



# **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 uvitenskaplig bare fordi vi lever i en sekulær verden. Selv tror jeg vi aldri vil kunne finne en universell teori om rituell virkning, 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 kjærighet og ditt overlegne intellekt har gjort dette mulig.

*Tromsø, mai 2009*

***Andreas Aanestad***

FORORD .....	III
<b>1. INTRODUKSJON .....</b>	<b>1</b>
<b>PROBLEMSTILLING .....</b>	<b>2</b>
<b>VIRKNING .....</b>	<b>3</b>
<b>DEFINISJON .....</b>	<b>4</b>
<b>AKTUELL RITUALFORSKNING FLERE TEORIER .....</b>	<b>5</b>
<b>2. METODE OG MATERIALE.....</b>	<b>7</b>
<b>KILDER .....</b>	<b>7</b>
<b>EPISTEMOLOGISK REFLEKSIVITET .....</b>	<b>8</b>
<b>HVORFOR UTFORSKE EN TEORIS PREMISER? .....</b>	<b>10</b>
<b>HVA ER RITUAL? .....</b>	<b>11</b>
<i>Etymologi</i> .....	11
<b>HVA ER EN RITUALTEORI? .....</b>	<b>12</b>
<b>ANALYSE AV RITUALTEORI .....</b>	<b>13</b>
<b>3. VIRKNING I DE MODERNE TEORIENE OM RITUAL .....</b>	<b>16</b>
<b>DET MODERNE .....</b>	<b>16</b>
<b>PROTESTANTISME OG OPPLYSNING .....</b>	<b>17</b>
<b>RITUELL VIRKNING SOM PRIMITIV MAGI .....</b>	<b>19</b>
<b>REDUKSJONISTISKE FORKLARINGER PÅ RITUAL .....</b>	<b>21</b>
<b>STRUKTURALISME .....</b>	<b>23</b>
<b>POSTMODERNISME .....</b>	<b>24</b>
<b>OPPSUMMERING .....</b>	<b>24</b>
<b>4. BELL – RITUAL THEORY, RITUAL PRACTICE .....</b>	<b>26</b>
<b>KORT OM TEORIEN .....</b>	<b>26</b>
<b>VIRKNING .....</b>	<b>26</b>
<b>RITUALFORSTÅELSE .....</b>	<b>28</b>
<i>Bells kritikk av ritualteori</i> .....	28
<i>Ritualisering</i> .....	29
<i>Ritual og tekst</i> .....	30
<i>Kropp</i> .....	30
<i>Språk</i> .....	31
<i>Fenomenet ritual</i> .....	32
<i>Oppsummering</i> .....	33
<b>PREMISER .....</b>	<b>33</b>
<i>Praksis</i> .....	33
<i>Deltakerens uvitenhet</i> .....	35
<i>Sosiale strukturer som språk</i> .....	36
<i>Oppsummering Bell</i> .....	38
<b>5. LAWSON &amp; MCCAULEY – RETHINKING RELIGION .....</b>	<b>39</b>
<b>OM FAGFELTET .....</b>	<b>39</b>
<b>KORT OM TEORIEN .....</b>	<b>40</b>
<b>VIRKNING .....</b>	<b>42</b>
<b>RITUALFORSTÅELSE .....</b>	<b>43</b>
<i>Ritual som handling</i> .....	43
<i>Ritual som språk</i> .....	44
<i>Oppsummering</i> .....	47
<b>PREMISER .....</b>	<b>47</b>
<i>Teosentrisk religionsdefinisjon</i> .....	47
<i>Religiøse ritual skiller seg fra andre handlinger</i> .....	49
<i>Refleksiv Holisme</i> .....	50

<i>Oppsummering Lawson og McCauley</i> .....	53
<b>6. RAPPAPORT – RITUAL AND RELIGION IN THE MAKING OF HUMANITY</b> .....	<b>54</b>
KORT OM TEORIEN .....	54
VIRKNING .....	55
RITUALFORSTÅELSE .....	56
<i>Performance</i> .....	57
<i>Formalitet</i> .....	58
<i>Ritual og menneskehet</i> .....	60
<i>Oppsummering</i> .....	61
PREMISSER .....	62
<i>Ritual og moral</i> .....	62
<i>Ritual og det hellige</i> .....	64
<i>Low, middle and high-order meaning</i> .....	66
<i>Oppsummering Rappaport</i> .....	68
<b>7. RITUELL VIRKNING I DEN NYE VITENSKAPEN</b> .....	<b>69</b>
<i>Språk og ritual</i> .....	69
<i>Ritual og deltakerens bevissthet</i> .....	71
<i>Ritual og makt</i> .....	72
MODERNITET OG POSTMODERNITET .....	73
<i>Kan vi kalle teoriene typisk postmoderne?</i> .....	73
<i>Er virkningene de tilskriver ritual typiske for en postmoderne filosofi?</i> .....	78
<i>Er ritual bra for samfunnet?</i> .....	81
<i>Teori og praksis</i> .....	84
<b>8. KONKLUSJON</b> .....	<b>85</b>
<b>9. REFLEKSIVT ETTERORD</b> .....	<b>88</b>
<b>REFERANSER</b> .....	<b>90</b>



# 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)<sup>1</sup>

Dette er ikke en oppgave om ritualer, det er en oppgave om ulike teoretiske perspektiver på ritual. Fokuset vil være på hvordan teoriene fremstiller ritual som studieobjekt, men også hvordan de ser på ritualers virkning. Dette er interessant fordi Europas moderne historie er preget av et syn på ritualer som særlig virkningsløse og primitive, og som en motsats til det opplyste samfunnet hvor vitenskap og rasjonalitet rådet. Etterkrigstiden har utfordret mange av idealene og forestillingene som var rådende i den moderne tidsalder. Det er særlig forestillingen om en objektiv sannhet i vitenskapen, og logikkens iboende sannhet som har blitt kritisert. Jeg ønsker å se på nyere teorier om ritual i lys av denne utviklingen, og særlig hvordan de forholder seg til virkning. Det er teorier fra samfunnsvitenskap og humaniora som er mitt felt, og dette er fordi jeg tror at den utviklingen beskrevet ovenfor hovedsakelig har skjedd der.

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

---

<sup>1</sup> (Weber 1997:155, original 1904).

forgjengere, og teorier om ritual har endret seg med tanke på deres fokus på virkningen av rituallets 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.

De tre teoriene jeg kommer til å konsentrere meg om er ikke spesifikke teorier om enkelte ritualer, men teorier om ritual generelt. De er fremsatt i følgende utgivelser: Thomas E. Lawson og Robert N. McCauleys *Rethinking Religion* (1990), Catherine Bells *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) og Roy A. Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Kapittel 1 er en presentasjon av oppgavens problemstilling samt en redegjørelse for hvorfor jeg mener den er aktuell. I kapittel 2 drøfter jeg oppgavens metodiske grep og gir en kort introduksjon til kildene som har blitt brukt. Kapittel 3 er en generell idehistorisk og faghistorisk redegjøring av perspektiver på ritualers virkning i den moderne tidsalder. I kapittel 4, 5, og 6 presenterer og drøfter jeg ritualforståelse og sentrale premisser for ritualers virkning i tre nyere teorier om ritual. Kapittel 7 er en drøfting som ser på teoriene i forhold til både nyere og eldre idéstrømninger. Kapittel 8 vurderer hvorvidt det er mulig å trekke generelle slutninger ut fra material og drøfting. Kapittel 9 er et selvrefleksivt etterord.

## **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 academia 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 grunnlaget for hvorfor oppgaven har valgt å fokusere på teoriens premisser og forfatterens 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 forenklete 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**

Ritualteorier er gjerne svært omfattende, og jeg vil ikke drøfte alle aspekter ved dem, det ville tatt for mye plass. Det jeg har begrenset meg til er de virkningene teoriene knytter til ritual. Jeg bruker virkning i en vid forstand, det vil si at jeg ikke bare konsentrerer meg om fysiske effekter av ritual, men også sosiale, kulturelle, språklige og så videre. Grunnen til at jeg har valgt å se nærmere på virkning er at nyere teorier om ritual har et økt fokus på virkning, og denne trenden er interessant å utforske. Man kan spørre seg hvorfor dette skjer, og hvilken effekt det har på religionsforskning. På et rent fysisk plan er virkning noe som innebærer energier som påvirker hverandre, som når en hammer slår en spiker, men virkning er ikke alltid like direkte når det gjelder sosiale eller kulturelle virkninger og sammenhengen mellom årsak og virkning er ikke like lett å se. Rappaport ser på dette skillet som et av mening og energi (1999:108-109), og som vi kommer til å se senere i oppgaven har dette en avgjørende virkning på hans syn på rituals virkning. Problemet med en slik forenkling er kanskje at den ikke tar hensyn til psykologiske eller sosiale prosesser, noe som er viktig i teoriene til henholdsvis Lawson og McCauley, og Bell. De virkningene som er vanskelig å observere direkte, og påstander eller teorier om denne typen rituell virkning bør derfor undersøkes med ekstra nøysomhet. Virkning må heller ikke misoppfattes som synonymt med funksjon, selv om det er åpenbare likheter. Funksjon innebærer gjerne en forestilling om formål, og at formålet er grunnlaget for funksjonens nødvendighet. Årsak og virkning kan derimot være tilfeldig eller uintensjonelt. Funksjonen til biler er transport,

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 inntar deler av gudens legeme og opplever enhet med ham.<sup>2</sup> 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 rituell virkning 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,

---

<sup>2</sup> “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>, Besøkt 24 april 2009)

liturgi, sakrament, seanse, festival, offer, overgangsriter, velsignelse, tilbedelse, og statsritual. Her har jeg bevisst inntatt rollen som nominalist, for det er ikke ritual som er denne oppgavens empiri, men teorier om ritual. Dette henger sammen med mitt metodiske og metateoretiske valg, og vil bli forklart i neste kapittel.

### **Aktuell ritualeforskning**

Ettersom jeg redegjør for tidligere teorier om ritual i kapittel 3 har jeg valgt å se på noen av de nyeste teoriene her. En av de mest debatterte og populære teoriene for tiden er antropologen Harvey Whitehouse sin ”modes of religiosity”, som i likhet med Lawson og McCauley kan beskrives som et resultat av kognitiv religionsforskning (Whitehouse 2000). Lawson og McCauleys andre bokutgivelse, *Bringing Ritual to Mind* (2002), er i stor grad en kommentar på denne teorien. Whitehouse tar inspirasjon fra teorier om hukommelse og postulerer at religiøs erfaring kan kategoriseres som billedlig eller doktrinal ut fra hvor intens opplevelsen av ritual er. Billedlige ritualer er sensuelle og skaper episodiske minner fra den religiøse opplevelsen, mens doktrinale er formelle og skaper semantiske minner (Laidlaw 2004:1-8). *The Archetypal Actions of Ritual* (1994) av Caroline Humphrey og James Laidlaw argumenterer for at det er vanlige handlinger som blir til ritual, og at ritual skaper en ”dispersal of meaning”. Derfor mener de at det kun sterke sosiale institusjoner vil kunne skape en konsensus om hvordan ritual skal tolkes, det vil si dogmatikk (1994:265). Ronald L. Grimes har bygget videre på forestillingen om ritual som performance, og i en ny bok, *Rite out of Place* (2006) argumenterer han for et større fokus på studie av ukonvensjonelle og mindre sentrale ritualer for å forstå hva ritual er. Jonathan Z. Smiths *To Take Place* (1987) har fremmet et syn på hellig sted som konstruert gjennom rituell oppmerksomhet. Ettersom ritual har en sentral rolle i både det sekulære og det religiøse liv i følge flere nyere definisjoner, er det også mange teorier om religion og samfunn generelt som har noe å si om ritual. Grunnen til at jeg har valgt å ikke konsentrere meg om noen av teoriene ovenfor er ikke at de er dårligere på noen måte. De teoriene denne oppgaven fokuserer på er gode representanter for det spekteret av meninger som finnes om ritual i dagens akademia, men de har også etablert seg som tungvektene innen sine grener av en ritualteoridiskurs. En annen viktig grunn for mitt valg er at ingen av de tre teoriene har form av en analyse og de er rene teoretiske verker. Selv om alle forfatterne bruker eksempler på rituell oppførsel, er dette brukt som illustrasjoner og ikke som utgangspunktet for teoriene. Ettersom teoriene ovenfor er ”nyere”

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.

Jeg har også som mål å trekke de tre teoriene inn i en bredere diskurs om ritualers virkning, og kapittel 3 presenterer forskningshistoriske og idehistoriske perspektiver på dette. Denne delen dreier seg rundt modernitet, og hvordan modernitet har preget vårt syn på ritualers virkning i den vestlige verden med særlig fokus på religionsforskning. Ivan Strenski (2006), Rene Remond (1999), Ritzer (2008), Thomas (1980), og Taylor (2007) er hovedkildene til denne delen. Kapittel 4,5, og 6 vil være en drøftende analyse av de følgende teoretiske verkene:

#### **Bell, Catherine (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York**

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.

#### **McCauley, Robert N. & Lawson, Thomas E. (1990) *Rethinking Religion : Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, New York.**

Gjennom bruk av teorier fra språkvitenskapen argumenterer Lawson og for en syntaktisk så vel som en semantisk forklaring av hvordan mennesker tenker om religiøse ritualer. De argumenterer for et syn på ritual som en handling basert på et symbolskkulturelt system. Et hovedelement i deres teori er en kognitiv struktur av ritual. Lawson er religionsviter, men hans arbeid er også kjent under den forholdsvis nye fagtradisjonen Cognitive Science of Religion (CSR). McCauley

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

**Rappaport, Roy A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University press, Cambridge**

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 ritualforskning 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 redde 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**

Det å studere teoriens premisser og forståelse for et emne kan bli gjort på mange måter. Problemet med å bruke spesifikke analytiske metoder på drøfting av teori er at teorier selv ofte inneholder en stor mengde refleksjon og drøfting av metodiske utfordringer. Derfor har jeg valgt å se bort fra de mer systematiske formene for analyse, og har valgt å knytte meg til begrepet refleksivitet. Refleksivitet lar seg vanskelig definere. En snakker gjerne om at selvrefleksivitet er et ideal innenfor vitenskapen, det vil si at vi reflekterer over de premissene som ligger til grunn for forskningen. Pierre Bourdieu påpeker at samfunnsvitenskapen vanskelig kunne holde seg objektiv eller nøytral, men at dette ikke betyr at vi skal gi opp (2004:85-114). I stedet argumenterte han for at forskeren skal reflektere over sin egen rolle i prosessen, for slik å komme nærmere idealet om å ikke påvirke resultatet med forutinntatte eller fordomsfulle meninger (Bourdieu 2004). En annen form for selvrefleksivitet er forskerens bevissthet om hvordan hans/hennes forskning kommer til å påvirke feltet (Tafjord 2006). Det finnes også en forestilling

om at verden som helhet øker i refleksivitet, det vil si at vi tenker over vår egen rolle i samfunnet og er klar over hvordan vi selv skaper vår egen virkelighet (Giddens 1994). Det nivået av refleksivitet denne oppgaven vil befinne seg i er det vi kan kalle epistemologisk refleksivitet, som er refleksjon rundt teorilaging og kunnskapskonstruksjon i vitenskapen. Pierre Bourdieu drøfter refleksivitet i *Science of Science and Reflexivity* (2004) og han mener at refleksivitet ikke hindrer kunnskapsproduksjon, men at det er et ideal som gjennom sin bevisstgjøring av forskerens rolle i meningsproduksjonen gjør at det er lettere å unngå feil, fristelser og tendenser. Refleksivitet bør i følge Bourdieu være i form av en sosiologisk væpnet epistemologisk årvåkenhet (Bourdieu, 2004:91). Den refleksiviteten som Bourdieu argumenterer for er i stor grad knyttet til sosiologi, men jeg tror ikke det er noe i veien med å overføre tankene til religionsvitenskap. Jeg er enig med ham i det å være bevisst og kritisk til de ytre påvirkninger som kan prege forskningsprosjekter, og jeg støtter idealet om en vitenskap karakterisert av epistemologisk kritikk. Formålet med refleksiviteten hos Bourdieu er å beskytte forskningen fra forstyrrende press utenfra, særlig i form av ideer fra ”større” forskere og sosiale faktorer (Ritzer 2008:A-6). Dette er ikke mitt formål med å bruke refleksivitet som metode, og selv om fremgangsmåten er lik<sup>3</sup>, har ikke jeg et ønske om å fjerne de ytre påvirkningene, men heller å skape en bevissthet rundt dem.<sup>4</sup> Ved å se nærmere på de argumentene som de ulike forfatterne presenterer, og deretter drøfte de premisene de legger til grunn for sine teorier, kan vi se dem med nye øyne. På et selvrefleksivt nivå har jeg derimot forsøkt å oppfylle Bourdieus ideal, og forsøkt å redusere at mine forestillinger om ritual eller religion skal dominere analysen. Refleksivitet tar ingenting for selvsagt, og er svært selvkritisk til begreper og forestillinger om objektive definisjoner. Derfor har det vært et mål for meg å ikke å knytte meg for sterkt til andres definisjoner og ”sannheter”, og jeg har heller fokusert på hvordan kildene selv konstruerer disse. Jeg drøfter dette grepet i kapittel 9.

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

---

<sup>3</sup> Se Bourdieu (2004:94): ”[...]Objectivation of the subject of objectivation[...]” Dette vil si å se forskeren som et (studie)objekt.

<sup>4</sup> 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 teoriene 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 vie 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<sup>5</sup>. 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 teoriens 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 vitenskaplig 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 teoriens validitet, men en drøfting av de premissene forfatterne legger til grunn for dem. Det er ikke uvanlig å gå teoriproduksjonen nærmere i sømmene i nyere religionsforskning. Gode eksempler på dette er Tomoko Masuzawas *The Invention of World Religions* (2005), Bruce Lincolns *Theorizing Myth* (1999), og ikke minst

---

<sup>5</sup> Dermed velger jeg å fokusere på Bell, Rappaport og Lawson & McCauley som aktører i en diskurs om ritual, og lar diskusjonen om deres personlige og sosiale bestemmende faktorer ligge. Det betyr ikke at jeg har noe i mot slike perspektiv. Ivan Strenski (2006) har blant annet vist hvor gunstig et slikt perspektiv kan være for å få et nytt perspektiv på klassikere i studiet av religion.



Russel T. McCutcheons *Critics not Caretakers* (2001). Refleksivitet handler om å se kritisk på forutseningene for kunnskapsproduksjon, men det må ikke forveksles med polemisk kritikk. Målet er ikke å kritisere for å vise at et annet teoretisk alternativ er bedre, men for å være bevisst på hva vi som forskere trekker med oss inn i forskningsprosessen.

## 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,<sup>6</sup> 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 uproblematiske 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".<sup>7</sup> 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 milleniene. Selv om de som skriver liturgi gjerne ser på rite som utførelsen av seremoni (ritual) er dette skillet ikke like klart i vanlig bruk<sup>8</sup>. Ordet ritual blir også brukt som adjektiv (rituell død, rituell lov) i alle fall siden 1570<sup>9</sup>, og dermed er det mulig å kalle noe rituelt 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)<sup>10</sup>. Ritual kan også være en konkret bok eller et manuskript hvor reglene for riten er beskrevet: "The

---

<sup>6</sup> Det er vanlig å kalle våre egne ritual ved navn, men vi bruker heller mer verdiladde ord som "sakrament", "høytid" eller "sermoni".

<sup>7</sup> Merriam Webster's New Dictionary, 1986

<sup>8</sup> Oxford English Dictionary(OED), (1986), bind 2

<sup>9</sup> Foxe, John *Actes and monuments of these latter and perillous dayes*. Jfr OED (bind 2) 1986:990

<sup>10</sup> Taylor, Jeremy, *Apol. Liturgy* (ed. 2) §89. Jfr OED (bind 2) (1986:992)

sorcerers..smil'd at the' unaccustomed Spell Which no Egyptian Rituals tell", (1656)<sup>11</sup>. Fra 1867 er det tydelig at ordet ritual også har blitt brukt i stedet for rite, altså som selve utførelsen av rituelle handlinger.<sup>12</sup> I nyere tale har ritual også blitt brukt i en mer triviell forstand, som for eksempel beskrivende av vaner eller sosial konvensjon<sup>13</sup>. I psykologien har ritual blitt en betegnelse på vaner eller repetitive handlinger, som en form for tvangsnevrose.<sup>14</sup> 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 rites and sacraments and articles of our faith" (1529)<sup>15</sup>, "I kan in no wyse remembre me..What rytys were usyd, and what royalte In namys yeuyng (1447)<sup>16</sup>. Det finnes allikevel noen bruksformer av ordet rite som er mer spesifikke, 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).

Bruken av ordet ritual har altså i stor grad enten vært som en kategori eller som et adjektiv knyttet til egenskaper ved rite eller ritual. Det er også ofte knyttet til religion, men ikke spesifikt kristendommen. I denne oppgaven har jeg valgt å ikke bruke distinksjonen mellom rite og ritual ettersom denne distinksjonen fremmer et teoretisk standpunkt; kort sagt at reglene for ritualer finnes utenfor ritualsammenhengen. Dette finnes selvfølgelig ofte, i form av ritualbøker eller annet, men å skille mellom rite og ritual kan tolkes som et utsagn om ritualens regler som primært i forhold til riten. Dette er ikke en forståelse jeg vil argumentere for, og jeg bruker derfor kun begrepet ritual. Jeg velger også å bruke ordet ritual nettopp som et begrep/konsept. Jeg føler at det er unødvendig å argumentere for dette ettersom denne oppgaven i grunnen handler mer om begrepet enn selve fenomenet.

## Hva er en ritualteori?

Det er forskjell på teori om et spesifikt ritual og teorier om ritualer generelt. Generelle teorier må

---

<sup>11</sup> Cowley, Abraham: *Pindar. Odes, Plagues of Egypt x*. Jfr OED (bind2) (1986:992)

<sup>12</sup> OED (1986:992)

<sup>13</sup> OED (1986:992)

<sup>14</sup> OED (1986:992)

<sup>15</sup> More, Hannah *Dyalogue I*. Wks. 162/2. Jfr OED (bind 2) (1986:990)

<sup>16</sup> Bokenham, Osbern, *Seyntys* (Roxb.) 11. Jfr (bind 2) (1986:990)

stemme for alle ritualer, og da kan ikke teorien være lokal, men basere seg på premisser som finnes i hele menneskeheten. Hva dette er varierer stort, enten det er psykologiske, sosiale, økologiske, økonomiske eller annet må premissene også være universelle. Den generelle ritualteorien faller derfor gjerne under Diltheys kategori forklaring (Erklärung), og den spesifikke ritualteorien bygger gjerne på hermeneutikkens ønske om å forstå (Verstehen) (Skorgen og Læg Reid 2006:131). Hvorvidt det er så enkelt kan drøftes. Dette er fordi de generelle ritualteoriene ofte presenterer et utgangspunkt for hvordan en skal studere enkeltritualer, og en ritualteori som forklarer ritual kan fortsatt argumentere for at en må studere ritualers kulturelle kontekst. Dette er noe alle de tre teoriene jeg konsentrerer meg om har diskutert i sine verker.

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 spørsmål om ritual. Hennes teori bygger, i følge henne, heller ikke på ritual som en analytisk kategori, men på 'ritualisering'<sup>17</sup> 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, teoriens 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

---

<sup>17</sup> "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)

fremgangsmåte som bygger mindre på ren empirisk analyse. Teoriene selv inneholder også mye metateori og vitenskapsfilosofi, og drøfting vil kunne ta hensyn til disse synspunktene.

Utfordringen ved drøfting av teoretiske perspektiver er at det uansett kunnskapsnivå vil ha form av synsing eller tolkning, og det har ikke den samme argumenterende slagkraften som empirisk testing eller polemisk argumentasjon. Det betyr ikke at en slik refleksjon er nytteløs, men heller at den selv stiller seg åpen for refleksiv drøfting, noe jeg gjennomfører i kapittel 9.

I kapittel 4, 5 og 6 utforsker jeg tre teorier om ritual. Formålet er å nærme seg en forståelse av hvilke premisser slike teorier bygger på. Analysen er en kritisk lesning av teoriene med fokus på deres tilskrivning av virkning til ritual. Ved siden av å gi en kort introduksjon til teoriene, feltet og forfatterne, er kapitlene dedikert til å undersøke premissene som begrunner virkningene. Det har også vært et mål å drøfte forfatternes ritualforståelse. Som det vil vises er teorienes forståelse av virkning tett knyttet til hvordan de bruker begreper og perspektiver. Et eksempel på dette er at Bell ser på ritual som en sosial handling, mens Lawson og McCauley fokuserer på ritual som en symbolskkulturell handling, noe som gjør at de ser på ritualers virkning på svært ulike måter. Forfatterne selv redegjør i ulik grad for sin forforståelse av ritual, og det har ikke vært et mål for meg å hevde at deres forståelse er feilaktig eller preget av fordommer. Det er ikke hvordan teoriene konstruerer virkeligheten som er temaet, men hvordan forfatterne konstruerer teoriene. Derfor har jeg tatt utgangspunkt både i de definisjoner og perspektiver som de selv argumenterer for, samtidig som jeg har sett etter fellespunkter hvor de er enige eller uenige med hverandre. Jeg har også forsøkt å fokusere på de aspekter som ikke er selvsagte eller intuitive for den gjengse leser. Gjennomgangen av ritualforståelsen viser også hvorvidt teoriene bygger på den samme forståelsen eller om det er bred variasjon. I min lesing av teoriene har jeg valgt ut tre premisser fra hver teori. De kriteriene jeg har brukt i utvelgelsen er knyttet til hvor viktig premisset er for å forklare teoriens forhold til virkning og hvorvidt premisset reflekterer teoriens epistemologiske perspektiv. Jeg har ikke forsøkt å lete etter brister i logikk eller dårlig retorikk, men heller valgt premisser som både utfordrer og tilfører nye ideer til en diskurs om ritual. Jeg har for eksempel ikke ansett forestillingen om repetisjon som en vanlig del av ritual som et interessant premiss ettersom det verken er et nøkkelargument ved noen av teoriene eller et særlig radikal nytt konsept i tenking om ritual.

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 rituell virkning i nyere teorier om ritual i kapittel 7.

### **3. Virkning i de moderne teoriene om ritual**

Ved siden av å inneholde en faghistorisk gjennomgang av teorier om ritualers forhold til ritualers virkning, vil dette kapittelet også ta for seg noen av de modernistiske ideene som ligger til grunn for dem. Jeg vil kort beskrive flere ulike ideologiske og teoretiske krefter som påvirket synet på ritual under den moderne tidsalder. Det moderne er ikke en enkel epistemologisk drakt som en kan tre på hvilket som helst materiale, men det er heller mange ulike idestrømninger som både bygger på hverandre og står i mot hverandre. I dag snakker vi gjerne om at vi lever i en postmoderne eller senmoderne tid. Ved å se på hvilke idehistoriske strømninger som fantes innenfor moderniteten ser vi at det har skjedd en endring i hvordan vi forstår ritual, og særlig ritualers virkning. Selv om jeg har lagt opp dette kapittelet kronologisk betyr det ikke at endringen har vært gradvis i forståelsen av ritual fra det moderne til nåtiden. Tvert om, slikt skjer gjerne raskt og det trenger ikke ha en logisk forklaring. Ville for eksempel funksjonalismen slått an om ikke Malinowski hadde vært strandet på Papua Ny-Guinea på grunn av første verdenskrig? Enkelt personer, handlinger og enkeltverk har hatt mye å si i utformingen av det moderne. En bør derfor ikke bare se på de ulike strømningene nedenfor som uttrykk for modernitet, men også som kreftene som formet den. Kapitelet vil vise hvordan ritual gikk fra å bli sett på som irrasjonelt og primitivt til å bli sett på som en integrert del av samfunnsdynamikken.

#### **Det moderne**

Max Weber mente at det som kjennetegnet den vestlige moderniteten var "Avvisning av den sakramentale magi som frelsesvei"(Weber 2005: sluttnote 20). I klassikeren *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (2005, original 1904) tok han for seg protestantismen som en av bakgrunnene for den moderne vestlige verden. Selv om Weber ikke skrev om ritualteori sier dette sitatet svært mye om synet på ritual i den moderne verden. Bruken av ordet magi, som bærer med seg negative assosiasjoner, sier noe om det perspektivet ritual var satt inn i. Den moderne verden var en verden av vitenskap og ikke overtro. Det ordet som før hadde blitt brukt om heksers bedrifter, 'magi', var nå i bruk om kirken selv. Forestillingen om at ritualer hadde en virkning, gikk ikke bare imot vitenskaplig og logisk tenkning, men også imot kirkens nye teologi. Weber mente at dette var resultatet av en lang prosess, som begynte med gammeljødisk etikk og som sammen med hellenistisk vitenskaplig tenkning kulminerte i den moderne verden i det puritanismen vokste frem i Europa (Weber 2005:75).

Før jeg går videre ønsker jeg å klargjøre min forståelse av modernitet. Det er lett å blande begreper, og det er lett å blande begrepene modernitet og modernisme. Det er heller ingen konsensus i bruken av begrepene, noe jeg kort vil drøfte. Modernitet er en tenkt tilstand som Europa befant seg i fra opplysningstiden og mot vår tid. Max Weber har vært en viktig aktør i å definere denne tilstanden, som i grunnen er et sett med ideer, som preget og fortsatt preger livet i Europa. Som vi har sett er hans perspektiv at moderniteten var preget av demystifisering. En kritikk mot dette synet er at vi fortsatt har ritualer og religion i dagens Europa (Guneriusen 2008:234). Dette er en sentral tanke også i denne oppgaven, og selv om det ikke er min intensjon å bidra til en debatt om modernitet bygger jeg på en observasjon om nettopp ritualers aktualitet. Det betyr ikke at jeg forkaster Webers forståelse, men heller at jeg stiller meg åpen til spørsmålet om det har skjedd en 're-enchantment' av samfunnet (Partridge (2004) og Gilhus & Mikaelson (2005). Det er ikke mulig å oppsummere ideene til en hel tidsalder i et begrep, men det er kanskje mulig å ane noen trender. Uten å svare på om modernitet defineres av en demystifisering av samfunnet kan vi med sikkerhet si at ritual, og ritualers virkning, var noe som ble debattert lidenskaplig i denne perioden. Vi kan kanskje også si at Webers forståelse av modernitet stemmer godt overens med mange av de teoriene om ritual som ble produsert på denne tiden. Dette vil bli tydeligere i de følgende avsnittene. Et annet perspektiv er å se på disse teoretikerne som representanter for en modernisme, hvor tilstanden, modernitet, ikke er virkeligheten, men et ideal. Dette perspektivet skaper mer problemer enn det løser, og begrepet modernisme fremstår i dag like gjerne som motstand mot religiøs autoritet som mot det vulgære i det moderne (Berman 2004:62-63). Jeg har valgt å støtte meg til Marshall Bermans forståelse av modernitet som bestående av *både* modernisering og modernisme, og med en bevissthet om at modernisme kommer i ulike former (Berman 2004). Slik jeg forstår Berman kan vi si at modernisme under den franske og den engelske revolusjon var noe svært forskjellig, men at de begge var resultater av de drastiske endringene som tok sted. Modernitet er dermed en mer dynamisk størrelse, som preges av ulike hendelser i både tid og rom. Denne forståelsen er heller ikke problemfri, men denne oppgaven handler i hovedsak om ritualteori og ikke modernitetsbegrepet.

### **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<sup>18</sup>. 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 blasfemisk 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* unnslopp kritikk som hekseri (Thomas 1980:69). ”Kvekerne gikk enda lengre og tok avstand også fra presteembetet (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 frelsevirksomheter 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 opptøyer mot dårlige politikere, det var symbolske kriger 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

---

<sup>18</sup> 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 teologiutdannelse, og empirismen ble den nye filosofien. Synet på ritual ble også preget av et ønske om vitenskaplige 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, og ironisk 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).<sup>19</sup>

### **Rituell virkning som primitiv magi**

Evolusjonistene fortsatte i Humes baner, og James George Frazers episke ritual- og mytestudium *The Golden Bough* (1987) kan bli sett på som et godt eksempel på et moderne syn på ritual og 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<sup>20</sup> 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"<sup>21</sup>, 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)

---

<sup>19</sup> Han ble dømt i 1881 og ble fratatt sin stilling som Professor (Strenski 2006:122).

<sup>20</sup> 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 forgjengeren til vitenskap (1987:48).

<sup>21</sup> I motsetning til for eksempel en prest eller ritualmester.

Ordrbruken ovenfor viser tydelig det nedlatende synet Frazer hadde på sine studieobjekter, men også at han så på ritual som noe feilaktig og lite gjennomtenkt. Frazers verk ble svært populært og selv om det i dag regnes som et eksempel på fordomsfull og dårlig utført forskning nøy *The Golden Bough* (1987) mye oppmerksomhet da den kom ut i sine hele 12 bind<sup>22</sup>. Den store modernistiske dikteren T.S. Eliot skrev blant annet diktet *The Waste Land* (1969, original 1922) hvor han er inspirert av *The Golden Bough* og dens ideer om vegetasjonsritualer. Det ikke kanskje ikke innholdet i *The Golden Bough* som sier mest om det modernistiske synet på ritual, men Frazers innstilling til sitt materiale. I motsetninger til andre moderne religionsforskere som Ernst Renan og William Robertson Smith, ønsket Frazer å vise at religion var skadelig for det moderne samfunnet. Selv om han mente at religion var mer sivilisert enn magi, et skille han selv definerte som ulike steg i utvikling av menneskelig tanke, var det fortsatt underlegent vitenskapen (Frazer 1987:51). Han var ikke redd for å sammenligne myten om Jesus med for eksempel den norrøne myten om Balder eller antikke romerske offerritualer. Ritualer var for Frazer det samme som ulogisk teknologi, og han tok det for gitt at de ikke hadde noen reell virkning, og han prøvde heller å forklare dynamikken bak det han mente var vrangforestillinger. Det å studere religion samtidig som en ønsket å kvitte seg med den var noe ganske nytt, men er et godt eksempel på den moderne vitenskapens epistemologi; at vitenskap i seg selv produserte objektive sannheter selv om forskeren var partisk. Evolusjonistisk tankegang var ikke noe som bare varte en liten stund, det ble det ledende paradigmat i flere generasjoner. Det kom bare delvis under kritikk fra religiøse autoriteter, ettersom forestillingen om kristendommen som mer utviklet enn andre religioner passet godt inn i det moderne menneskets verdensoppfatning (Strenski 2006:165).

Det meste av den tidlige sekulære religionsforskningen foregikk i møtet med andre kulturer, gjerne i forbindelse med kolonialisering. Teoriene dreide seg ikke så ofte om religion generelt, men om 'primitiv religion', som i E.B. Tylors *Primitive Culture* (1974). Evolusjonistene mente at ved å studere andre, mindre 'siviliserte' folkegrupper ritualer, var de i stand til å lære om sin egen fortid. Det var derfor et skille mellom 'vi og de andre' som gjorde at studier av de andres ritualer ikke var relatert til den vestlige verden, bare dens fortid. Det var gjerne kristne misjonærer som hadde størst mulighet for å komme i kontakt med fremmede ritualer, og det var

---

<sup>22</sup> Jeg har forholdt meg til (Frazer 1987) som er en forkortet versjon.

flere teologer som ønsket å vise vitenskaplig at kristendommen var den beste religionen. Masuzawas bok *The Invention of World Religions* (2005) viser hvordan den protestantiske kristendommen ble brukt som mal for studiet av andre religioner, et problem som nok fortsatt preger faget.

### **Reduksjonistiske forklaringer på ritual**

Psykologien var en ny og voksende vitenskap i den moderne verden, og Sigmund Freuds tanker om menneskesinnet og religion inspirerte mange forskere, blant annet antropologen Malinowski (Strenski 2006:273-274). En av de forestillingene som hans teorier sådde tvil om var det guddommelige opphavet til den religiøse erfaringen (Strenski 2006:260). Dette var selvsagt ikke noe religiøse autoriteter var enig med ettersom det innebar at den religiøse opplevelsen ikke kom fra Gud, men fra menneskenes underbevissthet. Freud åpnet for at religion ikke bare kunne studeres i felten eller i tekster, for hans psykoanalytiske metode viste at religion ikke bare eksisterte i menneskets hoder, men at det også var religions opphavssted. Hans metodikk, psykoanalysen, var en svært kvalitativ form for individuell terapi, og derfor skulle en tro at den passet dårlig til å formulere generelle teorier om ritual. Det var også en teori som tok utgangspunkt i å forklare menneskelig adferd gjennom forestillinger om underbevisstheten, og dermed var det ikke ritualers virkning som var i fokus. Til tross for dette har han hatt stor påvirkning på andre fagtradisjoners syn på ritualers virkning. Freuds syn på offerritualet var også et resultat av psykologiske prosesser i menneskehjernen, og det var knyttet til det tidlige menneskets seksualitet og farsfiguren (Strenski 2006:246-247).

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 Durkheim kanskje ikke regnes som en funksjonalist, er hans syn på ritual typisk for funksjonalismen, og han har utvilsomt 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

forholdet mellom religion og samfunn var ganske tvetydig. Denne tvetydigheten består i den noe motsigende forestillingen om at gud (religion) er et uttrykk for samfunnet, men samtidig at samfunnet er gud. Durkheim så på ritual som noe positivt, og han mente at offerritualets funksjon hadde vært svært viktig for å skape solidaritet i primitive samfunn (Strenski 2006:304). Her ser vi begynnelsen på et nytt syn på virkningen av ritual. Durkheim presenterte en vitenskaplig, og ikke en religiøs, forklaring av ritualers virkning. Den var også positiv ettersom han så på virkningen som nyttig; men han var fortsatt preget av ideen om at det vestlige samfunnet var drastisk annerledes enn det primitive. Han mente at fremtiden for den vestlige verdens religion var en 'cult of man' hvor individet ble sett på som det hellige (Miller 1996:105-106). Durkheim er en av klassikerne innen den sosiologiske tradisjonen, og det var her Durkheim skilte seg fra andre ritualteoretikere på sin tid. Der hvor andre så på offerritualet som et resultat av troen på guder, hevdet Durkheim at det var handlingene i ritualet som skapte troen på gudene. Det hellige var heller ikke preeksisterende, men det ble skapt av deltakerne i offerritualet (Strenski 2006:306-307). Ritual var derfor svært sentralt i Durkheims teori, men til tross for hans positive syn på ritualers virkning mente han at disse solidaritetsskapende offerritualene nesten utelukkende fantes blant primitive; som aborigine folk i Australia. Det var altså noe den moderne verden manglet, eller var i ferd med å miste.

En av de mest kjente funksjonalistene var antropologen Malinowski. I likhet med Frazer og Freud peker Malinowski på ritual som noe preget av det irrasjonelle menneskesinnet, men han legger til et ny metodisk aspekt. Han forklarte ikke bare opprinnelsen til ritual, men han så også på dens funksjon i samfunnet. Malinowskis funksjonalisme er koblet til det som har blitt hetende sosialantropologi. Hans fokus var på hvordan religionen, ritualene, mytene, og andre deler av det sosiale livet i et samfunn var en systematisk helhet hvor alle undergruppene hadde en funksjon. Ritual var en del av menneskenes sosiale organisering, og derfor en viktig del av deres overlevelse. Malinowski mente at subsystemene i samfunnet, som ritual, var så viktige deler av helheten at om et slikt system skulle forsvinne var det mulig at hele samfunnsstrukturen løste seg opp. Subsystemene var knyttet opp til menneskets ønske om å overleve, og han fokuserte særlig på det biologiske aspektet av overlevelse. Religiøs opplevelse var for Malinowski et uttrykk for mennesker i krise, og dette var drevet frem av frykten for døden (Strenski 2006:270). Et eksempel på denne tankegangen var begravelsesritualer. Slike ritualers funksjon var, ifølge

Malinowski, å gjenopprette en psykologisk balanse i samfunnet ved å gjøre døden om til en sosial handling. Funksjonalismen passer ikke helt inn i en alt for generalisert beskrivelse av modernitet, som Webers<sup>23</sup>, 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**

Selv om strukturalismen opprinnelig var en faglig utvikling innen lingvistikk, hvor Ferdinand de Saussure kan sees som opphavsmannen (Stiver 1996:163), preget den etter hvert flere faggrener. Blant de som ble påvirket av strukturalismen var kanskje antropologen Levi-Strauss den mest innflytelsesrike religionsforskeren. På mange måter var strukturalismen en realisering av positivistenes ønske om en enhetlig vitenskap som kunne overvinne problemet med subjektivitet (Stiver 1996:166). Ved å fokusere på underliggende strukturer som styrte hvordan mennesker oppfattet verden, unngikk strukturalistene å forholde seg til individets perspektiv på hva 'mening' var. Den antropologien som Levi-Strauss utførte var en slags etnografisk semiotikk, hvor han forsøkte å forklare komplekse forestillinger ved å redusere dem til binære enheter av mening. Eksempler på dette er "rå-kokt" og "natur-kultur". Ideen om at mennesker er preget av strukturer de selv ikke alltid er bevisst over fikk en effekt på studiet av ritual, spesielt fordi det åpnet for en ahistorisk og synkron forklaring av ritual. Nøyaktig hvor strukturene eksisterte, og hvordan de kunne brukes, var det svært mange ulike meninger om. Tar vi utgangspunkt i Levi-Strauss, ser vi at han plasserte strukturene i menneskesinnet, som dype strukturer (Ritzer 2008:603). Når det gjaldt ritualer, og deres virkning, var Victor Turner (1969) og hans videreføring av ideene fra Arnold Van Genneps *Overgangsriter* (1999), svært sentral. Turner mente at ritualer var sosiale drama, hvor spenninger fra den sosiale strukturen kunne spille seg ut. Turners teori hadde stor påvirkning på tanker om ritual, og hans teorier har også fått tilhørere utenfor de tradisjonelle kretsene for ritualteori. Problemet med å bruke strukturalisme til å analysere ritual var at det hovedsakelig dreide seg om mening eller semiotikk, noe som gjorde at generelle teorier om ritual måtte vike for de spesifikke. Edmund Leach videreførte ideene til Levi-Strauss og løste dette

---

<sup>23</sup> Det vil si: "Avvisning av den sakramentale magi som frelsesvei"(Weber 2005: sluttnote 20).

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 Baudrillard 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 konsentrerer 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**

Den moderne tidsalder har produsert mange ulike og unike ritualteorier, og synene på ritualers virkning har variert. Samtidig kan vi ane en trend. Det vitenskapelige idealet fra tidsalderen har, sammen med sterk påvirkning fra reformasjonens skepsis til ritualers virkning, gjort at ritualteoriene gjerne har fokusert mer på hva ritual er enn hva ritual gjør. Vi ser en økning i interessen for ritualers virkning rundt århundreskiftet gjennom Durkheim, funksjonalisme, og strukturalisme. Det er allikevel ikke før etterkrigstiden og ved starten på det som kalles postmodernisme at fokuset virkelig skifter.

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 kapitlet 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.

Catherine Bell har flere utgivelser i sitt navn, men *Ritual Practice, Ritual Theory* (1992) var hennes store verk. En senere bok, *Ritual; Perspectives and Dimensions* (2007) utvider noen av tankene fra den første boken, men er mest å regne som en introduksjonsbok til studiefeltet ritual. Bell døde i 2008 etter lang tids sykdom. Ved siden av sin interesse for ritual arbeidet Bell også med kinesisk religion. Den største delen av hennes akademiske karriere fant sted ved avdelingen for religionsvitenskap ved Santa Clara universitet.

#### **Kort om teorien**

Bells teori er i stor grad preget av et sosiologisk 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)



what it accomplishes in doing so” (Bell 1992: 89). som er Bells to hovedpunkter når det gjelder begrepet. Den første virkningen er representert av det første punktet, altså at ritualisering skiller seg fra andre praksiser. Den andre virkningen av ritualisering, som vil bli drøftet, er praksisen som gunstig når det gjelder å knytte sosial makt til ikke-reel indirekte gitt makt, som en gud (Bell 1992:116). Bell hevder at ritualisering er effektiv i skapelsen og endring av sosiale relasjoner slik at den antatte makten er utenfor ritualsammenhengen.

Dette skjer fordi rituell praksis forsøker å skape et forestilt miljø i tid og rom, hvor altså ritualen 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 ritualen 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 innbiller 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 uttrykker 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<sup>24</sup>, 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.

---

<sup>24</sup> Hun refererer til Strauss' *The Naked Man* (1990) University of Chicago Press, Chicago

## **Ritual og tekst**

Bells syn på ritual som praksis gjør at forestillingen om at ritual kommer før rite, det vil si at det finnes noen regler for hvordan ritualet skal utføres før det faktisk skjer, blir snudd på hodet.

Ritualiseringsprosessen trenger i følge henne ikke vært knyttet til tekster, men hun drøfter om tekstualisering av ritual er et evolusjonistisk aspekt ved ritualisering (Bell 1992:130-140). Hun ser på tekstualisering som en viktig del av ritualekspertenes<sup>25</sup> metoder for å bedrive ritualisering, og som et virkemiddel i differansieringen av handlinger. Ritualbeskrivelser eller nedtegnede regler vil derfor ikke kun være uttrykk for kulturell variasjon, men også noe en må se på som en del av strategien ritualekspertene kan bruke. De som har makt over tekstualiseringen har dermed makt til å endre virkeligheten for de som skal komme til å bli ritualiserte aktører. Hun peker på at det å skrive ned reglene for ritualer kan gjøre at de blir mindre fokuserte på statuser som alder, hukommelse, praktisk ekspertise og fokuserer mer på de som kan lese og kontrollere det skrevne (Bell 1992:136-138). Det at tekstualisering er en mulig strategi brukt i ritualisering reflekterer grunnideene i hennes ritualforståelse; at ritual er en arena for endring og skapelse av sosiale relasjoner.

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, Bourdieu, 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

---

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

eller et verktøy for konstruering av sosial virkelighet (Bell 1992:94-98). Fysisk manipulasjon av kroppen er dermed en viktig strategi i skapelsen av et 'ritualized environment'. Kroppens sentralitet er en viktig del av hennes teori, men hun gjør lite for å vise at dette stemmer (Vial 1993). Hun trekker inn et eksempel med rituell kneling som hun henter fra Rappaport (se 1979:200) og hevder at det ikke bare kommuniserer underordnethet men at det også skaper en underordnet kneler gjennom handlingen (Bell 1992:100). I forhold til sosial kontroll gjennom manipulasjon av kroppen påpeker hun at rituell manipulasjon av kroppen kan være en strategi i ritualisering. Det er allikevel ikke sterk sosial kontroll som er ritualers funksjon i følge Bell, for selv om ritualisering har visse egenskaper som gjør dette mulig er symbolene og mening i ritual alt for fleksible til det (Bell 1992:221). Kroppen er sentral i Bells ritualforståelse ettersom hun ser for seg et konstruert rituelt miljø, og kroppen er en del av dette. Det er derimot ikke like tydelig hvordan hun mener dette skjer.

### **Språk**

I en drøfting av internalisering av sosiale hierarkiske skjemaer<sup>26</sup> gjennom ritualisering bruker Bell poststrukturell teori for å forklare hvordan dynamikken fungerer. Utgangspunktet er at ritualisering organiserer (menings)motsetninger og strategisk tilskriver den ene mer status enn den andre. Hun trekker in Derridas konsept 'free play'<sup>27</sup> og knytter dette til ritual. Derrida (1978) mente at mening eksisterer i strukturer, men at både strukturene og meningen endret seg stadig, og at strukturen ikke refererte til verden, men i stedet tilbake på seg selv. Motsetningsparene i ritualisering er dermed ikke stabile meningsbærere, men heller flyktige deler av en struktur som stadig endrer seg og endeløst refererer til elementer i sin egen struktur (Bell 1992:104-106). Videre i denne oppgaven kommer det til å bli tydelig at dette ikke er en uvanlig forestilling om mening i ritual.<sup>28</sup> Det er forststatt som en sosial handling Bell bruker denne forståelsen, og det er snakk om sosiale, ikke bare språklige, motsetninger. Et eksempel på dette er "mann" – "kvinne", som både er ord men også sosiale aktører. Ettersom Bell bygger på poststrukturalistisk teori sier det seg selv at disse motsetningene blir sett på som konstruerte og ikke som faktiske/dype strukturer. I forhold til det språklig ved ritual er Bells forståelse at dette er et resultat av sosiale konstruksjoner, og en strategi ved ritualisering. Jeg forstår ritualers virkning i Bells teori som et

---

<sup>26</sup> Se avsnitt om sosiale strukturer som språk nedenfor.

<sup>27</sup> (Derrida 1978). Jaques Derridas forelesning *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* er ofte beskrevet som starten på poststrukturalismen (Ritzer 2008:604).

<sup>28</sup> 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 poststrukturell 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 konstruktivisme, og kanskje poststrukturalisme, på et mer generelt plan. Typisk for kritikk mot slik tankegang er at det er vanskelig å empirisk bevise konstruktivisme, noe som selvsagt henger sammen med at dette i seg selv ville blitt sett på som konstruksjon av virkelighet. Poststrukturelle 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<sup>29</sup> 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 vaghet 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 individuell 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

---

<sup>29</sup> 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 privilegiering 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 *1. 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-reduserbart begrep som beskriver menneskelig adferd (Bell 1992:81). 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-reduserbart 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 Durkheim 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 ureduserbart. 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 bevist 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 kanskje her vi ser utfordringen med Marx forståelse av begrepet sammenlignet med Bells forståelse. Bell bruker det epistemologisk og ikke revolusjonistisk<sup>30</sup>. Praksis er dermed perspektivet så vel som studieobjektet; vitenskapsproduksjon er praksis så vel som ritual. Ved siden av å begrense

---

<sup>30</sup> 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 knytte vestlig vitenskapsproduksjon med rituelle handlinger fra hele verden under samme begrep (Humphrey 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 anvende, 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 ritual faktisk gjør. Dette er noe jeg drøfter senere i oppgaven<sup>31</sup>, men her ser jeg på hvordan dette forholdet preger Bells teori og hvordan hun argumenterer for det. For Bell er deltakerens 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 ritual og forskerens perspektiv. Ritualisering krever at deltakeren i ritual ikke er klar over den rituelle 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

---

<sup>31</sup> Se kapittel 7

ritualers virkning, særlig 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).

Det er delvis paradoksalt hvordan dette premisset privilegerer observatørens forståelse av ritualet, ettersom Bell har drøftet en lignende utfordring i forhold til 'observatør' – 'deltaker' i første del av boken. Hennes syn på virkningen av ritual som sosiale hierarkisering kan kritiseres for å basere seg på et observatørperspektiv. Makt og hierarki er konsepter som er sentrale i den vestlige verden, men som ikke behøver å ha den samme betydningen hos deltakerne (Oosten 1993). Bell setter dermed forskerens tanker over deltakernes uten å vurdere at det hun selv gjør, kunnskapsproduksjon, i seg selv kan ansees som en praksis. Phillip Smith, hvis anmeldelse av Bells bok i *American Journal of sociology* også delvis er sitert på omslaget, foreslår at en mulig løsning er å fjerne seg fra praksisbegrepet (Smith 1992). Dette ville nok endret Bells teori drastisk, for, som jeg har vist, er dette et sentralt premiss for hennes teori og den virkningen hun mener ritual har.

### **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 vedlikeholdt eller blir flere (Bell 1992:104). Det hierarkiserte 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 strukturerne 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).

Spørsmålet er om alle sosiale handlinger dermed også er språklige handlinger, og bare et spørsmål om semantikk og syntaks? Dette drøfter ikke Bell, men det er et spørsmål som burde utforskes. En av virkningene hun tilskriver ritualisering er at ritualisering er svært effektiv til å knytte sosial makt til ikke-reelle maktkilder, som guder (Bell 1992:116). Er denne makten kun bygget på meningsendring og privilegiering av strukturer? Det er liten tvil om at mange ulike religiøse institusjoner også har reell makt, og Europas blodige historie viser at selv paver har ikledd seg rustning før slag<sup>32</sup>. Mange ritualer inneholder også elementer av maktutøvelse som kanskje skaper et 'ritualized environment' hvor makten er reell<sup>33</sup>. Jeg har ikke til hensikt å argumentere mot Bells bruk av språketeori for å forklare dynamikken til ritualisering, men som et teoretisk perspektiv trenger kanskje også dette en egen forklaring, noe Bell ikke gir.

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, "[...] deferral 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

---

<sup>32</sup> Som pave Julius II.

<sup>33</sup> Omskjæringsritualer eller andre overgangsriter kan gjerne innebære fysisk vold, men ettersom Bell knytter seg til Foucaults syn på makt(Bell 1992:199-204), ser hun ikke nødvendigvis på makt som noe aktørbasert. Foucault så også på frihet som en betingelse for makt, ettersom det ikke vil kunne finnes makt uten frihet(Bell 1992:200). Slike ritualer kan fra dette perspektivet sees på som tvang.

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***

Lawson og McCauley har utgitt to bøker og syv artikler sammen. Den siste boken, *Bringing Ritual to Mind* (2002) er en bok som forsøker å forklare variasjoner av rituelle former. De tar utgangspunkt i Harvey Whitehouse (2000) og hans teori om 'modes of religiousity', som baserer seg på at ritualer med høy grad av opphisselse blir gjennomført sjeldnere enn de som ikke har det. Whitehouses teori tar utgangspunktet i hvordan hukommelsen virker som bakgrunn for sin teori, mens Lawson og McCauley forsøker å forklare det gjennom den modellen som ble presentert i *Rethinking Religion* (1990) som fokuserer på 'postulerte overmenneskelige aktører' (som guder) og deres plass i ritualets struktur. Utgangspunktet for denne argumentasjonen er fortsatt den kognitive modellen/strukturen som ble presentert i *Rethinking Religion*, og dette er en av de viktigste grunnene til at jeg har valgt å se bort i fra den siste boka. En annen grunn er at *Rethinking Religion* er ment som et argument for muligheten for en kognitiv forklaring av religion, mens *Bringing Ritual to Mind* er mer et argument innenfor en kognitiv diskurs. Skulle jeg brukt begge bøkene som utgangspunkt for deres teori måtte jeg derfor også ha beskrevet denne diskursen i detalj. *Rethinking Religion* er også i stor grad metateori, og inneholder drøfting av andre perspektiver på religion, ritual og språk. Denne boken er derfor, i min mening, best eget til formålet å utforske teorien som et bidrag til en bredere diskurs rundt ritual.

### **Om fagfeltet**

Kognitiv religionsvitenskap går kort sagt ut på å forske på religion ut fra kunnskap vi har om kognisjon, det vil si hvordan mennesker prosesserer informasjon. Harvey Whitehouse og Pascal Boyer er kjente religionsforskere som tar utgangspunkt i kognisjon, henholdsvis gjennom teorier om hukommelse og instinkt, i sin forskning. Lawson og McCauley tar også utgangspunkt i hvordan hjernen virker i sine studier av religion. *Rethinking Religion* (1990) presenterer en modell/struktur for hvordan religiøse ritualer blir representerte i menneskers hjerne. Kognitiv religionsvitenskap er en ganske ny faggren og mye av de metodiske verktøyene de bruker, så vel som teoretiske perspektiver, er hentet fra andre fagtradisjoner. Det er særlig psykologi, biologi og andre mer naturvitenskaplige fagtradisjoner som preger kognitiv religionsvitenskap. *Rethinking Religion* bruker derimot lingvistikk som utgangspunkt for sin teori, og de baserer seg sterkt på

Noam Chomskys teoretiske konsept 'lingvistisk kompetanse'<sup>34</sup>. 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<sup>35</sup> 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**

Utgangspunktet for teorien er at ritual må sees på som en handling, og siden mennesker kan forestille seg kausalitet må vi også kunne forestille oss rituell kausalitet. Det er hovedsakelig samspillet mellom aktør<sup>36</sup>, objekt og konseptuelle skjema som er utgangspunktet for denne strukturen. De argumenterer for at religiøse ritualer har en egen form på strukturen, og inneholder andre kognitive mekanismer enn sekulære ritualer og vanlige handlinger. Det teoretiske perspektivet presentert i *Rethinking Religion* (1990) dreier seg ikke hovedsakelig om ritualers virkning, men om hvordan vi forestiller oss rituelle handlinger. Før jeg drøfter hvorvidt de tillegger ritual en virkning vil jeg gi en kort oppsummering av teorien. Teorien er svært kompleks og inneholder mange ulike formler og modeller som til sammen forsøker å skape et bilde av den dynamikken som finnes i vår forestilling av rituell handling. Den fremstår som en svært matematisk og naturvitenskaplig måte å tenke om ritual på, og dette er noe forfatterne selv argumenterer for i bokens tidlige kapitler (1990:Kap.1). Modellen representerer menneskers, i stor grad ubevisste, representasjonssystem for rituelle handlinger. Det er altså ikke bare en teori om ritual, men også om hvordan vi tenker på ritual. Selv om de fremmer et kognitivt syn på ritual er de åpne for at deres kognitive struktur også kan ha sitt opphav i sosial interaksjon og ikke bare i menneskets biologiske hjerne (1990:184). Strukturen innebefatter ulike objekter og deltakere i

---

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> "Action representation system"

<sup>36</sup> 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.

Deres teori bygger på, og argumenterer for at måten vi tenker på religiøse ritualer skiller seg fundamentalt fra hvordan vi tenker på andre handlinger/ritualer (Lawson og McCauley 1990:88-89). Religiøse ritualer hvor den overmenneskelige aktøren, som en gud, har en sentral plass i ritualen er tenkt å bare måtte gjennomføres sjeldent eller bare en gang. Jesu innstiftelse av kirken er et eksempel de selv bruker på et slik ritual (Lawson og McCauley 1990:128). Ettersom det er snakk om hvordan vi tenker på ritual er skillet mellom mytiske ritualer og faktiske ritualer ikke like avgjørende. De mener at handlingsrepresentasjonssystemet, det vil si en menneskelig kognitiv struktur av handling, innehar et 'object agency filter' som passer på at objekter ikke blir sett på som aktører (Lawson og McCauley 1990:98-102). Religiøse ritualer, derimot, er koblet sammen med tidligere religiøse ritualer og danner en kjede av årsakssammenheng med en overnaturlig aktør som ytterste konsekvens (Lawson og McCauley 1990:113). Virkningen av dette er at religiøse ritual, gjennom sin alternative årsakssammenheng, kan unngå virkningen av 'object agency filteret' og gjøre objekter til aktører. For eksempel transsubstansiasjon i den katolske nattverd, hvor brødet og vinen ikke bare er objekter men også aktører. Dette krever et tidligere ritual hvor objektene har blitt transformert til aktører, noe som i dette tilfellet gjennomføres av presten i forkant av nattverden.

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 kreditert 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)<sup>37</sup>. Lawson og McCauley mener at ideene til Chomsky kan brukes på mer enn bare naturlig språk, og de trekker frem Sperbers teori om

---

<sup>37</sup> Det er verdt å nevne at boken trekker inn fagkunnskap fra mange ulike fagtradisjoner. Dette er nok fordi kognitiv religionsforskning er en forholdsvis ny faggren som enda ikke har sine egne klassikere.

symboler for å vise at symbolskkulturelle 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 ritualet 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 gjennom 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 ritualet; 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 rosenkransen, får en ny status gjennom ritualet, 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



forestilling 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**

Lawson og McCauley skriver om religiøse ritualer, og de baserer seg på at ritualer er handlinger. Disse handlingene eksisterer i et strukturelt samspill med den religiøse tradisjonens andre aspekter som narrativer, kommentarer, myter, og hellige tekster. Med samspill mener jeg ikke gjensidighet eller at det ikke finnes en dynamikk, tvert om, Lawson og McCauleys struktur plasserer det religiøse skjemaet utenfor selve handlingen. Ritualer kan påvirke skjemaet, men dette skjer kun i tilfeller hvor et tidligere ritual kreves for at et annet skal kunne gjennomføres, som i tilfellet med objekter som aktører<sup>38</sup> (Lawson og McCauley 1990:103). Handling og kontekst er adskilte i Lawson og McCauleys struktur, og selv om ritual blir påvirket av kontekst, som religiøs tradisjon, er dette ikke en del av handlingen og dermed ikke en del av selve ritualen. ”(...) 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 ritualen. 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 handlingsstruktur 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

---

<sup>38</sup> 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 rituelle handlingers 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**

De åpner for en semantisk forståelse av ritual, men er skeptiske til en eventuell teori om en slik semantikk. De holder frem refleksiv holisme, som jeg har drøftet under, som en slik teori for å forstå ritual. Deres semantiske syn på symbolskkulturelle systemer er at symbolene i religiøse systemer mangler referanse til den virkelige verden. Symbolene referer til dynamiske punkter i et nettverk, og mangler en semantisk betydning i tradisjonell forstand, men refererer (reflekterer) i stedet tilbake på seg selv (Lawson og McCauley 1990:156-157). Vi ser dermed at Lawson og McCauleys ritualforståelse bygger på ideen om ritual som handling, men selv om strukturen deres skiller mellom handling og kontekst<sup>39</sup>, mener de det er mulig å ha en semantisk forståelse av ritual. Det er liten tvil om at ritualforståelsen sammenfaller med deres metodiske perspektiv. På samme måte som de utelukker sosiale aspekter fra sin forståelse av ritual er deres metoder

---

<sup>39</sup> 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<sup>40</sup>. 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 forflytning fra en plass i det syntaktiske systemet til en annen. Etersom 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

---

<sup>40</sup> Dette kan virke som en selvmotsigelse fra min side, men Lawson og MacCauley 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.

åpner for en synkron semantisk analyse av både tekst og handlinger. Ikke bare blir en slik analyse utført i *Rethinking Religion* (1990)<sup>41</sup>, men i bokens første kapittel argumenterer de for en komplementær forklaring og tolkningsmodell, noe også Ricoeur (2001) forsøkte å gjøre med utgangspunkt i strukturalisme. Strukturalismen hadde sitt opphav i lingvistikken med de Saussure (1978) og teoriens semiotiske tilbøyelighet gjør det til et gunstig perspektiv når det gjelder å forklare kulturelle systemer ettersom det tar utgangspunkt i form og ikke innhold<sup>42</sup>. Ved å knytte seg så nært til strukturalisme åpner Lawson og McCauley for mye av den kritikken som ble rettet mot strukturalismen. Skal strukturen forstås som dype strukturer i menneskesinnet slik Levi-Strauss forstod sine binære opposisjoner<sup>43</sup> (Stiver 1996:167)? Spørsmålet om hvor deres kognitive struktur faktisk finnes gir de ikke et konkret svar på. Strukturen deres kan sies å ha en syntagmatisk oppbygning, og i motsetning til Levi-Strauss binære opposisjoner, blir deres struktur mer kompleks dess dypere en går inn i strukturene. Den er også tenkt å være ahistorisk og universell, ved at formen er den samme og kun innholdet endrer seg. Dette er også noe som har blitt kritisert ved strukturalismen (Stiver 1996:180). Det er en sterk likhet med Bell når det gjelder synet på mening innad i rituelle systemer og det er en antipositivistisk holdning til mening ved å hevde at mening ikke refererer til den virkelige verden, og at det er refleksivt. Samtidig er det også svært forskjellig ettersom Bell mener dette ikke bare gjelder for ritual, og som vi skal se nedenfor er Lawson og McCauleys semantiske teori, refleksiv holisme, svært annerledes en Bells poststrukturelle.

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

---

<sup>41</sup> Det blir bare gjort i liten grad, og hovedsakelig for å illustrere strukturens anvendelighet.

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> 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 kjeksene og vinen (den overnaturlige aktøren) med en sang vil ritualet 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 symbolsk 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 trenger 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 hevder 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; kirkegårer velsigner seg ved hjelp av vannet og aksepterer at vannet er en aktør (altså at det har en kraft som påvirker deltakeren).. 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.

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 religionsdefinisjoner 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<sup>44</sup>, 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 ritualen, mener de at selv om et ritual ikke har en guddom i strukturen må dette ritualen 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).<sup>45</sup> 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 premiss 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 prosess 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 ritualers 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 dyrefring blir stanset fordi en tilskuer lurer på hvorfor i alle dager de lager så mye spektakkel ut av husdyrholdet sitt, 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

---

<sup>44</sup> Sekulære ritualer vil også falle inn under deres syn på vanlig handling.

<sup>45</sup> Med "representation" refererer de til handlingsrepresentasjonsstrukturen deres.

absurde handlingen til å passe inn i den kognitive strukturen for vanlige handlinger. Bells teori ville sett på legitimiseringen av ritualet, hvor tradisjon eller gudene er tenkt å være opphav. Slik ser vi at Lawson og McCauleys forståelse av religiøse ritualer som annerledes enn andre handlinger (inkludert sekulære ritualer), handler om menneskers logiske og kognitive evner. Dette er, som all kognitiv religionsvitenskap, et forsøk på å forstå religion ut fra individet. Slik blir guders, eller 'overnaturlige aktørers', plass i religiøse ritualer et produkt av menneskehjernens søken etter kausalitet.

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**

Her vil jeg ta for meg det Lawson og McCauley kaller refleksiv holisme, et premiss så vel som en forklaring av hvordan ritual kan gjøre det de hevder. Denne holismen må ikke forveksles med Rappaports holisme. Det er gjennom teorien om refleksiv holisme at teorien deres skiller seg sterkest fra ideene til Frits Staal (1989), som i likhet med Lawson og McCauley hevder at ritualer har syntaks, men som også hevder at ritual i seg selv ikke er meningsbærende<sup>46</sup> (Lawson og McCauley 1990:138). Som jeg har nevnt tidligere mener Lawson og McCauley at ritualer også

---

<sup>46</sup> "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 rituell semantikk er situasjonell, og at selv om ritual bruker ord og kulturelle elementer som også finnes utenfor ritualet, 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 ritualet. Det er utvilsomt at dette premisset er viktig for deres teori. Forskjellen mellom semantisk holisme og refleksiv holisme er tilsynelatende motsigende. Der hvor semantisk holisme knytter mening til et nettverk av flyktige symboler er refleksiv holisme, i følge Lawson og McCauley, selvreflekterende (1990: 149). Dette vil si at mening i religiøse ritualer ikke referer til andre elementer av språket (i Lawson og McCauley’s tilfelle vil dette også innebære det de kaller symbolskkulturelle systemer) men til andre elementer innenfor religionen eller ritualets struktur. Det betyr at deltakere i religiøse ritualer kan anvende ritualets 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 ”[...] deferral 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 deres 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 henter 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 implikasjoner. 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 utvilsomt er 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 nevro medisinsk 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 poststrukturell 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.

## 6. Rappaport – *Ritual and Religion in the Making of Humanity*

### 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. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) er ikke et enkelt teori om ritual, men flere. Dette må sees i sammenheng med Rappaports lange interesse for ritual<sup>47</sup>, og boken, som ble utgitt etter hans død, inkluderer svært mange av de tanker hans karriere har produsert. Det som skiller Rappaports verk fra andre er ikke bare bredden og størrelsen, men også hvordan han integrerer ideene sine på en helhetlig måte. Til sammen fremstår alle hans ideer som en 'grand theory of religion', og ritual har her en sentral rolle. Det er vanskelig å plassere Rappaport i en faghistorisk kategori ettersom hans svært holistiske teori omfavner ideer fra ulike tradisjoner. De ideene som kanskje skiller Rappaport fra andre ritualteoretikere er hans økologiske og kybernetiske<sup>48</sup> perspektiver, og hvordan disse er koblet med hans syn på ritual som en sosial handling. Utgangspunktet for tenkingen hans er form, mønster og interaksjonen mellom ulike systemer, men i *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) presenterer han en holistisk teori hvor han fremstiller virkningen av ritual som noe sosialt. Faghistorisk er det kanskje Gregory Bateson som har mest tilfelles med Rappaports økologiske og kybernetiske antropologi, men Rappaport bygger også på postmoderne ideer. Michael Lambek treffer nok spikeren på hodet når han skriver: "Like Bateson, Rappaport appears to be characterized more by his originality than his location within a paradigm" (2001:247). Allikevel skal det sies at Rappaport først og fremst var antropolog, og han tilpasset seg også endringer i faget selv om han aldri gav opp det holistiske og økologiske perspektivet (Lambek 2001:247)<sup>49</sup>. 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

---

<sup>47</sup> Rappaports gjennombrudd i ritualeforskning 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.

<sup>48</sup> Det Rappaport kaller kybernetikk er gjerne kalt systemanalyse (Bell 1997:29). Rappaports økologiske antropologi er en form for systemanalyse av forholdet mellom mennesker og natur hvor kultur og sosial organisasjon spiller en viktig rolle. Gregory Bateson er også kjent for å bruke kybernetikk i samfunnsstudier. Se *Steps to an Ecology of Mind* (2000).

<sup>49</sup> 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 være forsiktig. Helt siden utgivelsen av *Pigs for the Ancestors* (1968) har han gjerne fått stempelet funksjonalist<sup>50</sup> (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)

---

<sup>50</sup> *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.

Dette kjente utsagnet trenger utdyping. Rappaport argumenterer for at ritualers form eller struktur gjør at ritualer ikke bare representerer sosial kontrakt, men at de også inneholder sosial kontrakt<sup>51</sup> (Rappaport 1999:138). Ritual som form er, ifølge Rappaport, det eneste som kan kommunisere det ritual kommuniserer, og kanskje det eneste som kan ha den samme funksjonen (Rappaport 1999:137). Han ser altså på ritual som noe eget, og som vi vil se tydeligere senere, mener han at ritualer er i stand til å skape sosial kontrakt på en annerledes måte enn andre handlinger (Rappaport 1999:27).<sup>52</sup> Det er denne virkningen jeg vil se på videre i dette kapittelet, og det vil være utgangspunktet for den drøftingen som kommer i kap. 7. Jeg har tatt utgangspunkt i det Rappaport sier om ritual, og ikke i hva han sier om religion, det hellige, og økologi, men ettersom hans verk, "[...] forms virtually a single argument, a chain of syllogisms some five hundred pages long" (Lambek 2001:246), vil nødvendigvis disse temaene også kort bli kommentert.

## Ritualforståelse

Rappaport starter boken sin med en egen ritualdefinisjon<sup>53</sup>, hvor han definerer det som "[...] *the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers*" (1999:24). Termene 'performance' og 'formal' er nøkkelbegreper i hans teori. Et annet aspekt ved hans ritualforståelse henger nøye sammen med det mer holistiske og politiske aspektet ved boka. Dette er forholdet mellom ritual og menneskelighet, som vi ser i tittelen *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999), og for å nærme oss en forståelse av den virkningen Rappaport tilskriver ritual, må vi også forstå hva han mener med menneskehet. Jeg vil se nærmere på performance, formalitet<sup>54</sup> og menneskehet nedenfor; i et forsøk på å beskrive Rappaports ritualforståelse. Boken, særlig det siste kapitlet, er svært ideologisk og handler mer om menneskehetens fremtid og miljøutfordringer, og derfor vil ikke denne biten blir viet stor oppmerksomhet. Fokuset vil hovedsaklig være på hva Rappaport sier om ritual, og om ritualers virkning.

---

<sup>51</sup> Sosial kontrakt er en enighet om felleskapets rettigheter og plikter.

<sup>52</sup> Se utvidet definisjon nedenfor.

<sup>53</sup> Denne definisjonen er en noe moderert versjon av den han tidligere har presentert i artikkelen *The Obvious Aspects of Ritual* (se Rappaport 1979).

<sup>54</sup> 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

Jeg velger å bruke begrepet “performance” selv om det er engelsk fordi som fagbegrep lar det seg vanskelig oversette til norsk. De norske ordene utøvelse eller fremførelse er langt fra dekkende som begreper. Performance er et av de ordene som gjennom sin enkelhet gjør det til et svært komplisert begrep. Det er vanlig å knytte begrepet til J. L. Austin, og hans ideer om ’performative utterances’(1962). Det er vanlig å forstå performance som et utsagn (statement) som utfører noe, i motsetning til å bare å konstatere (1962)<sup>55</sup>. Austin selv brukte ritualer som eksempler på steder hvor slike utsagn tok sted, som for eksempel bryllup (1962:12). Ritual, for Rappaport, er derfor ikke bare kommunikasjon av noe, men noe i seg selv. Performance forstås ofte som utførelsen av noe, samtidig som det er noe i seg selv. I ritualers tilfelle kan dette være en ritualbeskrivelse, en regelbok for hvordan ritualene skal gjennomføres, og han hevder at ritual ikke er det samme som ritualbeskrivelsen (Rappaport 1999:37). Det er lett å se likheten mellom Rappaports ’performance’ og Bells ’praksis’, og dette er noe også Bell påpeker (Bell 1997:76). Forskjellen er, grovt forenklet, at praksis fokuserer på enheten mellom tanke og handling, mens performance ser for seg at det skjer en utførelse av noe allerede eksisterende. Dette vil bli utforsket nærmere i kapittel 7. Lawson og McCauley drøfter også performanceteori, men de mener i motsetning til Rappaport at performance er en del av ritual, men at det ikke holder som utgangspunkt for en ritualteori (1990:54). Ritualbeskrivelser, som liturgier, er for Rappaport noe helt annet en performance ettersom performance innebærer variasjon i ritualet (Lambek 2001:245). Performance er ulikt hver gang; begravelsesritualer følger visse regler, men den som begravnes er ikke den samme. Dette er ikke noe uvanlig forståelse av ritual i nyere religionsforskning, altså at ritual er handlingen og ikke tanken bak, men det betyr ikke at distinksjonen er uviktig. Om vi ser performance i forhold til Rappaports virkning blir dette tydelig. Ritual blir sett på som ” [...] *the basic social act*” (Rappaport 1999:138). Det er altså en sosial handling, og ikke en handling som bare fremviser eksisterende informasjon om sosiale statuser. Ritualer *gjør* noe; de har en virkning.

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

---

<sup>55</sup> 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'<sup>56</sup>. 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). Ritualet 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 nøkkelement 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 adskillelig 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

---

<sup>56</sup> 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).

Rappaport ønsker å tydeliggjøre hva han mener er forskjellen mellom ritual og andre lignende handlinger. Han skriver at både performance og formalitet er en del av ritual, men også en del av mye annet (Rappaport 1999:26). For å nærme oss hans ritualforståelse vil jeg trekke frem noen av Rappaports syn på ritualers formalitet ettersom de har mye å si for den virkningen han tilskriver ritualer. Han mener at ritualers formalitet ikke har noe med ritualers fysiske virkning å gjøre. Han påpeker at selv om ritual kan ha fysiske effekter på verden, er det ikke dette som gjør ritual til ritual. De regler og stiler som finnes i ritual er derimot vanligvis slike som ikke har en fysisk effekt (Rappaport 1999:46-47). Et eksempel på dette kan være at overdådige klesdrakter gjerne brukes i ritual fordi reglene sier de skal brukes, og ikke fordi de gir passende varme. 'Invariance' som en del av ritualdefinisjonen har å gjøre med ritualers form. Rappaports syn på rituell variasjon er at dette kan være en del av ritualet, men vil fortsatt skje innenfor visse rammer av formalitet (1999:36-37). Dette er også knyttet til synet på at ritualer ikke kan gjennomføres bare en gang ettersom det krever en preeksisterende form for at det skal kalles et ritual, det vil si, "[...] *not entirely encoded by the performers*" (Rappaport 1999:32-33). Et eksempel på dette kan være at et bryllup kan holdes ute om det er fint vær, men presten må fortsatt være der. Ritualers form som kommunikasjon er preget av at deltakerne kommuniserer informasjon om seg selv og sine statuser (Rappaport 1999:52). Denne kommunikasjonen er ifølge Rappaport nesten alltid preget av indeksikalsk kommunikasjon (Rappaport 1999:58). Et eksempel på indeksikalsk kommunikasjon kan være at størrelsen på et offerdyr reflekterer velstanden til den som har betalt for det i et offerritual. Det er også vanlig at ritual kommuniserer mer fastsatt informasjon, som kosmologiske eller teologiske skjemaer. Rappaport mener at ritualers form er en kompleks sammenblanding av disse to typene av informasjon, og at de bygger på hverandre (Rappaport 1999:58). Det at Rappaport velger å definere ritualer ut fra form og ikke substans har visse likheter med Lawson og McCauleys bruk av en struktur i deres beskrivelse av hvordan vi tenker på ritual, men Rappaport presenterer ikke en slik struktur. I Rappaports tilfelle er inndelingen i form og substans i større grad gjort i analytisk øyemed.

## Ritual og menneskehet

Rappaport er mer ambisiøs enn 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<sup>57</sup>)

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

---

<sup>57</sup> 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 iboende 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**

I hans tidligere karriere var Rappaport enda mer fokusert på økologi og systemtenking enn det som er presentert i *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Det er allikevel en kontinuitet i tankene hans, og selv om det ikke er økologi som er hovedtema i boken, passer den godt sammen med hans tidligere arbeider. Kritikkk mot Rappaports holistiske syn på forholdet mellom mennesker og miljøet har gjerne gått ut på at økologi ikke kan være en del av en kulturell bevissthet som helhet ettersom verden er i konstant endring, eller at små endringer i miljøet reflekterer små lokale handlinger og ikke en menneskelig miljøetikk (Messer 2001:23). Den ritualforståelsen Rappaport har i denne boken er på mange måter svar på denne kritikken gjennom hans skille mellom funksjon og virkning. Han sier ikke at økologisk tankegang er en

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. Etersom 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 ritualen, 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 ritualen 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 skapt 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 skjønne 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

utfordringer med å koble språklig konvensjon med generell konvensjon. Hovedgrunnen er at språklig konvensjon bygger på interaksjon og offentlighet, mens moral også dreier seg om personlig vurdering. Dette betyr ikke at språklig konvensjon ikke preger moralsk konvensjon, men heller at det ikke er det samme. Etersom Rappaport definerer menneskeheten gjennom dens egenskap til å bruke språk, et resultat av utvikling og tilpassing som art, kan en spørre seg om en hunds lojalitet til et menneske ikke kan sees på som et moralsk valg? Dette leder oss til den andre utfordringen, moral som noe offentlig.

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

noe definerbart som ikke bare former disse prosessene, men som også skaper dem. Dette kan sammenlignes med Bells syn på ritualisering som en ikke-reduserbar praksis som skaper eller endrer sosiale forhold, men som vi har sett er premissene svært forskjellige selv om resultatet ligner. Vi har allerede sett nærmere på Rappaports ritualforståelse, samt hans syn på ritual og moralitet. Til sammen gir dette oss et inntrykk av ritual som noe primært og som underliggende de fleste, om ikke alle, sosiale forhold. Utfordringen med dette ganske ambisiøse premisset er at dagligdagse handlinger, som gjerne sees på som en motsetning til ritualer, kun eksisterer på grunn av ritual. Kort sagt vil det være umulig å lede et sant menneskeliv uten ritual (Lambek 2001:254,256). Dette åpner selvfølgelig for spørsmålet om Rappaport ser på ritual som noe iboende positivt, og dette vil bli drøftet i kapittel 7. Her vil jeg drøfte argumentet om at ritual definerer hverdagen, og spørre hvorfor det ikke er motsatt, og først vil jeg se litt nærmere på hvordan Rappaport argumenterer for det.

Rappaports forfatterskap reflekterer en lang interesse for det hellige, og de argumentene han presenterer i boken, har han i stor grad fremmet tidligere. Rappaport ser på det hellige som et resultat av språk, samtidig som han ser på språk som et resultat av religion (Csordas 2001:229). Etablering av språklig konvensjon krever i følge ham stabile og ufalsifiserbare sannheter, et slags semantisk anker for språket. Som vi har sett mente han at moral har sitt opphav i språklig konvensjon. Rappaport mener at hjørnesteinen i det hellige var konstruerte sannheter, som ikke kan motbevise eller valideres, disse kaller han Ultimate Sacred Postulates (1999:288-289). USP blir drøftet videre i kapittel 7, men et typisk eksempel på USP er ”Gud er allmektig”. Vitenskap blir dermed det helliges fiende ettersom vitenskap handler om hva som kan bevise eller motbevise. Allikevel er det en fleksibilitet til dette systemet som henger sammen med etablering av sosial konvensjon. USP er hellig, men konvensjon i seg selv er ikke det, selv om de har sitt opphav i USP. Dette betyr at USP kan ble tolket på ulike måter, og konvensjon kan endre seg selv om USP er det samme. Et eksempel på dette kan være at muslimske nasjoner har ulike lover til tross for at de har den samme USP: ”Det finnes ingen Gud unntatt Allah, og Muhammed er Hans sendebud”. Forskjellen er at konvensjon er helliggjort(sanctified), men ikke hellig(sacred) i seg selv (Csordas 2001:231). For Rappaport har dette vært en viktig dynamikk bak menneskets evne til å tilpasse seg som art.

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

alle er enige om at det dagligdagse er definert av det hellige. Maurice Bloch (1986, 1992), som også tar utgangspunkt i ritualers tilknytning til språk, mener derimot at ritual er et brudd med vanlig språk og at det heller er en motsetning mot det hverdagslige (Lambek 1999:256). Bloch og Rappaport har mye av det samme utgangspunktet for å forstå ritual og religion sin virkning, men de vurderer det på ulike måter. Der hvor Rappaport mener at det hellige stabiliserer samfunnet gjennom å forhindre semantisk kaos, mener Bloch at religion begrenser og ødelegger for det vanlige språket (Lambek 2001:257). Bloch setter sunn fornuft og religion som motsetninger, mens Rappaport ser på dem som avhengige av hverandre. Det kan virke som forskjellen er epistemologisk, og at Bloch, i motsetning til Rappaport, mener mennesker har de kognitive egenskapene som trengs for kommunikasjon og samhandling (Lambek 2001:256). Rappaport mener derimot at sannhetene må skapes og etableres gjennom ritual, og at det hellige og USP er grunnlaget for dette. Forskjellen kan kanskje stamme fra Rappaports syn på mening, som er et annet premiss for hans syn på ritualers virkning.

### **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<sup>58</sup>, 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 innebefatter følelser og verdier (Rappaport 1999:70). Jeg velger å

---

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



ikke tolke dette som et utsagn om semantisk rasjonalitet, men heller som et praktisk skille mellom grader av følelser og instrumentalitet i mening. Mellomnivåmening er i følge Rappaport ikke grunnlagt i distinksjon, men heller forsøk på å minske distinksjoner. Dette skjer gjennom å oppdage likheter i ting som virker ulike. Mellomnivåmening er dermed metaforens nivå, og likhetene vil kunne, "[...] when illuminated or discovered, strike us with the force of revaluation"<sup>59</sup>(Rappaport 1999:71). Denne formen for mening er altså ikke ny lærdom, men en ny forståelse av lavnivåmening. Høynivåmening er mystikkens nivå, og handler mindre om kunnskap enn erfaring. Det er en følelse av enhet med 'det andre', med kosmos eller det guddommelige (Rappaport 1999:72-73). Dette nivået er hvor religiøse opplevelser kommer inn, og Rappaport hevder at denne formen for mening først og fremst er å finne i ritual. Ettersom det er personlig erfaringsbasert mening, er deltakelse uunngåelig i høynivåmening, og dette passer godt inn i Rappaports fokus på selve deltakelsen som grunnleggende i ritual.

Jeg har ikke tenkt å komme med et alternativ til Rappaports typologi av mening, men den byr utvilsomt på utfordringer. Det er særlig koblingen mellom en personlig erfaringsbasert opplevelse av tilhørighet og begrepet mening, og at dette skulle kunne forstås som et "høyere" nivå av mening, som er problematisk. For det første er forestillingen om høynivåmening en privilegiering av mystisk erfaring over rasjonalitet, dette kan tolkes som en subjektiv kategorisering. Rappaport hevder også at lavnivåmening i stor, eller all, grad er ikke-diskursiv (1999:72). Judith Butler har vist at selv bruken av vanlige ord, som "mann" og "kvinne", også er performative og ikke bare konstaterende (2006). Sosiolingvistikken lærer oss at vanlige ord, og deres uttale, kan være indikatorer på sosiale forskjeller og gruppeidentitet. Rappaport mener også at høynivåmening innebærer en sammensmeltning av 'signifikant' og 'signifikat', det vil si ordet og hva det er antatt å representere, gjennom å gjøre det helt subjektivt <sup>60</sup>(1999:73). Ettersom han beskriver høynivåmening som en følelse av enhet eller en mystisk erfaring av konsepter som mennesker ikke kan sanse; det vil si kosmos, guder, og 'det andre', kan det spørres om slike konsepter ikke finnes uten ritual. Han nevner også kunst og kjærlighet som mulige kilder til slik mening, men at det oftest erfares i ritual eller religiøs tilbedelse (devotion) (Rappaport 1999:71).

---

<sup>59</sup> Dette kan nok sammenlignes med det Ricœur kalte "semantisk sjokk" som et resultat av metafor (Stiver 1996:116). Et eksempel på dette kan være: "solen er en løve" som får oss til å lete etter likheter, og i dette tilfellet kan det være at solen er farlig, sterk, eller uredde.

<sup>60</sup> Det vil si at det er en opplevd referanse, og ikke en tillært.

Det kan også drøftes hvorvidt denne inndelingen i grunnen er typisk for vestlig dualistisk tenkning. Lavnivåmening blir sett på som det rasjonelle og semantiske av Rappaport, mens høynivåmening blir sett på som en mystisk personlig opplevelse. Lavnivåmening omhandler den fysiske verden, og er i følge Rappaport mer objektiv enn de høyere meningsnivåene som er subjektive (1999:72-73). Vi får derfor et skille mellom mening som er relatert til verden og mening som er relatert til menneskesinnet, en distinksjon som setter det abstrakte over det konkrete. Modernistiske syn på vitenskap, som logisk positivisme, vil gjerne avfeie alt annet en lavnivåmening som uvitenskaplig (Stiver 1996:44). Rappaport hevder, som Durkheim i *The Elementary Forms of the Religious Life* (1971), at det må finnes mer enn bare rasjonelle handlinger, og at solidaritet, moral, samfunn, og menneskehet ikke hadde fantes uten mellom- og høynivåmening (Bellah 1999). Vi har allerede sett hvordan han forklarer dynamikken bak moral og sosial kontrakt tidligere i kapittelet. Problemet med typologien er at det er problematisk å utføre empirisk testing på mellom- og høynivåmening ettersom det til en stor grad handler om følelser og verdier hos individet. Det er heller ikke nok med et kort underkapittel om et så grunnleggende premiss i hans teori, for selv om han bygger på disse forestillingene i resten av boken, presenterer han ikke overbevisende bevis for sin typologi. Inndelingen virker mer basert på rasjonalitet enn seriøs diskusjon med utgangspunkt i eksisterende tanker om språk og mening. Dette er en utfordring ved Rappaports teori, men det er muligens også det at han våger å tenke annerledes som gjør han interessant å lese.

### **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 fagtradisjon. Han trekker også inn menneskets forhold til naturen og ritualers rolle i menneskehetens 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 ritualteoriens 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 slutninger 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<sup>61</sup>, 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

Gjennomgangen av ritualforståelsen og premissene for de ulike teoriene har visst at både Bell, Rappaport og Lawson og McCauley bygger på språkfilosofiske premisser i sine verker. Rappaports teori begynner med menneskets trang til å etablere mening i en meningsløs verden (Rappaport 1999:9). Bell knytter seg til Derridas ide om språkets ’free play’ i sin beskrivelse av ritualers sosiale dynamikk (Bell 1992:105). Til sist har Lawson og McCauley ikke bare en semantisk forståelse av ritualers innhold gjennom begrepet refleksiv holisme, men de bruker også Chomskiansk språkforståelse som metode for å forklare hvordan vi tenker om ritual. Det at Lawson og McCauley velger å knytte seg til Quines ide om semantisk holisme (Quine 1953), en kritikk av logisk positivisme, viser at de også bygger deler av sin teori på nyere språkfilosofi; men av en helt annen art.

---

<sup>61</sup> 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.

De benytter forestillinger om språk på ulike måter, og med ulike resultat. Bell tar det som en selvfølge at sosiale handlinger er språklige handlinger, en forestilling som har blitt vanligere i nyere tid og har sitt opphav blant annet i sosialkonstruktivisme (Berger og Luckman 1966). Rappaport skiller derimot mellom språket og språkets virkning, og hevder at moral og sosiale kontrakter blir skapt gjennom ritualets form. Allikevel kan vi se en likhet i Bell og Rappaports grunnsyn i forholdet mellom språk; at mening er noe som mennesker konstruerer, og ritual er en mekanisme i denne prosessen. Lawson og McCauley bruker derimot språk som en metafor eller som en metodisk innfallsvinkel til noe helt annet, nemlig en kartlegging av kognitive strukturer. Det er kanskje dette som sterkest skiller teoriene fra hverandre. Selv om Lawson og McCauley benytter seg av språkfilosofi som metodisk perspektiv fremstiller teorien et produkt som minner mer om en naturvitenskaplig hypotese. De språkfilosofiske tankene de knytter seg til, særlig Chomskys, åpner for empirisk testing, og deres teori nok rettet inn mot dette. Allikevel diskuterer de sjelden akkurat hvor deres kognitive strukturer faktisk eksisterer. Selv om de, som Bell og Rappaport, aksepterer at symbolskkulturelle systemer kan oppstå som følge av mellommenneskelig kommunikasjon, mener de ikke at dette forklarer bruken av symboler (Lawson og McCauley 1990:184).<sup>62</sup> For dem blir dermed ritual, som de ser på som en handling basert på et symbolskkulturelt system, mer enn sosial handling. De utelukker ikke biologi som svaret (Lawson og McCauley 1990:184), men de gjør heller ingen forsøk på å fremstille empirisk materiale for dette. Deres teori er kognitiv, og dermed er den også universell, ettersom den tar utgangspunkt i hvordan menneskehjernen fungerer. Som teori burde derfor Lawson og McCauleys være enkel å utsette for empirisk testing, og de presenterer selv ulike måter dette kan gjøres på (Lawson og McCauley 1990:176). Problemet er at en slik testing ikke ville bekreftet eksistensen av en ritualstruktur i menneskehjernen, men den vil derimot koble empirien opp mot språkteori og i grunnen bare bekrefte metodens anvendelighet, og si lite eller ingenting om hvordan hjernen fungerer. Jeg har ikke tenkt å drøfte dette aspektet ved Lawson og McCauleys teori videre, men jeg kan oppsummere ved å nevne at deres bruk av språk som en metafor for ritualers struktur er et metodisk grep som ikke forklarer strukturens eksistens, kun dens utforming.

---

<sup>62</sup> 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.

Et annet interessant aspekt ved teoriene tilknytning til språk teori er hvordan både Bell og Lawson og McCauley tilskriver ritual en tilsynelatende annerledes form for tilknytning mellom signifikant og signifikat enn vanlig språk. Hos Lawson og McCauley kommer dette til uttrykk gjennom begrepet 'refleksiv holisme', som jeg har drøftet tidligere. Bell, på sin side, hevder at ritual bare oversetter sosial mening gjennom skjema av endeløs meningsforskyvelse (Bell 1992:106). En kan anta at hun anser dette for å være et generelt aspekt ved all kommunikasjon, men at selve 'skjemaet' i ritualers tilfelle er det som fremmes av de ritualiserte aktørene og som dermed skiller seg fra andre sosiale, og muligens religiøse, handlinger. Det er flere enn Bell som peker på meningsforskyvelse (deferral of meaning) som et aspekt ved ritual, blant annet Maurice Bloch (2004). Rappaports ulike nivåer av mening er forklart som ulike forhold mellom signifikat og signifikant, og sammenligner semantikk med det meningsfulle(1999:72).

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 kjennetegner disse teoriene, og kanskje 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 ritualteoriens 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 idiosynkratiske 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.

Det må kanskje være slik at teorier om ritual ikke kan være selvinnlysende, for om de hadde vært det ville det ikke være nødvendig å skrive dem. Det vil også kunne tenkes at ritualdeltakere ikke er ute etter den virkningen teoriene tilskriver ritual, og at de kanskje har andre svært bevisste hensikter med deltakelse i ritualer. Vi kan for eksempel tenke oss at en eller annen slibrig karakter gifter seg for økonomiske fordeler, eller at noen finner opp ritualer for å legitimere seg selv og sin makt. Ritualteori er heller ikke bare for akademikere, og siden 70-tallet har samfunnet blitt mer bevisst på ritual og virkningen av ritual. Bell selv mener, i *Ritual Perspectives and Dimensions* (1997) at dette henger sammen med Geertz og Turners syn på ritual som noe positivt. Det er også blitt vanligere at ulike grupper aktivt designer og skaper ritualer, og det finnes gjerne sekulære alternativer til tradisjonelle religiøse ritualer som bryllup, konfirmasjon og dåp.

### **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

enn deltakeren selv, og dermed ser vi hvordan ritual utøver en viss kontroll over deltakerne gjennom forpliktelse. Bell fokuserer på hvordan ritualekspertes, eller ritualiserte aktører, viderefører skjemaer av motsetningspar i hierarkisk form til andre for så å gjøre dem til ritualiserte aktører slik at de kan ta disse skjemaene med seg ut av ritualen eller til andre ritualer. (1992:101) De ritualiserte aktørene har dermed makt over virkeligheten, men ettersom de bygger på vage og fleksible symboler, er det ikke effektiv som sosial kontroll (Bell 1992:221). Vi ser altså at både Rappaport og Bell ser på ritual som en aspekt av eller ved sosial handling, og Rappaport går til og med så langt at han hevder at "[...] ritual [...] is *the* basic social act." (1999:138). Lawson og McCauley har et helt annet perspektiv på ritualers sosiale aspekt, og de definerer ritual som tilhørende et symbolskulturelt system, og drøfter dermed ikke de sosiale implikasjonene av ritual. Her ser vi en mer statisk side ved Lawson og McCauleys teori, hvor de i større grad forsøker å beskrive hva ritual er, mens Rappaport og Bell fokuserer på hva ritual gjør.

Vi kan drøfte om Bell og Rappaports perspektiver er et aspekt ved nyere akademisk tenkning om ritualer og religion i seg selv. Både begrepene 'praksis' og 'performance' innebærer en forestilling om at handling er noe mer komplekst enn vi kanskje tror. Dette er noe jeg vil drøfte videre nedenfor.

## **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).

Postmoderne betyr ikke bare etter-moderne, for det er i all hovedsak en kritikk av det moderne. Hvordan dette kommer til uttrykk er derimot ikke enkelt forklart, og begrepet postmodernisme brukes både i kunst og i akademia. Det postmoderne samfunn og postmoderne teorier er heller ikke det samme, på samme måten som moderne samfunn og moderne teori skiller seg. Jean-Francois Lyotard beskriver den postmoderne tilstanden som en mangel av tro på metanarrativer (Williams 1998:33). Metanarrativer er filosofier eller teorier som er tenkt å være universelle; marxisme, nasjonalisme, vitenskapens objektivitet og så videre, er eksempler på slike. Slik blir det postmoderne symptomatisk for en kritikk av mange av ideene fra moderniteten. De postmoderne ideene er ofte preget av mange anti- prefikser. Anti-rasjonalisme, anti-fundamentalisme, anti-ahistorisme, og anti-essensialisme er eksempler på dette (Ritzer 2008:618). De er også preget av et nytt perspektiv på bruk av språk, hvor forestillingen om ahistoriske språkanalyser blir kritisert i det som har blitt kalt poststrukturalismen. Kritikk av forestillinger om absolutte sannheter og begreper som nasjon, gud, frihet og andre tenkte idealer preger også flere av disse tankene. Ettersom postmodernisme, som ideologi, i stor grad er en kritikk av det moderne kan vi spørre oss om det er noe annet som kjennetegner postmoderne teori. Forestillingen om språket som primært, i motsetning til sansene, i den menneskelige virkelighetsforståelsen er et av kjennetegnene ved en postmoderne vitenskap.<sup>63</sup> Fokuset gikk fra sosiale til språklige strukturer (Ritzer 2008:601). Postmoderne teori/vitenskap er også preget av en kritikk av ideen om at teori og rasjonalitet kan si noe om virkeligheten, og positivisme og empirisme er eksempler på slike modernistiske ideer. Forholdet mellom teori og virkelighet er derfor et viktig tema i postmoderne teori. Mye mer kan sies om det postmoderne, men det som har blitt nevnt til nå er nok til å kunne drøfte om Bell, Lawson og McCauley og Rappaport er preget av det postmoderne. Det er også verdt å nevne at mange bruker 'postmoderne' som polemikk eller skjellsord, men er det ikke forstått slik her. Min bruk av begrepet postmoderne videre i oppgaven må ikke forstås som et analytisk grep, og selv om det kunne vært interessant å se teoriene gjennom et slikt perspektiv er det ikke min hensikt. Jeg tror begrepet er alt for problematisk og ambivalent til det. Derimot er det liten tvil om at den akademiske forestillingen om det postmoderne har hatt en effekt på samfunnsvitenskaplig og humanvitenskaplig

---

<sup>63</sup> 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.

Hvordan passer så de tre teoriene inn i dette? Det første som dukker opp er det paradoksale i Bells bruk av et modernistisk begrep, praksis, som hun bruker sammen med ulike postmoderne teorier. Mange vil nok argumentere for at praksis som begrep er uforenelig med postmoderne tankegang. Praksis var for Marx et ideal for filosofien, og gikk ut på at filosofisk teori skulle settes i bruk og ikke bare eksistere på det abstrakte planet (Ritzer 2008:24). Bells bruk av begrepet er ikke i dets politiske forståelse, men heller som et perspektiv på menneskelig handling som noe iboende politisk (Bell 1997:76). Forståelsen hennes er delvis fjernet fra den modernistiske forståelsen til Marx og Althusser, som hun også knytter seg til i teorien sin. I stedet bygger hun på nyere bruk av begrepet, og da særlig Pierre Bourdieus *Outline of a Theory of Practice* (2005). Praksisteori er knyttet til flere ulike teoretikere, og ved siden av Bourdieu er også Giddens, Foucault, Butler, Latour og Garfinkel navn som har påvirket denne tankegangen (Ritzer 2008:649). Bourdieu mener at det ikke finnes et skille mellom teori og praksis i virkeligheten, og at det bare eksisterer i forskerens sinn. Praktiske handlinger, som Bell mener ritual er, fremstår dermed som mer enn bare et middel for et mål; de bygger også på antakelser om verden som vi tar for gitt (Ritzer 2008:232). Vi har sett at Bell ser på ritualisering som en arena for endring og skapelse av slike antakelser. Praksisbegrepet, i alle fall slik det brukes av Bell, er derfor ikke typisk modernistisk ettersom det ser på kunnskap som noe subjektivt og sosialt. Bourdieu så på praksis som et resultat av en dialektikk mellom aktør og struktur, og det vil verken være helt objektivt eller helt subjektivt (Ritzer 2008:526-527). Vi ser de samme tankene hos Bell og ritualers virkning; det vil si tilskrivning av makt til ikke-reelle aktører som et resultat av praksis og ikke som resultat av sosial kontroll og intensjon. Det blir altså en subjektivitet som baserer seg på forestillingen om at det er objektivt. Det er kanskje mulig å argumentere for at Bourdieus strukturalistiske tendens er modernistisk, men måten han har videreført den på er gjerne heller sett på som poststrukturalistisk (Ritzer 2008:530). Teorien bygger uansett på en forestilling om at det eksisterer ”objective structures [as] independent of the consciousness and will of agents [...]” (Bourdieu sitert i Ritzer 2008:530). Bell er ikke Bourdieu og selv om hun tar utgangspunkt i hans begrepsforståelse har hun sin egen bruk av praksisteori, og denne fokuserer mer på det konstruktivistiske aspektet ved teorien og mindre på det

strukturelle enn Bourdieu.

Lawson og McCauleys kognitive struktur fremstår som en problematisk taksonomisk utfordring. Den er som tidligere nevnt inspirert av strukturalistiske ideer, og hevder å si noe universelt om ritualer. På mange måter går den også imot strukturalismens forståelse av semantikk ved å se på strukturen som syntaks og ikke mening. Vi har sett at strukturen krever en universell definisjon av religion for at teorien deres skal stemme (Lawson og McCauley 1990:56-59). Så langt virker strukturen svært modernistisk, og selv om de tydelig er klar over nyere tanker om språk velger de å knytte seg til Quine i sin forklaring av rituals semantiske nivå. Quine kan gjerne kalles anti-moderne, og hans kritikk av skillet mellom analytisk og syntetisk i *Two Dogmas of Empiricism* (1953) kan muligens forstås som en type postmodernisme. Om kritikken hans kan kalles postmoderne, er løsningen hans det rake motsatte. Quines angrep på epistemologi er ikke en fornektning av all epistemologi, og han presenterer selv alternativet 'naturalisert epistemologi' som er den vitenskapelig studie av menneskelige tilskaffelse av vitenskap (Gibson 2004:9). Spørsmålet om Lawson og McCauleys bruk og forståelse av Quines begrep 'semantisk holisme' er postmoderne eller modernistisk, har ulike svar ut fra hvilket perspektiv man har på deres teori. Det ville vært lett å sammenligne Lawson og McCauleys teori med andre ritualteorier fra kun samfunnsvitenskapelige eller humanistiske tradisjoner, men deres teori er kognitiv og faller dermed mellom kategorier. Om vi ser deres teori som først og fremst naturvitenskapelig, ettersom den tross alt handler om menneskers hjerne og tankemønstre, er den kanskje svært radikal. Det er nok ikke slik at nevrokirurger kommer til å bruke språkfilosofi og diskusjoner om eksistensen av noen som helst form for epistemologi som utgangspunkt for operasjoner i næreste fremtid. Som et bidrag til en religionsvitenskapelig humanistisk eller samfunnsvitenskapelig diskurs er det nok ikke strukturen til Lawson og McCauley typisk postmoderne selv om den utvilsomt kan kategoriseres som nyere.

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' ettersom det illustrerer teoriens bruk av ulike fagtradisjoner. Rappaports beskrivelse av USP forklarer det som fundamentale sannheter i et samfunn<sup>64</sup>. Rappaport skiller

---

<sup>64</sup> Se kapittel 6 for mer om Rappaports syn på 'det hellige.'

mellom USP og aksiomer, og trekker dermed diskusjonen inn i logikkens verden. Han mener at USP får sin virkning gjennom blant annet å være uangripelig gjennom vanlig logikk. Han trekker frem treenighetslæren; det vil si at Gud er én samtidig som han er også tre (Rappaport 1999:288). USP er dermed noe mystisk som mennesker ikke kan forklare, og som dermed bare må aksepteres. Aksiomer, som er intuitive og tilsynelatende selvsagte, er i følge Rappaport bare et tegn på grunnleggende intelligens. Aksepten av aksiomer har dermed liten konsekvens, og aksepten av USP vil kunne overstyre aksiomer (Rappaport 1999:289). USP fremstår dermed som øverste sannhet, som mystisk og illogisk. Rappaport ser på den moderne vitenskapen som en motstander av forestillingen om USP, og mener at fakta nå blir sett på som ultimate sannheter. Han er klar over at mye elendighet har blitt utført som følge av USP, slike elendigheter er for eksempel hellig krig og heksebrenning, men ettersom hans teori tilskriver ritual virkningen som, ” [...] *the basic social act*” (Rappaport 1999:138), kan vi spørre oss hva effekten av den moderne vitenskapen har på verden. Vil moral forsvinne? Rappaport ser på ødeleggelsen av miljøet og økosystemer som en effekt av den moderne tankegangen, og bruker Stephen Toulmins *The Return to Cosmology* (1982)<sup>65</sup> som utgangspunkt for å argumentere for postmoderne vitenskap som løsningen på problemet. Hans syn på postmoderne vitenskap kan drøftes. Donald Wiebe skriver : ”[...]Rappaport’s interest in the postmodern science of ecology is not a scientific interest but an attempt to create a new religion” (2004:102). Rappaport ser ikke på det postmoderne som en tilbakevending til illogiske USP, men som en realisering av vitenskapens inngripen i verden. Han nevner praksis som noe mer enn håndverk, og mener at postmoderne vitenskap må ta praksisbegrepet inn over seg selv for å lære at de også påvirker verden.(Rappaport 1999:457)<sup>66</sup> 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

---

<sup>65</sup> Jeg forstår Rappaports noe overraskende bruk av Toulmin(1982) på side 456 annerledes enn Wiebe (2004). Selv om det nok kan sies at *Ritual and Religion in the Making of Humanity* er preget av både tanker om ”natur” og postmodernisme er det ikke før helt avslutningsmessig at denne ”fremtidsvisjonen” får en rolle i teorien. Ettersom Rappaport skriver i forordet at han hadde en ferdig versjon av boken klar allerede i 1982, og Toulmins bok ble gitt ut i 1982, velger jeg å se det som et tillegg til teorien, og ikke som et avgjørende teoretisk premiss. Denne spekulasjonen er dessverre bare en spekulasjon.

<sup>66</sup> 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 omfavnelser, 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 antimodernistiske 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 premisser, 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 teoriens 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?**

Det er kanskje mulig å snu utgangspunktet for denne oppgaven på hodet og spørre om selve virkningen, og ikke dens premisser, er typisk for en postmoderne filosofi. Her vil jeg våge å hevde at alle tre teoriene, især Bells og Rappaports, har en svært annerledes oppbygning enn de mer modernistiske som ble sett nærmere på i kapittel 3. Som vi har sett var modernistisk religionsforskning ute etter sannheten eller meningen i ritualer. Frazer sammenlignet myter og ritual fra hele verden for å vise at de handlet om det samme (1987). Mircea Eliade tok utgangspunkt i at alle mennesker var religiøse, og at ritualer var et uttrykk for menneskets ønske om å returnere til en slags urtid (2002). Robertson Smith mente at offerritualet var etterlevninger av tidligere ritualer hvor menneskene følte at de deltok i måltid med gudene (Strenski 2006:130). De forsøkte på hver sin måte å svare på spørsmålet: Hva er ritual? Det var i stor grad et fenomenologisk utgangspunkt, hvor man visste at det var noe som het ritual uten helt å vite hva det var. Dette er selvsagt en grov forenkling, og som vi har sett tidligere har sosiologisk teori og funksjonalisme ikke bare fokusert på hva ritual er, men også hva det gjør, som Durkheim (1971). Postmoderne tankegang er preget av antiessensialisme og et syn på vitenskap og kunnskap som iboende subjektivt; i alle fall er det en fornektning av forestillingen om objektiv sannhet. Der hvor modernistene søkte å finne sannheten gjennom vitenskap prøver postmodernistene, blant annet, å undersøke hvordan mennesker konstruerer sin virkelighet.

Rappaports teori har akkurat dette som sitt utgangspunkt; altså hvordan menneskeheten konstruerer sin virkelighet. Han skriver at menneskehetens 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 menneskeheten, 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 struktur at et tidligere ritual har gjort objektet om til aktør. Dette ritual må igjen ha legitimering fra et annet ritual og slik fortsetter strukturen helt til den når erkeritual, hvor en overmenneskelig aktør må ha hatt en aktiv rolle. Virkningen hos både Rappaport og Lawson og McCauley krever altså forestillingen om en fiksjonell ultimat sannhet, et logosenter. Den største forskjellen er at Rappaport ser dette som bakgrunn for all språklig konvensjon, men Lawson og McCauley ser det kun som bakgrunn for religiøse ritualer. Det er et viktig skille. Lawson og McCauleys virkning er kanskje ikke typisk modernistisk, men den er heller ikke postmoderne. Kognitive teorier er noe

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 Althusseres 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 Althusseres lesning av Marx (Smith 1984:108). Virkningen Bell tilskriver ritual er endring av sosiale forhold, men denne maktendringen 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 tåpelig 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 ritualteoriens 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 academia 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 fokuserte på det positive ved ritualer fra et vitenskaplig standpunkt. Han mente at ritualets 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* overriding 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. Spørsmålet vi dermed må stille er ikke hvorvidt Bell ser på ritual som noe positivt, men om hun ser praksis

som noe positivt. Bells konstruktivistiske perspektiv gjør det vanskelig å finne noe svar på dette, og hun ser i stedet på konstruksjonen av ritual som kategori som et resultat av det moderne og sekulære samfunnet (Bell 1992:222). Ritual som praksis blir dermed et konstruert begrep som reflekterer skillet mellom religion og kunnskap som ulike praksiser. Bells teori er i stor grad en kommentar til tidligere teorier om ritual, og selv om hun til en viss grad er enig med Durkheim om ritualers egenskap til å knytte sammen et felleskap, forholder hun seg i stor grad nøytral til verdien av dets virkninger. Hun mener at ritualisering har en virkning, men hun går ikke inn på om hun mener den er positiv for samfunnet.

Det er lett å anta at Rappaport ser på ritual som noe svært positivt ettersom han blant annet mener at moral, til en stor grad, har sitt opphav i ritual. Rappaports ser likevel nødvendigvis ikke på moral som noe iboende positivt. For ham er moral resultat av forpliktelse, og like meningsløst som resten av verden. Det følger av hans tanker at et samfunn med færre ritualer har en større grad av ambivalens til moral, ettersom 'sannheter' ikke lenger er sett på som universelle. Vi kan ikke ta dette som et argument for innførelse av religion, for Rappaport mener ikke at det er typisk religiøs moral vi mangler i det sekulære og kapitalistiske samfunnet (Rappaport 1999:456-460) I stedet ønsker han en forpliktelse ovenfor jordkloden gjennom økologi. Det er nok her de fleste ritualteoretikere ikke følger Rappaport lenger, for dette fremstår som en blanding av religiøsitet og naturvitenskap (Rappaport 1999:xix<sup>67</sup>). Jeg velger heller å forstå det som en bevissthet om at språket og moralen i både vitenskap og religion er konstruert av mennesker. Rappaport skriver at mennesker lever i en verden uten iboende mening, og det er vi selv som konstruerer hva som er moral og det hellige. Gjennom dette perspektivet er det ikke ritual og religion som er iboende positivt, men han ønsker å utnytte virkningen til ritual for å gjøre noe positivt. Jeg er ikke nødvendigvis enig med verken teorien eller løsningen på miljøproblemene, men jeg tror ikke Rappaports syn på ritual er et resultat av teologi i religionsforskning slik blant annet Wiebe (2004) ser det. I stedet ser jeg Rappaports avsluttende bemerkninger som en refleksjon av hans syn på ritualers virkning: Om ritualer konstruerer virkeligheten kan det tenkes at vi også har makt til å konstruere en annen virkelighet gjennom kunnskap om ritualer. Det er kanskje ikke et religiøst, men heller et postmoderne<sup>68</sup>, syn på hvorvidt ritual har en positiv virkning. Jeg vil dog

---

<sup>67</sup> Forord skrevet av Keith Hart.

<sup>68</sup> 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 instinktivt 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. Lawson og McCauleys teori hevder derimot at det er et skille mellom den logikken som finnes i vanlig menneskelig handling og den som finnes i religiøse ritualer. Religiøse ritualer blir dermed noe illogisk og utenom det vanlige. Det finnes mange tilfeller hvor statuer og andre religiøse artefakter har blitt sett på som aktører, og slike objekter, som relikvier, er ofte sentrale i religiøse samfunn. Er slike objekt-aktører negative eller positive? Det er ikke noe Lawson og McCauley svarer på direkte, men de argumenterer for at vi ikke må se på religion som en form for vitenskap, og heller ikke vitenskap som en form for religion (1990:37). Ritualers virkning er derfor kontra-intuitivt, men ikke en feilslått forståelse av virkeligheten slik Frazer ville sett det. I forhold til dette avsnittets agenda er Lawson og McCauleys teori svært sparsommelig med hjelp til å finne ut hva de mener er effekten av denne tenkningen er. Fra et modernistisk synspunkt vil virkningen i deres teori være svært negativ ettersom den utfordrer vitenskapen, men Lawson og McCauley avviser denne forestillingen. Det nærmeste en verdivurdering av religiøs tenking er kanskje en kommentar i dedikasjonsteksten. "[...]religion need not be a force to be feared nor a dogma to be embraced, but simply a way of life" (Lawson og McCauley:v).

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

sfærer av erfaring. Den verdinøytraliteten vi finner i nyere teorier om ritual, som hos Lawson og McCauley og Bell har nok utvilsomt sitt opphav i modernistisk tankegang, men den går ikke så langt som å sammenligne ritual med noe primitivt eller skadelig.

### **Teori og praksis**

Et aspekt ved alle tre teoriene er at de tar forholdet mellom handling og tanke seriøst. Det virker ikke som om de bygger på noen generelt aksepterte syn på hva fenomenet ritual er, og de forsøker å løse dette på ulike måter. Lawson og McCauley ser på ritual som en handling som bygger på et symbolskkulturelt skjema. Rappaport mener at ritual er performance av en liturgi. Bell mener at vi ikke kan skille tanke og handling i studiet av ritual og at vi må se det som en praksis. Vi kan spørre oss hvorfor de føler det nødvendig å redegjøre for dette. En av grunnene kan være at det finnes en økende skepsis til ontologi og forholdet mellom teori og virkelighet. Modernistene mente at det var mulig å si noe om verden gjennom vitenskap, og postmodernismen utfordret dette ved å hevde at teori og virkelighet ikke var forenelig. Vi har allerede sett at alle de tre teoriene er preget av antimodernistiske språkfilosofiske ideer, og et resultat av disse ideene er at teori har mistet sin objektivitet. Praksisteori er også på mange måter teorikritisk. Teorier om ritual må nødvendigvis omhandle noe, som begrepet eller fenomenet ritual. Den ontologiske skepsisen gjør at fenomenet ritual blir utilgjengelig for vitenskapen, mens begrepet ritual kun eksisterer på det abstrakte planet. Er løsningen på dette å se på ritual som en mellomting mellom noe virkelig og noe abstrakt? Performance og praksis er begreper som forsøker å integrere handling og tanke; praksis og teori. Rappaport og Bell bruker disse begrepene slik at vi verken ser ritual som en ren handling eller bare som mening. Dette er lett å se i Rappaports definisjon hvor han skriver at ritual er ”[...] *performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances* [...]” (Rappaport 1999:27). Ritual er altså ikke en handling (act), men en performance av en handling. Lawson og McCauley ser derimot ritual som bestående både av syntaks og semantikk, og de to er delvis avhengige av hverandre. Slik kan heller ikke de hevde at ritual er bare handling, fordi selve utførelsen av ritualet krever et kulturelt skjema. Jeg har ikke nevnt disse likhetene for å kritisere dem, men heller for å vise at det er en viss antimodernisme å finne ikke bare i teoriens premisser, men også i ritualforståelsen.

## 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 ritualer 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 har til 'mening' inngående i sine tekster. Det er især tankene fra det som kalles "The linguistic turn" som preger teoriens premisser, 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 kanskje 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 teoriens 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 enn 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 resultater av ritualens 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 teoriens 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<sup>69</sup>. Det kan hevdes at Rappaport, som best illustrerer kompleksiteten i dette spørsmålet, *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 refortryllt 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.<sup>70</sup> 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.

---

<sup>69</sup> Se Partridge (2004) og Gilhus & Mikaelson (2005).

<sup>70</sup> Jeg er klar over at kognitiv religionsvitenskap, som Lawson og McCauley er representanter for, gjerne blir sett på som erketypisk for en modernistisk tankegang. Jeg er også åpen for å forstå den kognitive strukturen presentert i *Rethinking Religion* (1990) som en modernistisk forklaring på religiøse ritual. Det forandrer derimot ikke konklusjonen min ettersom noen av de mest sentrale diskusjonene i boken nettopp dreier seg om spørsmål om mening, virkelighet, fortolkning og ikke minst drøfting av flere ideer som er symptomatiske for det modernistiske paradigmet (se Lawson og McCauley 1990:23-26,42-43, 47-48). Vi har også sett at de knytter seg til Quines (1953) semantiske holisme, en kritikk av logisk positivisme.

## 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 premisset 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 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 fjernt fra en students sosiale hverdag at jeg velger å ikke bruke plass på det.

## Referanser

Asad, T. (2002) "The Construction of Religion as an Anthropological Category" i M. Lambek (red.) *A Reader in the Anthropology*, Blackwell, Malden

Austin, J. L. (1962) *How to Do Things with Words - the William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Harvard University Press, Cambridge

Bateson, G. (2000) *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago

Bell, C.M. (2006) "Ritual" i R. A. Segal (red.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Malden

Bell, C. M. (1997) *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York

Bell, C. M. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York

Bellah, R. N. (1999) "Uten tittel" i *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 38, No. 4, pp. 569-570

Berger, P og Luckman, T (1966) *The Social Construction of Reality : A Treatise in Sociology of Knowledge*, Penguin, London

Berman, M. (2004) "All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity" i M. Drolet (red.) *The Postmodernism Reader*, Routledge, London

Bloch, M. (1986) *From Blessing to Violence : History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge

Bloch, M. (1992) *Prey into Hunter : the Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge



- Bloch, M. (2004) "Ritual and Deference" i H. Whitehouse og J. Laidlaw (red.) *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, AltaMira Press, Walnut Creek
- Bourdieu, P. (1972) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, London
- Bourdieu, P. (2004) *Science of Science and Reflexivity*, Polity & University Press of Chicago, Cambridge
- Butler, J. (2006) *Gender Trouble : feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York
- Chomsky, N (1986) *Knowledge of Language : Its Nature, Origin, and Use*, Praeger, New York
- Chomsky, N. (2002) *Syntactic Structures*, Mouton de Gruyter, Berlin
- Csordas, T.J. (2001) "Notes for a Cybernetics of the Holy" i M. Lambek og E. Messer (red.) *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- de Saussure, F. (1974) *Course in general linguistics*, Owen, London
- Derrida, J. (1978) *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago
- Durkheim, E. (1971) *The Elementary Forms of Religious Life*, Novello and Co, London
- Eliade, M. (2002) *Det Hellige og det Profane*, Gyldendal, Oslo
- Eliot, T. S. (1969) "The Waste Land" i *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, Faber and Faber, London
- Frazer, J.G. (1987) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Papermac, London
- Gennep, A. (1999) *Overgangsriter*, Pax, Oslo

Gibson, R. F. JR. (2004) "Willard Van Orman Quine" i R. F. Gibson JR. *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge University Press, Cambridge

Giddens, A. (1994) "Institutional 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

Grimes, R. L. (2006) *Rite Out of Place: Ritual, Media, and the Art*, Oxford University Press, New York

Guneriussen, W. (2008) "Modernity Re-Enchanted: Making a "Magic" Region" i J.O. Bærenholdt og B. Granås (red) *Mobility and Place*, Aldershot, Ashgate

Heal, J. (2003) *Mind, Reason and Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge

Hornborg, A. (2001) "Ecological Embeddedness and Personhood: Have We Always Been Capitalists?" i M. Lambek og E. Messer (red.) *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, University of Michigan Press, Ann Arbor

Hume, D. (1992) "The Natural History of Religion" i Antony Flew (red.) *Writings on Religion*, Open Court, Illinois

Humphrey, C. og Laidlaw, J. (1994) *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford University Press, New York

Jagger, G. (2008) *Judith Butler : Sexual Politics, social Change and the Power of the Performative*, Routledge, New York

- Knight, C. (2001) "Uten tittel" i *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, No. 2, pp. 380 -382
- Kolb, R. (2004) "Martin Luther and the German Nation" i R. Po-chia Hsia (red.) *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, Malden
- Laidlaw, J. (2004) "Introduction" i H. Whitehouse og J. Laidlaw (red.) *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, AltaMira Press, Walnut Creek
- Lambek, M. (2001) "Rappaport on Religion: A Social Anthropological Reading" i M. Lambek og E. Messer (red) *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- Lawson, E. T. og McCauley R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, New York
- 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*
- Lincoln, B. (1999) *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, University of Chicago Press, Chicago
- Marx, K. (1969) "Marx om Feuerbach" i Friedrich Engels (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 Pres, Chicago
- McCauley, R. N. og Lawson E. T. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, New York

- McCutcheon, R. T. (2001) *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, State University of New York Press, Albany
- Messer, E. (2001) "Thinking and Engaging the Whole" i M. Lambek og E. Messer (red.) *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*,
- Miller, W.W. (1996) *Durkheim, Morals and Modernity*, UCL Press, London
- Oosten, J. G. (1993) "Examining the Theoretical Discourse on Ritual" i *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 1, pp. 106-108
- Palmer, R.R. m.fl (2002) *A History of the Modern World*, McGrawHill, New York
- Parmentier, R. J. (1993) "Uten tittel" i *History of Religions*, Vol. 33, No. 1 pp. 92-94
- Partridge, C. (2004) *The Re-Enchantment of the West*, T&T Clark, London
- Quine, W. V. (1953) *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge
- Rappaport, R. A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University press, Cambridge
- Rappaport, R. A. (1979) *Ecology, Meaning, & Religion*, North Atlantic Books, Berkley
- Rappaport, R. A. (1968) *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Yale University Press, New Haven
- Remond, R. (1999) *Religion and Society in Modern Europe*, Blackwell, Oxford
- Ricoeur, P. (2001) "Hva er en tekst? Å Forstå og Forklare", i S. Lægheid og T. Skorgen

*Hermeneutisk Lesebok*, Spartacus, Oslo

Ritzer, G. (2008) *Sociological Theory*, McGraw-Hill, Boston

Simpson, J. A. og Weiner, E. m.fl. (1989) *The Oxford English Dictionary(OED)*, Oxford, Clarendon Press

Skorgen, T. og S. Læg Reid (2006) *Hermeneutikk – En innføring*, Spartacus, Oslo

Smith, J. Z.(1982) *Imagining Religion*, University of Chicago Press, Chicago

Smith, J. Z. (1987) *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago

Smith, P. (1992) “Uten tittel” i *The American Journal of Sociology*, Vol. 98, No. 2, pp. 420-422

Smith, S. B. (1984) *Reading Althusser*, Cornell University press, London

Sperber, D. (1975) *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, New York

Staal, F. (1989) *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, Peter Lang Publishing, New York

Stiver, D. (1996) *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell, Malden

Strenski, I. (2006) *Thinking about Religion: an Historical Introduction to Theories of Religion*, Blackwell, Malden

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

Taylor, C. (2007) *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge

Thomas, K.(1980) *Religion and the Decline of Magic*, Weidenfeld and Nicolson, London

Turner, V. (1969) *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, New York

Tylor, E. B. (1974) *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Gordon Press, New York

Vial, T. M. (1993) "Uten tittel" i *The Journal of Religion*, Vol. 73, No. 2 , pp. 289-291

Weber, M. (2005) *Den Protestantiske Etikk og Kapitalismens ånd*, Bokklubben, Oslo

Weber, M. (1997) "Science as a Vocation" i I. Macintosh (red.) *Classical Sociological Theory: A Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh

Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford University Press, New York

Wiebe, D. (2004) "Can Science Fabricate Meaning? On Ritual, Religion, and the Academic Study of Religion" i B. C. Wilson og T. Light (red.) *Religion as a Human Capacity: a Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, Brill, Boston

Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford

: