

RITUALSTRUKTUR OG RITUALKLASSIFIKATION

Af Jens Peter Schjødt

Indledning

Man kan naturligvis ikke pege på et bestemt værk eller et bestemt årstal, om hvilket man kan hævde, at her tog ritualforskningen sin begyndelse. Ritualer har som så mange andre religiøse fænomener været beskrevet og søgt forklaret så langt tilbage, vi har skriftlige kilder, om end synsvinklerne selvsagt har ændret sig i overensstemmelse med de herskende ideologiers skiften.

I forhold til den moderne antropologiske og religionshistoriske forskning er der imidlertid ét værk, der mere end noget andet står som en milepæl i ritualforskningens historie – ikke i første række på grund af dets resultater, der ellers er interessante nok, men snarere på grund af den synsvinkel, der anlægges på emnet. Det drejer sig naturligvis om Arnold van Genneps *Les Rites de Passage*, der udkom i 1909, men som af forskellige årsager, vi skal vende tilbage til nedenfor, faktisk først slog sin status som klassiker fast efter udgivelsen af den engelske oversættelse i 1958.

Der er tre afgørende pointer i bogen. For det første, og det er nok det mest afgørende, var focus ritualets struktur; altså hverken dets oprindelse eller funktion, om end begge dele diskuteres. Dette struktur-aspekt havde, med en enkelt undtagelse, som vi skal se nærmere på nedenfor, ikke interesseret forskningen. For det andet udskilte van Gennep en bestemt kategori af ritualer og bidrog dermed væsentligt til hele den senere diskussion af ritualklassifikation. Og for det tredje mente han at kunne godtgøre, at denne bestemte kategori, nemlig de såkaldte overgangsriter, kunne klassificeres netop ved en bestemt forløbsstruktur – en struktur, der består af en sekvens, indeholdende tre faser, som kaldes 1) *rites de séparation* – »adskillelsesriter«, 2) *rites de marge* – »margen-riter« og 3) *rites de agrégation* – »optagelsesriter«.

Ritualstruktur og ritualklassifikation

Med disse tre pointer, der naturligvis ikke kan adskilles i praksis, medens det er hensigtsmæssigt analytisk, skulle van Gennep komme til at påvirke forskningsdebatten helt op til nutiden. Det betyder ikke, at den inspiration han gav, har været entydig positiv, forstået på den måde, at senere forskere har tilsluttet sig hans synspunkter ukritisk, men derimod at hans bidrag har været rost, kritiseret, viderebearbejdet og omformuleret i en lang række betydningsfulde bøger og artikler i årenes løb. Og selv i dag lader det sig næppe gøre at beskæftige sig med ritualer generelt uden i det mindste at tage stilling til van Gennep.

Vi skal derfor i det følgende gøre lidt nærmere rede for de nævnte tre pointer, for derefter at se på nogle enkelte betydningsfulde bidrag, der senere har bygget på og forholdt sig til van Gennep. Bl.a. vil Victor Turners teori om liminaliteten, der næppe kunne være tænkt uden om van Gennep, blive taget op til vurdering, da Turner formentlig er den, der har øvet den stærkeste påvirkning på moderne ritualeforskning. Endelig vil der blive foreslået en strategi til en ritualbeskrivelse og nogle kriterier, som bør inddrages i en ritualklassifikation og dermed i det religionsfænomenologiske begrebsapparat.

Arnold van Gennep

Hvis man overhovedet kan tale om nogen egentlig ritualeforskning i perioden op til van Gennep, så var den som stort set al anden humanistisk forskning på den tid besat af en søgen efter oprindelse. Det er evolutionismens guldalder, som først og fremmest var karakteriseret ved, at et fænomen ansås for »forklaret«, når man havde klarlagt dets oprindelse og udvikling. Det betyder ikke, at der ikke fremkom væsentlige bidrag fra evolutionistisk hold, idet synsvinklen og interessen for oprindelsen naturligvis var helt legitim og på sine præmisser kan sige væsentlige ting om, hvorfor et religiøst fænomen nu engang fremtræder som det gør,¹ men man kan ikke komme uden om, at der var tale om en vis blindhed over for andre perspektiver. Ritualernes struktur var der således ikke megen interesse for frem til udgivelsen af van Genneps bog, når bortses fra en enkelt undtagelse, der fik stor betydning, og som vi derfor skal se nærmere på.

Det drejer sig om den meget fyldige artikel »Essai sur la nature et la

fonction du sacrifice« af Henri Hubert og Marcel Mauss, der udkom i *L'Année Sociologique* II, 1898. Heri fremlagde de to forfattere en række vigtige betragtninger på offerinstitutionen som sådan og søgte bl.a. netop at afdække offerets struktur,² som også de inddeler i en treleddet sekvens med indledende riter, hvor offerdyret og de involverede personer skal helliges, selve offeret, der kan indebære en fællesspisning og renselse, og endelig de afsluttende riter, der bringer kultpersonellet tilbage til profansfæren. Som medlemmer af den franske sociologiske skole og nære medarbejdere til Émile Durkheim kan det ikke undre, at modsætningen mellem helligt og profant kom til at indtage så stor en rolle i Hubert og Mauss' offerforståelse. At denne dikotomi i den form, som den fik af den franske sociologiske skole, ikke er uproblematisk, er ofte blevet påvist (f.eks. van Baal og van Beek 1985, 110), men ikke desto mindre må den basalt set fortsat være afgørende for enhver klassifikation af det religiøse og religion, og er som sådan uomgængelig, når man overhovedet beskæftiger sig med religionsforskning (Schjødt 1990, 140 ff.). Hvorom alt er, er der, som vi skal se, klare ligheder mellem den sekvens, som Hubert og Mauss påviste i forbindelse med offeret, og den, som van Gennep fandt i forbindelse med overgangsritualerne. At der er indholdsmæssige forskelle er oplagt, men strukturen i begge ritulkategorier er den samme, idet der i begge tilfælde, som det i øvrigt må formodes at gælde for alle religiøse ritualer, må være tale om en forberedelse til »mødet« med det hellige, en udførelse af nogle formålsbestemte symbolske handlinger, som kun kan finde sted i berøring med helligsfæren, og endelig en »afhelligelse« i forbindelse med tilbageføringen til profansfæren.³

