvisjon: Selv om han ønsker en refortrylt verden, konstruerer han, på samme måte som Bell og Lawson & McCauley, sin teori om ritual med den største bevissthet rundt nettopp de epistemologiske utfordringene som kritikken av modernismen belyste. Dermed kan vi se at teoriene i seg selv ikke er en gjeninnføring av den ”magien” som modernismen kritiserte, men i stedet en fruktbar refleksjon over de aspektene ved ritualer som det modernistiske prosjekt fratok studiet av ritualer. Analysen har vist at disse tre teoriene om ritual er langt mer enn ritualteorier i modernistisk forstand; de er også sofistikerte vitenskapsfilosofiske bidrag til stadig voksende diskurser om meningsproduksjon, virkelighetskonstruksjon, og organisering av sosial struktur og konvensjon.\textsuperscript{70} Disse diskursene ser samfunnet og virkeligheten som noe dynamisk, og nyere teorier om ritual ser sitt studieobjekt som et aspekt ved denne dynamikken, noe som fører til et større fokus på ritualers virkning.

9. Refleksivt etterord
Dette kapittelet er selvrefleksiv kritikk av min rolle i kunnskapskonstruksjon. I tråd med refleksivitetens ideal, slik den blir fremmet av Bourdieu (2004), analyserer jeg meg selv på samme måte som jeg analyserer min empiri. Jeg gjør meg selv til objektet for en studie, men ikke for å kritisere resultatet, men for å kritisere premissene for min kunnskapsproduksjon. Det første premissset er mitt fokus på virkning, og hvordan jeg har forholdt meg til kildene gjennom dette. Selv om jeg har valgt å se på virkning betyr ikke det at teoriene har vurdert dette ordet eller begrepet som et aspekt ved deres teori. Grunnen til at jeg har fokusert på virkning kan ha noe med mine religionsvitenskaplige interesser, og som jeg skrev i forordet er jeg fascinert av beretninger om rituell virkning. Virkning som en taksonomisk kategori er også kanskje uklar, og slik jeg bruker det i oppgaven kan det tyde på at jeg selv har tatt til meg det modernistiske synet på ritualer. Er virkning i det hele tatt sentralt i ritualer? Bell, som anvender praksisteori for å forstå ritual, ser på ritual som en vitenskaplig konstruksjon. I mitt hastverk med å skrive kan jeg ha glemt en viktig del av Bourdieus (2004:92) anbefalinger i forhold til mitt studieobjekt, og det er å være bevisst på selve objektiviseringsprosessen. Derfor kan jeg ha ufrivillig konstruert Bells, og de andres, tekster som teorier hvor det er mulig å drøfte ”virkning”. Det kan være jeg har lagt ord i munnen på forfatterne når det gjelder ritualers virkning, for de har ikke alltid vært like eksplisitt rundt hva de mener er ritualers virkning.

Et annet aspekt ved Bourdieus refleksivitet er å se på hvilke (akademiske)interesser som kan prege studiet (2004:92). I mitt tilfelle vil det være det religionsvitenskap, og til dels antropologi og sosiologi som kan ha preget meg. Det at jeg har valgt å knytte meg til refleksivitet er også et tegn på at jeg foretrekker en konstruktivistisk holdning til teori. Bell bruker, tilsynelatende, både konstruktivistiske og refleksive perspektiver på sitt eget verk, noe som gjør at hennes teori kanskje er bedre rustet til å få sine premisser drøftet. Jeg har også valgt å bevare en viss vaghet over begreper som postmodernisme og modernisme, noe som kan ha ført til en endring i min forståelse av begrepene etter hvert som oppgaven har tatt form. Jeg har også valgt å bevare en viss vaghet over begreper som postmodernisme og modernisme, noe som kan ha ført til en endring i min forståelse av begrepene etter hvert som oppgaven har tatt form. Jeg har også anvendt en god del fagterminologi som jeg selv ikke har trukket inn i drøftingen. Dette har vært i forbindelse med analysen, og det har derfor vært teoriens egne begreper. Ved at jeg har anvendt disse kan jeg ha overført bruken av ordene på en fordomsfull måte i de ulike drøftingene. At jeg har valgt å knytte meg til sekundærlitteratur i en del av gjennomgangen av kildene, det vil si kapittel 3, har kanskje
ført til at jeg har fått en annerledes forståelse i forhold til om jeg selv hadde lest tekstene. Bourdieu påpeker at sosiale forhold er et aspekt som selvrefleksivitet bør fokusere på, men han sier også at det er det mest åpenbare og derfor det minst farlige (2004:94). Jeg tror denne oppgavens empiri er så fjernet fra en students sosiale hverdag at jeg velger å ikke bruke plass på det.
Referanser


Giddens, A. (1994) ”Institusional Reflexivity and Modernity” i A. Giddens m.fl (red.) The Polity Reader in Social Theory, Polity, Cambridge

Gilhus, I. S. (2005) Kulturens Refortrylling : Nyreligiøsitet i moderne samfunn, Universitetsforlaget, Oslo

Gove, P. B. m.fl. (red.) (1986) Webster's third new international dictionary of the English language, Merriam-Webster, Springfield


Leach, E. (1976) *Culture & Communication : The Logic by which Symbols are Connected : an Introduction to the use of Structuralist Analysis in Social Anthropology, : Cambridge University Press, Cambridge*


Marx, K. (1969) ”Marx om Feuerbach” i Friedrich Engles (red.) *Marx/Engels Selected Works Vol 1, Progress Publishers, Moscow*

Masuzawa, T. (2005) *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago


Hermeneutisk Lesebok, Spartacus, Oslo


Tafjord, B. O. (2006) “Refleksjonar kring refleksivitet” i S. E. Kraft (red.) Metode i religionsvitenskap, Pax Forlag, Oslo