Hvad nu van Gennep angår, kan vi se, at han i lighed med Hubert og Mauss lagde stor vægt på selve beskrivelsen af ritualet, men det er dog selve systematiseringen af de enkelte træk, der er hans hovedansvar. *Les Rites de passage* involverer som nævnt tre underkategorier, men netop her er det vigtigt at være opmærksom på, at vi befinder os på et teoretisk niveau, at de tre underkategorier altså tilsammen bør ansues som en model. For van Gennep er helt på det rene med, at hver enkelt kategori kan være meget sparsomt repræsenteret eller endog tilsyneladende helt forsvundet i det empirisk observerbare ritual. Lige-

Ritualstruktur og ritualklassifikation

ledes er han også opmærksom på, at det konkrete ritual ofte vil være langt mere kompliceret i sin struktur, end hans model umiddelbart lader formode, og at hele serier kan virke sammen i et enkelt ritual (van Gennep 1909, 14 f.). Denne bevidsthed hos van Gennep om ritualets struktur som en teoretisk model har i høj grad været medvirkende til den betydning, han senere kom til at indtage. For hvad, vi her er vidne til i forbindelse med en bestemt ritualkategori, er faktisk det samme, som Vladimir Propp 20 år senere sagde om det russiske folkeeventyr, hvad der igen var stærkt medvirkende til at revolutionere hele tekstvidenskaben. Der er mig bekendt ikke noget, der tyder på, at Propp var bekendt med van Gennep på det tidspunkt, han skrev om eventyrets morfologi,⁴ men synsvinklen og det teoretiske niveau, de begge arbejder på, placerer dem på den samme linje inden for kulturvidenskaben generelt.

At der skulle gå så lang tid, før van Gennep kom til at indtage den plads, han fortjente inden for etnografien, havde flere årsager, hvoriblandt den vigtigste var, at hele feltet fra tyverne og frem til 1960 var stærkt domineret af funktionalismen, hvor abstraktionsniveauet slet ikke nåede samme højder som i det projekt, der var van Genneps, uanset hvad man ellers kan sige af positive ting om folk som Malinowski og ikke mindst Radcliffe-Brown. Selvfølgelig var der forskere inden for antropologiens egne rækker, der lavede fremragende undersøgelser, men hovedsynsvinklen forblev den funktionalistiske, ligesom vedvarende opgør med evolutionismen var med til at præge hele debatten. I hvert fald skal vi helt frem til den engelske oversættelse af *Les Rites de Passage*, før van Gennep kom til at indtage nogen dominerende plads i forskningshistorien.

Ud over selve synsvinklen, der i dag må betegnes som van Genneps mest epokegørende indsats, mente han altså at kunne udskille en helt bestemt kategori af ritualer, som ingen før ham havde set som en sammenhængende gruppe. De ritualer, det drejede sig om, var som bekendt de såkaldte overgangsritualer. Under denne kategori indregnede han ritualiseringen af de »biologiske« overgange i menneskelivet: fødsel, pubertet, giftermål og død, samt ritualer, man foretog i forbindelse med overgange til en ny »erhvervsmæssig« status, som f.eks. indvielser i krigerbund, kongeindsættelser, shaman- og præsteindvielser osv. Derud-

over inkluderede van Gennep imidlertid også en anden type ritualer under *rites de passage*, nemlig dem, man tager i anvendelse i forbindelse med overgange fra en årstid til en anden, altså de såkaldte årstidsritualer (van Gennep 1909, 254 ff.). Han gør dog ikke så meget ud af disse, fordi de åbenlyst som gruppe betragtes i hvert fald på et funktionelt niveau er meget forskellige fra de øvrige, der omtales. Det er da også karakteristisk, at man siden Chapple og Coons væsentlige værk *Principles of Anthropology* fra 1942 har holdt denne kategori adskilt fra de »egentlige« *rites de passage* (Chapple og Coon 1942, 398 og 507). At der imidlertid også herudover er problemer med den klassifikation, van Gennep foretog, skal vi komme tilbage til nedenfor.

Som det tredje væsentlige bidrag til forskningshistorien gælder selve den treleddede sekvens, som ifølge van Gennep udmærkede netop *les rites de passage*. Heller ikke denne sekvens er imidlertid uproblematisk, i hvert fald ikke hvis man ser den i forhold til det klassifikatoriske problem; for det afgørende for van Gennep er, at det, som berettiger etableringen af en bestemt kategori af ritualer, er, at de (og kun de) følger dette bestemte mønster, og det er nok her, man idag har vanskeligst ved at følge ham.

Disse to sidste punkter, der naturligvis hænger sammen, er vi nødt til at se lidt nærmere på, fordi senere forskning, som antydtes, i høj grad har problematiseret både klassifikationen og det mest iøjnefaldende karakteristikum ved netop den kategori, som van Genneps navn siden er blevet snævert forbundet med – *les rites de passage*. Hvad selve klassifikationen angår, har man som sagt siden 1940'erne fulgt Chapple og Coon. Men om nogen samlet ritualklassifikation kan man egentlig ikke tale før i 1960'erne. Delaspekter i problematikken i form af underklassifikationer af enkelte kategorier, har været behandlet adskillige gange, men samlede forsøg har der ikke været gjort,⁵ og uklarheden i forhold til, hvilke kriterier der skal inddrages, har været fremtrædende, ligesom forskellige riters indplacering i et klassifikationshierarki tilsyneladende ikke har været diskuteret (indgår f.eks. et »årstidsritual« klassifikatorisk på samme niveau som et »dyreoffer«, selv om begge går under betegnelsen »ritualer«?). Problemet hos van Gennep er naturligvis, at såvel årstidsritualerne som de ritualer, der omgærder statusovergangene inde-

Ritualstruktur og ritualklassifikation

holder den treleddede sekvens, selv om i hvert fald disse to kategorier er meget forskellige, hvad der altså også har været åbenlyst for de fleste. Dette indebærer to spørgsmål, nemlig for det første: Hvor specifik er denne treleddede struktur egentlig? Og for det andet: Hvad er det, der gør, at man intuitivt vægrer sig ved at koble de to kategorier sammen, medens såvel de biologiske som de »erhvervsmæssige« overgange uproblematisk lader sig klassificere i samme kategori? Dette sidste indebærer så videre et spørgsmål om karakteren af de kriterier, som kan tages i anvendelse for at klassificere på et givet niveau.

Victor W. Turner

Inden vi bevæger os nærmere ind på mulige svar på disse spørgsmål, må vi imidlertid springe adskillige år frem i tiden for at nå til den næste milepæl.⁶ Det drejer sig om Victor Turners forfatterskab, som i denne sammenhæng lader sig repræsentere gennem først og fremmest artiklen »Betwixt and Between« fra 1964 (genoptrykt i *The Forest of Symbols* 1967) og bogen *The Ritual Process* fra 1969. Det er i disse to værker, Turner stærkest har udfoldet sin opfattelse af det »liminale«, som han i forlængelse af van Gennep lader være betegnelse for den fase i ritualet, der står centralt, og som er den, van Gennep altså også hentyder til med betegnelsen *rites de marge*. Liminalitet er, som vi skal se, imidlertid også så meget andet, men foreløbig skal vi blot slå fast, at det bl.a. er en fase i det horisontale forløb, som det rituelle subjekt gennemløber i ritualets oprulning. Liminaliteten er imidlertid en tilstandsform, der alene lader sig definere strukturelt, dvs. i modsætning til det »ikke-liminale«,⁷ som er alt det, der karakteriserer det hverdagslige, det normale, det som i bred forstand udgør en kulturs normsæt. Heraf udspringer også undertitlen til *The Ritual Process*, nemlig *Structure and antistructure*; medens den ikke-liminale tilstand er karakteriseret ved struktur, dvs. en orden uden hvilken et samfund ikke ville kunne eksistere, så er liminaliteten en antistruktur, og dermed fundamentalt set karakteriseret ved en ikke-orden. Da en sådan ikke-orden imidlertid kun kan tænkes som en »anden orden« end den, der karakteriserer den strukturerede hverdag, vil det liminale altid blive udtrykt som den ene pol i en række binære oppositionspar, nemlig oppositionspar, som hovedsageligt udspiller sig på

en akse, der betoner graden af differentiering, hvor liminalpolen tenderer mod en minimal grad af differentiering, medens ikke-liminalpolen netop tenderer mod det stærkt differentierede.

For Turner er liminaliteten en slags ingenmandsland, som man må passere, når man bevæger sig fra en status til en anden, og den står som antydet i konsekvent modsætning til såvel den gamle status som til den nye. Vi kan således tale om tre forskellige tilstandsformer, nemlig en initialtilstand, en liminaltilstand og en finaltilstand. I relation til van Genneps ritekategorier kan vi hermed se, at det, separationsriterne adskiller fra, er initialtilstanden, medens agregationsriterne reintegrerer i finaltilstanden. En analyse af et rituelt forløb, der skal have mulighed for at karakterisere den symbolik, der omgærdet den rituelle handling, må således operere med fem faser, nemlig initialtilstanden, overgangen til liminaltilstanden, liminaltilstanden, overgangen til finaltilstanden og finaltilstanden.

I forbindelse med overgangsritualerne lægger Turner mærke til, at liminale karakteristika kan optræde også i de ikke-liminale faser (Turner 1969, 128), og tilskriver det med rette, at de er tilegnet gennem ritualet, altså gennem liminaltilstanden. Et af de vigtigste oppositionspar, der forholder sig til ikke-liminal/liminal relationen, er sækularitet og hellighed (jf. ovenfor om Hubert og Mauss). Medens liminaliteten derfor er karakteriseret ved en særlig grad af hellighed, er de ikke-liminale faser i modsætning hertil kun hellige, for så vidt det hellige er tilegnet i forbindelse med ritualerne. I mange tilfælde er denne hellighed båret af en viden af numinøs karakter, som det er tilfældet i forbindelse med alle initiationsritualer (Schjødt 1986, 102; Eliade 1975, 39; Turner 1967, 102), hvor initianderne ofte sættes i en psykisk tilstand, gennem psykisk og fysisk tortur, der så at sige gør dem til en *tabula rasa*, hvorpå den viden, som er af afgørende betydning for deres fremtidige virke i finaltilstanden, kan indskrives.

Med hensyn til den egentlige klassifikatoriske side af sagen tilføjer Turner ikke noget væsentligt nyt. Det liminale, og dermed hele den tredleddede sekvens, som van Gennep så som konstituerende for netop *les rites de passage*, har han imidlertid udvidet til at gælde for alle ritualer, hvad der formentlig ikke kan herske nogen tvivl om er rigtigt, da et ritu-

Ritualstruktur og ritualklassifikation

al, som antydnet, basalt set må opfattes som en måde, hvorpå det religiøse subjekt direkte eller indirekte nærmer sig det hellige for senere naturligvis at vende tilbage til profansfæren. Vi kan således besvare det første af de to spørgsmål, som vi stillede ovenfor i forbindelse med van Genneps opfattelse, negativt: den treleddede sekvens er *ikke* specifik for overgangsritualerne. Turners eget forslag til en klassifikation er som sagt ikke af væsentlig betydning og forholder sig tilsyneladende alene til dels hans egen opfattelse af forskellige former for liminalitet og dels til Chapple og Coons ovennævnte kritik af van Gennep. Han opererer med to kategorier, *Life Crises Rites* og *Calendrical Rites* (Turner 1969, 168). De første er ritualer, hvor individer går fra en status til en anden, og deres liminalitet er ofte karakteriseret ved, at subjekterne bliver betragtet som helt ens. De andre er ritualer, der udføres på bestemte tidspunkter af året, eller andre kollektive ritualer, som f.eks. de der udføres i forbindelse med kollektive kriser såsom krig eller hungersnød, og de involverer i princippet hele det berørte samfund. I denne sidste kategori er liminaliteten karakteriseret ved en statusinversion: de høje bliver lave, og de lave bliver høje.

Bortset fra at terminologien er uheldig, i og med at *Life Crises Rites* ikke nødvendigvis involverer nogen krise, i hvert fald ikke nogen, der overhovedet kan sammenlignes med de kriser, der kan optræde i forbindelse med krig eller hungersnød, så er klassifikationen heller ikke specielt anvendelig. Den problematiserer ganske vist van Genneps på samme måde som tilfældet var med Chapple og Coon, men tilføjer altså ikke noget nyt. Ledetråden synes at være individuelle over for kollektive ritualer, men selv i så fald er det overordentligt vanskeligt at se, hvilke elementer i ritualerne der skulle være henholdsvis individuelle og kollektive. Det kan næppe være deltagerne som sådan, idet overgangsritualer ofte involverer riter, hvor der i høj grad er tale om kollektiv adfærd, og ligeledes vil et kalenderritual kunne udføres af en enkelt person (en shaman eller lignende). Vil man bibeholde en sådan distinktion, som i sig selv forekommer rimelig nok, i hvert fald som et blandt flere kriterier, er det derfor uomgængeligt at præcisere, hvori henholdsvis det individuelle og det kollektive består. Og til det formål må vi nødvendigvis se lidt nærmere på ritualets »syntaks«.

Lauri Honko og Terence S. Turner

Inden vi kommer så vidt, er der dog endnu et par forsøg på henholdsvis ritualeklassifikation og ritualstrukturanalyse, vi skal se på. Det på mange måder mest succesfulde forsøg på en adækvat (eller næsten adækvat) klassificering af ritualer er foretaget af den finske forsker Lauri Honko, der skelner mellem tre kategorier, nemlig 1) *rites of passage*, 2) *calendrical rites* og 3) *crisis rites*. Honko opstiller en række kriterier såsom individuel/kollektiv, forudsigelig/uforudsigelig, genkommende/enkeltstående, idet han med rette hævder, at kun en applikation af disse kriterier på det konkrete ritual og den kombination, der deraf fremkommer, kan være klassificerende for netop dette ritual. Honko diskuterer desuden brugen af modeller i forbindelse med ritualstudier, og her er det vigtigt at notere sig, at en model i denne sammenhæng kan dække flere kategorier og kan tjene til at afdække problemer angående symbolik og struktur (Honko 1979, 372). Og faktisk præsenterer Honko en sådan model af kalenderritualer, i hvilken processen er en dialektisk bevægelse, hvor liminale og ikke-liminale faser afløser hinanden (Honko 1979, 387). Hvad det angår, er han enig med Turner, der på samme måde så disse faser afløse hinanden successivt.

Honkos klassifikationsforsøg, der naturligvis i sit udgangspunkt er funktionelt, forekommer særdeles anvendeligt, men selv om det er rimeligt at antage, at en model har den status, som han tilskriver den i forhold til begrebet kategori, så skal vi nedenfor foreslå, at den distinktion, der ligger mellem de tre kategorier, også kan rummes på modelniveauet. Derved vil det være muligt, om ikke at erstatte de kriterier, som Honko foreslog, der forekommer rimelige nok, om end en anelse vilkårlige, så dog at foreslå nogle kriterier af ren strukturel karakter.

Den sidste forsker, vi skal nævne med henblik på en øget forståelse af ritualets struktur, er Terence S. Turner, der i 1977 publicerede en artikel med titlen »Transformation, Hierarchy, and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model on the Structure of Rites de Passage«. Turner gør med rette opmærksom på, at van Genneps model alene udsiger noget om ritualets horisontale struktur, men helt undlader at forholde sig til den vertikale del af strukturen. Skal vi imidlertid opstille en

Ritualstruktur og ritualklassifikation

model, der dækker alle karakteristika ved overgangsritualerne, er det nødvendigt, at begge dimensioner er til stede. Vor model må derfor indeholde to krydsende akser, en horisontal og en vertikal, hvor den horisontale markerer forløbet og dermed differentierer subjektets position i henholdsvis den præ- og postliminale fase, medens den vertikale markerer kontrasten mellem disse på den ene side og den liminale på den anden, idet denne befinder sig på et andet niveau end de to første (T. S. Turner 1977, 60 f. og 68). Det semantiske indhold af liminalfasen må derfor videre defineres som en kulturelt afhængig variabel, idet det vil være udformet som oppositionelle størrelser i relation til de ikke linale faser (T. S. Turner 1977, 67).

Som en foreløbig opsummering kan vi altså konstatere, at udover de tre ritekategorier, som van Gennep opererede med, er det nødvendigt at inddrage de to faser, ritualet som sådan adskiller fra hinanden. I forhold til klassifikationen, som vi skal vende tilbage til, er det ikke afgørende, om vi har at gøre med et overgangsritual i snæver forstand, idet begge de helt forskellige kategorier, som van Gennep opererede med, og som i realiteten omfatter alle ritualer overhovedet,⁸ nødvendigvis må ses i forhold til de tilstande, de skiller imellem. Sekventielt må vi således operere med fem faser, hvoraf kun de tre midterste angår ritualet direkte. Det er 1) initialfasen, 2) separationsfasen, 3) liminalfasen, 4) reintegrationsfasen og 5) finalfasen. Initialfase og finalfase er forskellige, derved at ritualet har negeret den initiale mangel,⁹ hvis det i øvrigt er udført korrekt, medens disse to faser i relation til liminalfasen adskiller sig ved klassifikatorisk at være »profane«, hvor liminalfasen er »hellig«. Det drejer sig altså her om de to akser, Terence Turner påpegede nødvendigheden af at operere med, og som derfor må danne basis for den model eller rettere de modeller, der kan udgøre de teoretiske analyseredskaber, hvormed vi kan nærme os en systematisk beskrivelse af og distinktion mellem de forskellige ritualkategorier.

Der er imidlertid andre elementer, som må inddrages, bl.a. i forlængelse af det andet spørgsmål, vi stillede i forbindelse med van Gennep: Hvad er det, der gør, at så at sige alle forskere siden van Gennep har været enige om, at årstidsritualer og overgangsritualer i van Genneps betydning af termen må adskilles som to væsensforskellige kategorier,

medens ritualer, der omfatter biologiske og de, der omfatter »erhvervs-mæssige« overgange uproblematisk lader sig indordne i samme overordnede kategori? Man kan hævde, som det ofte er blevet gjort, at medens den første kategori, årstidsritualerne, er kollektive, så er overgangsritualerne individuelle. Bortset fra at dette, som vi så ovenfor, er problematisk, så synes det heller ikke i sig selv at være udslagsgivende for, om vi står over for den samme struktur, og uden at forkaste kriteriet som irrelevant, så forekommer det ikke, at det alene kan danne basis for nogen brugbar og systematisk klassifikation.

Ritualstruktur

Hvad vi imidlertid kan slå fast, er, dels at ethvert ritual er en handling eller ofte en serie af handlinger, der i det handlende subjekts bevidsthed er formålsbestemt, og dels at der i ritualets minimale syntaks altså må forekomme et subjekt, det være sig et individ eller et kollektiv, der ønsker at kommunikere med »den anden verden« (se Schjødt 1990, 140 ff.). Denne kommunikation kan strække sig fra spektakulære påkaldelser til næsten umærkelige handlinger (f.eks. berøring af en amulet). Ofte vil man se, at der i kommunikationsprocessen indskydes et medierende objekt (f.eks. et offerdyr eller en »helliget« genstand), medens der i andre tilfælde er tale om en direkte kommunikation, hvor subjekt og objekt så at sige er identiske (initiander, mystikere o.a.). Et ritual er således først og fremmest en kommunikativ handlen. Det, der kvalificerer det som religiøs handlen, er imidlertid modtagerinstansen, som netop må være af »den anden verden«, og som på sin side kommunikerer tilbage til subjektet. Dette gøres ved enten at reagere spontant eller som følge af menneskelig rituel adfærd (som svar på bønner eller gaver); afgørende er det, at en række tilskikkelser opfattes som sendt fra den anden verden. Der er således tale om en reciprocitet i forholdet mellem de to verdener – en reciprocitet, hvis ene del, nemlig kommunikationen fra den anden til denne verden, ofte – men ikke altid – falder uden for det rituelle forløb. Er der således tale om et ritual med henblik på at skaffe gode afgrøder eller jagtlykke, kommer svaret først efter ritualets udførelse, hvorimod f.eks. et divinatorisk ritual ofte i sig selv indeholder en tilkendegivelse fra den anden verden. Som i enhver kommunikationsproces må de

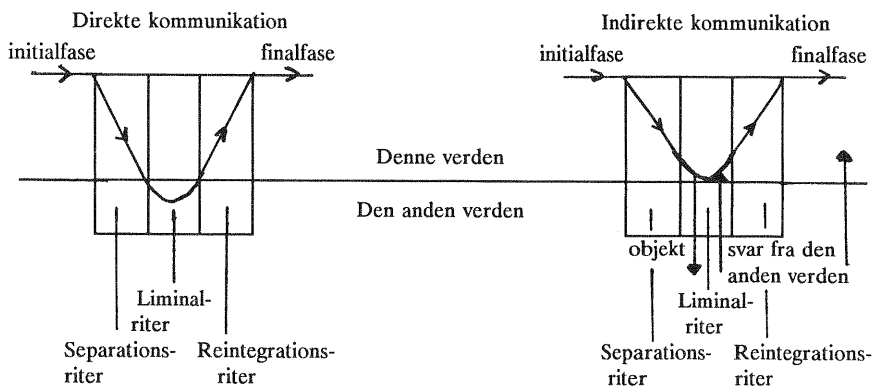
Ritualstruktur og ritualklassifikation

involverede parter først være istand til at opnå kontakt, og i forholdet til den anden verden må denne kontakt etableres ved, at subjektet når så tæt på den anden verden som muligt, ved enten at bevæge sig ind i denne eller evt. via et medierende objekt sende sit budskab til den. I begge tilfælde bevæger subjektet sig ind i en liminal fase og et liminalt rum, der er karakteriseret ved en varierende grad af »modsathed« i forhold til »denne verden«.

Vi kan således beskrive ritualets på engang ideelle (vi befinder os på modelniveau) og minimale (i de fleste tilfælde er ritualerne langt mere komplekse) struktur som følger:

Den rituelle struktur i forbindelse med religiøse ritualer består i, at et subjekt i et symbolsk univers forlader »denne verden« og bevæger sig hen imod eller ind i den anden verden, direkte eller indirekte eller via et medierende objekt, der er »helliget« (bibragt liminale kvaliteter). Derefter følger selve kommunikationen fra subjektet (afsenderen) til den anden verden (modtageren). I visse tilfælde falder svaret fra den anden verden også i denne fase af ritualet, medens dette i andre tilfælde først finder sted i finalfasen. Som afslutning bevæger subjektet sig tilbage til denne verden via et nyt sæt symbolske handlinger.

Vi kan figurativt fremstille de to forløb (henholdsvis den direkte og den indirekte kommunikation) på følgende måde:



Så vidt er alle ritualer i den overordnede forløbsstruktur stort set ens, om end naturligvis med enorme forskelle i det konkrete og ofte meget komplekse forløb (se f.eks. Staal 1979, 17 ff. og Lawson and McCauley 1990, 114 ff.)¹⁰ – forskelle, der dog næppe heller egner sig som instrumenter i en generel klassifikation.

Ritualklassifikation

Det indebærer, at vi for at kunne klassificere forskellige ritualer må inddrage andre elementer end de rent syntaktiske. Til det formål forekommer relationen mellem kvaliteten af henholdsvis initial- og finalfasen at være hensigtsmæssig. Det, der jo netop er karakteristisk for de tre kategorier, som Honko foreslog, er, at de ikke alle tre har samme kvalitative udgangspunkt eller initialniveau. Hvis vi således opererer med tre basale niveauer, nemlig et +-niveau, et 0-niveau og et ÷-niveau, er det oplagt, at såvel årstidsritualerne som overgangsritualerne starter på et 0-niveau, deres initialfase er »neutral«, medens kriseritualernes initialfase er karakteriseret ved et ÷-niveau – under det niveau, der må opfattes som samfundets normale. Et tilsvarende billede tegner sig i forbindelse med finalniveauerne: Hvor kriseritualerne sigter imod at løfte samfundet fra et ÷-niveau til et 0-niveau, er overgangsritualerne opgave at føre subjektet fra et 0-niveau til et +-niveau, og årstidsritualerne at opretholde initialfasens 0-niveau. Klassifikatorisk kan vi altså hævde, at en relation mellem initial- og finalfase, der kan udskrives som følger: ÷ til 0, gælder kriseritualer, 0 til 0, gælder årstidsritualer og 0 til +, gælder overgangsritualer.¹¹

Set i dette lys er det oplagt, hvorfor årstidsritualer på den ene side ikke bør klassificeres sammen med overgangsritualer: Den overgang, der er tale om i de første, er af momentan art (til finaltilstanden og tilbage igen i uforandret form), medens den i overgangsritualerne har bevirket en permanent højere tilstandsform. Samtidig er det klart, hvorfor forskellige typer af overgangsritualer umiddelbart lader sig klassificere samlet, nemlig fordi de – uanset hvor forskellig karakter de har – så alle kan indgå i 0 til +-typen.

Ritualstruktur og ritualklassifikation

Afslutning

Det bør naturligvis betones, at denne simple formel ikke kan gøre krav på at være udtømmende i forbindelse med en beskrivelse af ritualer, hverken generelt eller i forhold til den enkelte kategori. Den har således alene klassifikatorisk værdi, i og med at den slår ned på præcis det felt, hvor de tre ritulkategorier som modeller er forskellige. En udtømmende beskrivelse af ritualet må naturligvis inddrage en hel række andre elementer. Uden at gå i detaljer i denne henseende kunne nævnes objektets karakter og identitet. Det er således karakteristisk, at i overgangsritualerne er der identitet mellem subjekt og objekt, i og med at det som subjektet giver, er sig selv. Der indskydes ikke en medierende faktor i form af et offerobjekt i det overordnede syntagmatiske forløb. På samme måde kunne vi inddrage spørgsmålet om, hvem der profiterer af ritualet: Er det den, der udgør det rituelle objekt, f.eks. en shaman, der har været på en rejse til den anden verden for at finde årsagen til en samfundsmæssig krisesituation, eller er det subjektet, der som nævnt ofte vil være samfundet i dets helhed?

Vi skal som sagt ikke komme nærmere ind på disse forhold, der alle er vigtige, når vi skal bevæge os ind i ritualets »mekanik«, men som ligger ud over rammerne og målsætningen for denne artikel.¹² Derimod skal vi opsummere resultatet af denne diskussion af struktur og klassifikationskriterier.

Den horisontale struktur er i sin basis ens i alle ritualer, men udviser et væld af forskelle i detaljen, der i høj grad kan være med til at beskrive det enkelte ritual; forsøg herpå er bl.a. blevet gjort af Staal og af Lawson og McCauley. Men netop grundet den basale enshed med en tilnærmelse til det liminale og en tilbagevenden, som Turner og andre har påvist, kan denne »syntaks« ikke være udslagsgivende for klassifikationen. Til det formål må inddrages andre strukturelle kriterier, hvor det, der forekommer bedst egnet, er karakteren af relationen mellem initial- og finalfase, der i overensstemmelse med Honkos forsøg på en klassifikation ud fra funktionelle kriterier kan forsyne os med tre forskellige modeller, der naturligvis alle er variationer over den basale figur, som van Gennep udstak, men ikke så rækkevidden af.

Noter

1. Forskere som f.eks. Robertson Smith og Frazer, der selvfølgelig er typiske for deres egen tid på godt og ondt, har givetvis sagt væsentlige ting om henholdsvis offeret og det sakrale kongedømme, som bør overvejes – også i dag. Det ville i øvrigt nok være hensigtsmæssigt, om den moderne religionshistoriske forskning ville gøre sig lidt mere ulejlighed med at genlæse nogle af evolutionismens klassikere, idet der har været en overdreven tendens til at forkaste værker, blot fordi de er skrevet ind i en evolutionistisk tradition. Jeg vil naturligvis ikke forsvare detaljerne i de resultater, som det evolutionistiske projekt førte med sig, men synsvinklen er dog perspektivrig, også selv om spørgsmålene formentlig aldrig vil kunne besvares på noget konkret niveau.
2. Mauss, der utvivlsomt er den mest betydningsfulde af de to, har spillet og spiller en stor rolle i moderne antropologi. Hans værk er bedst introduceret af Lévi-Strauss i introduktionen til Mauss' *Sociologie et anthropologie* fra 1950. Se i øvrigt også Stjernfeldt 1989, der i kort form giver en række vigtige pointer i dele af Mauss' værk, samt van Baal og van Beek 1985, 107 ff., hvor den franske sociologiske skole behandles generelt.
3. Frits Staal (1979, 8) har i sin herostratisk berømte artikel om ritualernes meningsløshed ganske kort argumenteret imod værdien af hellig/profan-dikotomien i forbindelse med ritualer. Midt iblandt en række udfald mod enhver, der mener at ritualer skulle have »meaning, goal or aim«, forekommer følgende passage:

Another widespread theory is that ritual effects a transition from the realm of the profane to that of the sacred. (Instead of »transition« we also meet with »communication«: a weaker version of the theory.) This is very intriguing and unclear. Terms such as »transition« or »communication« do not pose too much of a problem; but »sacred« and »profane« certainly do. Either the theory expresses a tautology: the distinction between profane and sacred is the distinction between the status of a person or object before and after the relevant ritual is embarked upon; accordingly, if sacred and profane have been defined in terms of ritual, ritual cannot be defined in terms of sacred and profane. This is circular and uninformative.

On another interpretation, this theory would assume that the distinction between sacred and profane is already established and known from elsewhere. For example, in the realm of divinity, »sacred« might have been shown to be the domain of the gods, and the »profane« that of men. But a satisfactory distinction of this kind is not easily found, especially outside the realm of ritual. Moreover, the terms do not introduce anything new. The theory would merely claim that ritual effects a transition from the realm of men to that of the gods (or a communication between the two). As a matter of fact, the Vedic ritual offers an immediate contradiction. During the Soma rituals, a transition is effected from

Ritualstruktur og ritualklassifikation

the »Old Hall«, ... to he »Great Altar« The former is said to be the abode of men and the latter that of the gods. Thus a transition from the domain of men to that of the gods is effected *within* the ritual. The distinction therefore cannot serve as a concept in terms of which the ritual itself may be defined.

Eksemplet, Staal anfører til sidst, viser med al ønskelig tydelighed, at han overhovedet ikke har forstået, hvorledes hellig/profan-dikotomien forholder sig til ritualet. Selvfølgelig er det korrekt, at man ikke kan definere de to størrelser alene med henvisning til hinanden. Men det er åbentlyst fejlagtigt i forhold til den dominerende forskning at opfatte dikotomien profan/hellig som korrelerende med initial/finalfasen i ritualerne (jf. nedenfor om Victor Turner). Profan/hellig-dikotomien korrelerer derimod med ikke-liminal/liminal-dichotomien, og det er noget ganske andet; således bliver Staals eksempel en bekræftelse på denne dikotomi, idet den nævnte overgang indtager positionen som en separationsrite, og derfor ganske rigtigt må opfattes som en overgang *inden for* ritualet. Staal er tilsyneladende slet ikke indstillet på at acceptere, at dikotomien er en ideologisk størrelse, og at ritualer i et samfund, hvor denne er til stede, netop er karakteriseret ved, at en kommunikation mellem de to »verdener« søges etableret. Desuden er det alt for simpelt at karakterisere forholdet mellem helligt og profant som ækvivalerende med forholdet mellem guder og mennesker. Skønt en sådan dikotomi bestemt ikke er irrelevant i forbindelse med mange konkrete diskussioner, må modellen være mere generel og derfor nøjes med at tale om to »verdener«. Når denne kritik er rejst, skal det imidlertid betones, at Staals udredning af ritualets syntaks (1979, 15 ff.) er både interessant og brugbar, og at den kompleksitet, den udviser, dermed er i høj grad anvendelig, i hvert fald som et supplement til van Gennep. Endvidere er den distinktion, han opstiller mellem ritual og rite (1979, 17), værdifuld og i overensstemmelse med den måde, de to termer anvendes på i denne fremstilling: riter er mindre enheder, som indgår i en helhed - ritualet. For en kritisk redegørelse for Staals hovedsynspunkter angående ritualernes meningsløshed skal blot henvises til Sinding Jensen 1992.

4. Senere i Propp 1983 (oprindeligt udkommet i 1946) er der imidlertid i det mindste henvist til van Gennep (s. 67), uden at Propp dog tilsyneladende er opmærksom på det grundlæggende teoretiske slægtskab, der eksisterer mellem *Morphology of the Folktale* og *Les Rites de passage*. Derimod forekommer Propp 1983 at være forældet allerede på det oprindelige udgivelsestidspunkt, og den friskhed og det skarpsyn, der gjorde morfologien til en milepæl, er her blevet til et anakronistisk stykke evolutionisme.
5. I forskellige religionsfænomenologiske fremstillinger kan man således se forsøg på at underopdele ofre eller overgangsriter eller andre ritualer, men nogen refleksioner over, hvordan de forskellige over- og underordnede kategorier indgår i et klassifikationshierarki, er der sjældent tale om (f.eks. Widengren 1969 og Ringgren 1970).

6. At der i mellemtiden er fremkommet særdeles interessante afhandlinger, er naturligvis indlysende, og når van Gennep og Turner her fremstår som de to afgørende skikkelser, er det naturligvis ud fra en betragtning af ritualernes struktur, hvor disse to forskere mere end nogen andre har ydet helt markante bidrag.
7. Når Turner opererer med begrebet »communitas« som en betegnelse for det fællesskab, der i vid udstrækning karakteriserer liminalfasen, kan det selvfølgelig hævdes at være et substantielt definitorisk karakteristikum. Men selv communitasstanden er alene noget i kraft af fravær, nemlig fravær af alt det, der karakteriserer det ikke-liminales, såsom statusforskelle, normale samværsformer etc.
8. At van Gennep ikke så det på den måde, er indlysende, men ikke desto mindre er det klart, at en konsekvens af at indplacere årstidsritualerne under etiketten *rites de passage*, som indebærer, at vi ikke alene har at gøre med ritualer, hvor et subjekt opnår en ny status inden for samfundet, er, at et hvilket som helst ritual, hvor samfundet i sin helhed er subjekt, må kunne rubriceres som *rites de passage*.
9. Det er nødvendigt her at forstå »mangel« meget bredt. Manglen kan således være af potentiel karakter, idet ritualer ofte sigter mod forebyggelse. I så fald er der tale om eliminering af en risiko, som dermed i denne sammenhæng kan ansues som »mangel«. Dette hænger sammen med det overordnede synspunkt, at ritualer som handling altid er karakteriseret som instrumentelt: Der er altid en bevidsthed om formålsbestemthed forbundet med udførelsen af et ritual. Dette kan være en formålsbestemthed, der gælder subjektet, hvis det f.eks. drejer sig om ofringer til guderne, eller objektet, når det f.eks. er initiationsritualer, der udføres. I det sidste tilfælde vil det være initianderne selv, der profiterer af udførelsen.
10. Denne struktur kunne naturligvis raffineres i langt højere grad, som det bl.a. er gjort af Lawson og McCauley (1990, 92 ff.). På den anden side er det klart, at deres model sigter mod en langt mere detaljeret analyse af konkrete ritualer, hvad der i forhold til overordnet strukturel beskrivelse forekommer unødigt kompliceret. Dette skyldes for mig at se det urealistisk høje ambitionsniveau, som består i en totalbeskrivelse af alle facetter af et ritual, hvad der paradoksalt nok synes at decimere værdien af den foreslåede model, dels fordi så mange detaljer kan diskuteres og dels fordi overskueligheden forsvinder. En anvendelig videnskabelig model bør efter min mening indebære en langt højere grad af reduktion og altså være så simpel som mulig, med så generel en beskrivelsessevne som muligt. Desuden har Lawson og McCauley slet ikke set rækkevidden af van Genneps på én gang simple og geniale model, om end man dog har øje for dens kvaliteter (1990, 50).
11. En bedre term for de ritualer, man i forlængelse af van Gennep kalder overgangsritualer, ville givetvis være initiationsritualer, idet ethvert ritual indebærer en overgang og termen dermed ikke har nogen klassifikatorisk værdi. For en uddybning af dette kan henvises til Schjødt 1986,103.
12. For en mere detaljeret diskussion af disse og andre problemer skal henvises til Schjødt 1986.

Ritualstruktur og ritualklassifikation

Bibliografi

- Baal, J. van and W. E. A. van Beek, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1985.
- Chapple, E. D. and C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York 1942.
- Eliade, M., *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1975.
- Gennep, A. van, *Les Rites de Passage*, Paris 1909.
- Honko, L., »Theories Concerning the Ritual Process: an Orientation«, L. Honko (ed.): *Science of Religion: Studies in Methodology*, The Hague, Paris, New York 1979.
- Hubert, H. et M. Mauss, »Essai sur la Nature et la Fonction sociale du Sacrifice«, *L'Année Sociologique* II, 1899.
- Lawson, E. T. and R. N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, New York 1990.
- Lévi-Strauss, C., »Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss«, *Sociologie et Anthropologie par Marcel Mauss*, Paris 1950.
- Propp, V., *Morphology of the Folktale*, Bloomington 1958 (oprindelig 1928).
- Propp, V., *Les Racines Historiques du Conte Merveilleux*, Paris 1983 (oprindelig 1946).
- Ringgren, H., *Religionens Form och Funktion*, Lund 1970.
- Schjødt, J. P., »Initiation and the Classification of Rituals«, *Temenos* 22, 1986.
- Schjødt, J. P., »Mystikken og den anden verden. Et essay om problemerne ved en indplacering af mystik som en religionsfænomenologisk kategori«, P. Bilde og A. W. Geertz (red.): *Mystik – den indre vej? En religionshistorisk udfordring*, Århus 1990.
- Sinding Jensen, J., »Ritual, sprog og verden. Refleksioner over et brud i ritualforskningen«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20, 1992.
- Staal, F., »The Meaninglessness of Ritual«, *Numen* XXVI,1, 1979.
- Stjernerfelt, F., »*Ægishjálmur* – den islandske 1600-tals magi mellem tegn og blik«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 15, 1989.
- Turner, T. S., »Transformation, Hierarchy, and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage«, Moore, S. F. and B. G. Meyerhoff (eds.): *Secular Ritual*, Assen, Amsterdam 1977.
- Turner, V. W., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaka, London 1967.
- Turner, V. W., *The ritual Process. Structure and Antistructure*, Ithaka 1969.
- Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.

Summary

»Ritual Structure and the Classification of Rituals«. – The purpose of this article has been to evaluate some major contributions in the study of ritual in order to reach some strategy, according to which it will be possible to describe and classify the different categories of

Jens Peter Schjødt

rituals. It is suggested that the description of the structure of ritual must include both the horizontal structure as investigated by van Gennep and the vertical including the opposition between liminal and non-liminal ritual space, as this has been outlined by Victor Turner. As to the classification it is proposed that the only structural criteria to match the functional division of rites of passage, calendrical rites, and crisis rites is the relation between the quality of the level of the initial and the final phases.

Jens Peter Schjødt

Lektor, mag. art.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet