

RITUAL, SPROG OG VERDEN

Refleksioner over et brud i ritualforskningen

Af Jeppe Sinding Jensen

1. Indledning

Denne artikel handler om to nye generelle og dermed komparative teorier om ritualers 'grammatik' og syntaks.¹ Hermed er også brudt med ritualforskningen givet: det handler ikke længere om ritualers funktion, psykologisk, sociologisk osv.

Selv en ganske overfladig komparativ beskæftigelse med religiøse ritualer efterlader et indtryk af både funktionel og strukturel ensartethed og regelbundethed. For en universalist, som mener, at alle religioner i grunden handler om det samme, er det ganske indlysende og kræver ingen nærmere undersøgelse. For andre er det derimod en iagttagelse, der forlanger en nærmere forklaring. Det er en sådan forklaring – en redegørelse for spørgsmålet om, hvorfor ritualer ligner hinanden på tværs af kulturer og epoker – der optager de to teories ophavsmænd.

Frits Staals teori, i *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences* fra 1989, er nok den mest originale af de to teorier, men befinder sig – som det vil fremgå – af og til på grænsen til det absurde. Til gengæld er den nok den mest tilgængelige, hvis man ser bort fra diverse ekskursor ud i den formelle filosofiske logik, der får visse afsnit til at ligne en matematikbog for viderekomne.

E. Thomas Lawson og Robert N. McCauleys værk *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture* fra 1990 har ligesom Staals vakt opsigt. Værket har fået tildelt diverse videnskabelige priser i USA og er i udpræget grad noget 'man taler om'.

Intet af de to værker er egnet som introduktion til studiet af ritualer generelt, da de begge følger ét bestemt spor: muligheden af at anvende inspiration fra den teoretiske lingvistik i studiet af ritualer, især med henblik på applikation af det teoretiske apparat fra den generative

Ritual, sprog og verden

grammatik og den dertil knyttede kompetens-diskussion. Det fører til meget forskellige resultater.

Til gengæld krydses sporene. Lawson og McCauley refererer direkte til Staals argumentation, som i øvrigt kendes fra en række tidligere artikler, der nu er indarbejdet i de godt 500 sider, som udgør *Rules Without Meaning*. Hovedargumentet i denne bog er det samme som i Staals berømte – og berygtede – artikel »The Meaninglessness of Ritual« fra 1979: at ritualer som bekendt kan betyde hvad som helst, hvorefter vi kan slutte, at de ingenting betyder overhovedet. Til gengæld har disse ufortolkede ritualer en række former og strukturer, der er strengt regelbestemte. Det er selvfølgelig noget sludder, som ingen religionshistoriker kan bruge, udsagnets sandhedsværdi ufortalt. Ikke mindst fordi Staal gentagne gange hævder, at ritualer ikke har noget med religion at skaffe (!).

Derfor er der umiddelbart større religionsvidenskabelig interesse knyttet til Lawson og McCauleys idé om at fremlægge tilsyneladende universelle regler for en rituel syntaks, som tager højde for ritualernes betydningsmæssige indlejring i religiøse begrebsuniverser, og dermed hævder, at religiøse ritualer nok er handlinger, men en ganske særlig klasse deraf, og at deres særlige logik er bundet til og af religiøse forestillinger om 'overnaturlige agenter'.

2. Rules Without Meaning

Det er logisk her først at se på Staals teorier i *Rules Without Meaning* og på dele af den diskussion og kritik, der har fulgt hans projekt, og forsøge at forbinde dette med en vurdering af teoriernes relevans for religionshistorien. Samlet giver det en fyldigere baggrund for en forståelse af hovedlinierne i *Rethinking Religion*. Sideløbende hermed vil jeg give en generel kritik samt mere specifikke forsøg på at afklare de religionshistoriske interesser, problemer og konsekvenser, der er involveret i begge projekter. Her må jeg straks vedkende mig en interesse for ritualteorier på semiotisk og lingvistisk grundlag. Sådanne teorier stiller spørgsmålet om ritualers semantiske og syntaktiske karakteristika. Man spørger om, hvordan deres betydning og orden er struktureret i forhold til de religiøse betydningsuniverser, snarere end om deres pragmatik og

historik, hvilket ellers har præget den socialantropologiske og den religionshistoriske forskning.² Når begge værker af forfatterne fremhæves som nybrud, er det korrekt. Der har været tilløb til denne type teoridannelser, men de mere systematiske og afrundede teoretiske argumentationer foreligger først nu i de to værker, der indtil videre tilsyneladende er alene om at udforske rituelle systemers logik, syntaks og 'grammatik'.

Regler uden mening – eller mening uden regler?

Rules Without Meaning fremtræder for skeptikeren som et akademisk spejlkabinet, der gengiver alt i forvrænget form. Bogen indeholder teorier om alt og intet – i former og udlægninger, der synes regelret idiosynkratiske i deres afstandtagen fra meget af det, hvorom der er konsensus i de discipliner, der beskæftiger sig med ritualer. Det er meget vanskeligt at undgå at indtage en polemisk attitude i en diskussion af Staals værk, fordi han selv er så oplagt uforskammet. På den anden side er hans indifferens over for gængse paradigmer i visse sammenhænge forfriskende på en provokerende måde, og uanset teoriens empiriske hold- og brugbarhed lader den nye spørgsmål fremgå.

Staal indleder således:

Philosophers tell us that no sharp boundary can be drawn between innate knowledge and knowledge based upon experience. This is not surprising for knowledge that is innate in individuals may have been acquired by the species over a period of time. This description applies not only to animal instinct, but also to knowledge of the rules of ritual and mantras that are studied in this book. Often innate and unconscious, they lead a life of their own, independent of religion, society and language. (s. xiii)

Hermed er scenen blevet forsynet med rekvisitterne til den kalejdoskopske maskerade: Filosofi, epistemologi, biologi, instinkter, onto- og fylogeneese, evolution, regler, ritualer, mantra'er, sprog, psykologi, antropologi, sproghistorisk og generel lingvistisk forskning og lidt til.

Første del af *Rules Without Meaning* indeholder en kritik af den logiske empirisme som en empiricistisk karikatur af videnskaben, en total affærdigelse af Heidegger og Gadamer som filosofiske amatører, en fremstilling af den lingvistiske videnskabs opståen i Indien og en diskussion af forholdet mellem Chomsky og Wittgenstein. Vi kommer vidt

Ritual, sprog og verden

omkring, og kedeligt er det ikke, om end underholdningsværdien til tider mindskes noget af forfatterens idelige arrigskab.

Anden del introducerer Staals kolossale empiri vedrørende vediske ritualer, også som de udføres i dag. Ritualers struktur, grammatik, fortolkning (som altså er umulig...), socialantropologiens manglende interesse for Asien, J. L. Austins performativer og et afsnit om den klassiske musiks strukturer og kompositionselementer hører også med, for ritualer ligner nemlig mere absolut musik end programmusik, og herved bliver det muligt også at citere Stravinsky.

Så kommer tredje del om mantra'er. Vediske mantra'er, stobha-syntaks, forskellen mellem vediske og tantriske mantra'er følges af et afsnit om performativer, pragmatik og performans (i Chomskys variant), hvorefter sprogets og mantra'ernes alder diskuteres: mantra'er er ældst; det fastslås, at mantra'er er som fuglesang (og måske oprindeligt er efterligninger af en sådan...), og at de er meningsløse. Herefter følger en nedlægnings af tre ellers velmeriterede antropologer, Stanley Tambiah, Gananath Obeyesekere og Clifford Geertz, fordi de er så dumme at lede efter mening, hvor der ingen mening er: semantiske teorier forplumrer den videnskabeligt mere plausible biologiske forklaring af fænomenet ritual.

Sidste del handler om 'The Science of Ritual', der ifølge Staal har rødder i det klassiske Indien, hvor den var en videnskab efter nutidige, gængse definitioner, idet kravene til empirisk adækvathed, abstraktion, konsistens og metodologi er opfyldt. Oldtidens indere var ikke bare ensomhedssøgende navlebeskuere. Afsnittet om religion i Asien indeholder interessante overvejelser over forholdet mellem de asiatiske 'religioner'. Herefter følger en gendrivelse af ideen om de 'to kulturer', den naturvidenskabelige og den åndsvidenskabelige, idet Staal benægter, at den sidste skulle betjene sig af særlige metoder, som f.eks. 'Verstehen'. Det konkluderende afsnit giver en teori om sprogets oprindelse, en kritik af Michel Foucault og nogle 'Concluding Generalities'. Til allersidst får vi så en ekskursion om hermenutik og astrologi hos Plotin og Macrobius: begge dele er lige tåbelige former for søgen efter mening, men – som det hedder – 'the urge to attach meaning to what is essentially meaningless is a common feature of the human animal' (s. 457).

Det var, i al korthed, en gengivelse af bogens hovedindhold. Som en enkelt kommentar til Staals stil skal det bemærkes, at den er mindst lige så springende som indholdet – hvilket uundgåeligt vil komme til at afspejle sig i diskussionen her. At forfølge Staals værk i alle retninger ville være håbløst – så vi skal koncentrere os om det religionsvidenskabeligt relevante. Det er i øvrigt vanskeligt nok at afgrænse i sig selv.

Staals værk har været genstand for et 'symposium', under titlen 'Ritual as Such', i det engelske religionsvidenskabelige tidsskrift *Religion* i 1991. Det vil være forståeligt, at deltagerne i symposiet nøjes med at forholde sig til enkelte aspekter af *Rules Without Meaning* – som regel deltagerne egne kæpheste. Men det burde være muligt at sige noget mere samlet og systematisk om Staals teorier og metoder. Kritikken kan struktureres på adskillige måder, analogt efter værket, kronologisk efter Staals egen evolutionistisk-historistiske model eller måske (hvad jeg her kunne tænke mig at kalde 'logologisk') efter kriterier angående fundamentalitet i argumentationens indre hierarki, altså noget i retning af først at sætte ind over for de mest grundlæggende anskuelser i teorisættet. Dette sidste skal forsøges her.

Med og uden mening

Det er nævnt, at Staal kategorisk afviser hermeneutikken, herunder Gadamer og Heidegger, som uvidenskabelig. Semiotikken får, i det omfang den overhovedet nævnes, samme bekomst. Når Staal yderligere på *samme* tid indforskriver sig til en regelret ekstensionel semantikopfattelse og en kritik af den logiske empirisme, som fremførte en identisk opfattelse af forholdet mellem begreb, reference og sandhed, kan man med nogen ret spørge efter konsistensen i hans filosofi. Det kunne synes som om han bare er 'stået af' for en generation eller to siden, men det er faktisk ikke tilfældet, hvis bibliografi, citater og referencer er sandhedsvidner. Der er altså noget galt med hele Staals opfattelse af, hvad mening er, eller rettere sagt burde være: hvis mening ikke er *i tingen selv*, er der ingen mening. Tilskrivelse af mening, konstruktion, produktion og organisering af mening har ikke Staals interesse. Derfor er hans tese gennemført anti-semantisk og anti-semiotisk. Hele det humanistiske projekt med studiet af de menneskeskabte ('humanistiske') begrebsuni-

Ritual, sprog og verden

verser, livsverdener, religioner osv. er uinteressant for ham. På sidste side siges det direkte:

Although every zoologist knows that an elephant does not have meaning, students of the humanities and social sciences attach meaning to many expressions and manifestations of humanity as if they were linguistic expressions. An artificial gap between us and the rest of the universe is created by myths that have solidified into doctrines, e.g., that man is unique, created in the image of a deity, or beyond rational understanding. Underlying such ideas is the assumption that man must make sense. To an unbiased observer, much of that sense seems arbitrarily assigned, evanescent, or due to chance. The available evidence suggest that man can make as much sense as he likes, but does not make intrinsic sense. (s. 454)

Dette kan Staal beklage, men ikke desto mindre er det derfor nogle af os mener, at det giver mening at studere de betydninger, som mennesket tilskriver sig selv og dets omverden. Det er oplagt, at dåbsritualet bliver meningsløst, når man fjerner de kristne referencer. Tag Islam og Muhammed ud af valfarten til Mekka, og der vil kun være formelle regler tilbage. Det er i grunden, hvad Staal gør for at få en rigtig 'Science of Ritual':

All the evidence we have considered points in one direction: ritual and music have no meaning of content, and can be provided accordingly with any number of different meanings or interpretations. (s. 185)

Den manglende lokale, og leksikale, eksegese bruges som belæg. Om de deltagende i de vediske ritualer kan Staal oplyse, at »There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing the rites« (s. 153). Det må siges at være en ganske privilegeret form for information, som han her er i besiddelse af. At det samtidig henviser til en højst besynderlig psykologisk meningsteori, skal vi lade ligge. Videre hedder det:

The large majority of rites of the Agnicayana [det vediske ildritual] point in a different direction: they are performed for their own sake, and are not symbolic or reminiscent of anything else. (s. 154)

Derfor kan hverken kommunikations- eller informationsteorier bidrage til ritualstudiet (s. 162). Ritual og musik 'betyder' ingenting ud over den

strukturelle kompleksitet, de formelt måtte indeholde (s. 182), og ritualens lyde og handlinger er abstrakte som matematikkens symboler (s. 186). Selv de mantra'er, der er litterært meningsfulde, i modsætning til de tantriske 'bija'-mantra'er, behandles som om de var uden mening (s. 232). Det, som i virkeligheden tæller for mantra'ers brug i ritualer, er, hvor mange stavelser de har! (s. 234). Derfor hedder det:

Our startling earlier conclusion that rites have *no* meaning seems to turn into the opposite which is no less startling: there is no meaning or function rites can *not* possess. (s. 284)

Følgelig er hverken semantik eller symbolstudier til nogen gavn i analysen af ritualer (s. 320): »Must a baseball game necessarily also teach a lesson, have a meaning, a metaphysics, and an ethic?« (s. 333). Nej, man skal naturligvis kende reglerne, og derfor handler det formelle og syntaktiske studium af ritual om regelbundet adfærd. Men hvilke regler følger en kybernetisk behaviourist som Staal selv?

Moral og metode

Selv om meget taler for, at der ikke kan argumenteres for nogen enkelt korrekt læsning af noget som helst, så findes der naturligvis læsninger, der er så oplagt urimelige, at de befinder sig langt hinsides en almindelig 'mistanke'-hermeneutik. I en sådan situation kan man overveje, om en principiel, analytisk skelnen mellem metodologisk og moralsk normativitet har en chance i praksis, eller med andre ord: er det her bare dårlig metode, eller er det også moralsk uhæderligt? Staal referer selv (s. 9) til A. N. Whiteheads bemærkning om, at mange videnskabelige opdagelser tager udgangspunkt i fantasierende spekulationer, der ikke begynder, men derimod slutter med observation. Vi plejer også at lære vore studerende, at det ikke er nok med fantasifuld spekulation og observation af egne data – en vis portion hæderlighed i omgangen med andres teorier, metoder og data er også konstituerende for videnskabelig praksis. Staals projekt skæmmes af retoriske tricks samt eklektisk og fordrejet argumentation; man vil altid kunne finde mindst ét stykke empiri til triumferende punktering af andres teorier. Helt bortset fra, at teorier ikke forholder sig til empiri på den måde...³

Ritual, sprog og verden

Et ganske lærerigt eksempel finder vi i Staals jongleren med begrebet religion. Først opstiller han et særdeles snævert og traditionelt, kristent farvet religionsbegreb, derefter kan han demonstrere, at det ikke passer på 'hinduismen', som derfor ikke er nogen religion (s. 390 og 398) og således ikke et objekt for religionsvidenskaben. Det er metodologisk pseudo-syllogisteri.

Udvikling: Fuglesang, mantra og ord

På visse punkter kan Staals teori om sprog og mening i besynderlig grad minde om hans forgænger i indologien, Fr. Max Müllers teori om sprogets 'sygdom'; det gælder f.eks. udtalelser som følgende:

The early stages of religion are characterized by the fact that »meaning« is assigned to a variety of entities, e.g., rivers, mountains, trees or the sky. Ordinary usage preserves such beliefs, semi-seriously, for it is common and normal to talk about »the meaning« of a sunset, life, the universe or man. (s. 20 f.)

Staals teorier om på den ene side sprogets oprindelse og udvikling og på den anden side dets funktion og betydning som omverdensrelation er tæt knyttet til teorien om ritual og derfor nødvendig som forståelsesramme. Som filolog med ekstrem historisk orientering har Staal en interesse i oprindelser, og sprogets finder han i mantra'er, der i evolutionen står på et lavere trin: »In other words, we have an analogy: language is to mantras what legs are to fins« (s. 262). Mantra'ers form er vigtigere end deres betydning, og derfor er de 'remnants' (ganske som den tidlige evolutionismes almindelige 'survivals'):

On the contrary, in order to explain these various anomalies, we must assume the opposite, viz., that language derived from mantras in the course of evolution. In that case, the origin of language marks an entirely new use of mantras, unrelated to their original function – just as the many functions of walking upright or of a large brain mark new uses that are unrelated to their original uses. (s. 265)

Det bliver bedre endnu i denne 'conjectural history'-redegørelse for det førsproglige i regelret kronologisk forstand:

Ritual, sprog og verden

konteksten (s. 285). Fuglesang er ikke kun reproduktions-funktionel, men fugle må siges at have en slags æstetisk sans, og når de synger, er det fordi de kan lide det (s. 287 f.). Når så tilmed vediske skoler er opkaldt efter fugle, og de gamle indere søgte viden og indsigt hos fuglene, så kan vi også gøre det (s. 293). Det var i det hele taget meget bedre dengang: »...there was a golden age when ritual practices and mystical insights were common« (s. 113) Hm?

Ritologi: En ny videnskab fødes

Vi har nu samlet nogle af forudsætningerne for en nærmere undersøgelse af projektet. I modsætning til lingvistikken kan studiet af ritualer knap kaldes videnskab (s. 151). Interessant er det, at man i det klassiske Indien beskæftigede sig systematisk og empirisk med både sprog og ritualer som regelbundne systemer. Men hvor den europæiske udvikling følger studiet af matematik, er det i Indien studiet af regler i ritualer, der er udgangspunkt (s. 353 ff.).⁵ Studiet af ritualer kan gøres videnskabeligt i overensstemmelse med Staals opfattelse af, at der ikke er noget fundamentalt skel mellem 'humanities and the sciences' – og derfor, som allerede nævnt, ingen begrundelse for appel til særlige humanistiske metoder som 'Verstehen' (kap. 29). Det lader sig gøre ud fra følgende definition af ritual:

Ritual may be defined, in approximate terms, as a system of acts and sounds, related to each other in accordance with rules without reference to meaning. (s. 433)

Og den empiristisk-positivistiske tilgang kan yderligere begrundes, som det fremgår af følgende:

Since ritual is not a system of symbolic representations that refer to something else, it cannot be explained in terms of religion or society. Though embedded in various contexts and applied to a variety of events, it adheres to its own rules, follows its own course and leads its own life. (s. 434)

Ritualer kan ikke studeres som tekst: »Like most other features of nature, ritual, therefore, is not a language; *a fortiori*, it is not a text« (s. 440). Det er ikke fortolkning, forståelse, men naturvidenskabelig analyse,

der skal tegne ritualvidenskaben. Analogierne til sprog kan nemlig drives for vidt:

Our confusion in interpreting ritual systems are largely caused by the disconcerting concatenation of two independent and unrelated facts: ritual systems are like language in that they are governed by rules, but unlike language in that they do not express meanings. (s. 452)

Tilbage bliver et syntaksstudium modelleret over en generativ grammatik, der kun interesserer sig for generelle og universelle regler, og som helt ser bort fra de semantiske dimensioner, fordi betydning, sådan som Staal ser det, ikke kan gøres til genstand for videnskabelig behandling:

What remains to be carried out is a systematic, formal analysis of the rules of ritual. This will be an extensive project of research for which I have only tried to pave the way. (s. 447)

Rituel syntaks

Staal er ikke den eneste, som har belyst ritual med analogier til musikken,⁶ men hans behandling er omfattende, og den refererer primært til begrebet 'absolut' musik, der er abstrakt, og som i modsætning til programmusik ikke 'handler om noget'. Der findes kun mening i strukturen selv: »The »structural meaning« of the entire structure is that structure itself...« (s. 174). I afsnittet 'Syntax, Semantics and Performatives' diskuteres forholdet mellem to typer af regler: regulative og konstitutive (med henvisning til John Searle), hvor de første regulerer eksisterende aktiviteter, f.eks. bordskikke som regulering af fødeindtagelse, mens de andre *skaber*, som f.eks. reglerne i fodbold. Efter at have konstateret, at det er trivielt at kalde ritualer 'performative', fordi de i forvejen per definition er handlinger, fokuserer Staal på de konstitutive og dermed syntaktiske aspekter:

To say that a rite is constitutive means that its existence and meaning depend on rules. If the rite *only* depends on rules ... it cannot also be explained because of its alleged symbolic or semantic reference or value; it may possess such features, but they cannot, in that case, be constitutive; they must be added. (s. 163)

Ritual, sprog og verden

Derfor er f.eks. Victor Turner på afveje, når han forklarer Ndembu riter i semantiske termer (s. 163).⁷ I stedet skal vi analysere og forklare ritual som kategori og reglerne bag, idet

some ritual structures can be generated by rules that are similar to the rules that linguists call transformations, while others are unlike any structures found in natural languages or with which linguists are familiar. (s. 259)

På samme måde, som mennesket som art har en sprogtilbøjelighed, har det også en ritualtilbøjelighed. Her følger Staal i sporet fra Chomsky og dennes universal-psykologiske og biologiske sprogopfattelse (s. 247).

På samme måde kan Staals forehavende karakteriseres ved nok at have ritualer som 'stof', mens den egentlige interesse ligger i indkredningen af et teoretisk objekt, der kunne kaldes den 'rituelle evne'. Men så er vi faktisk i psykologien og biologien og ikke i religionsvidenskaben. Om det så er god biologi osv., må andre afgøre... Under alle omstændigheder er det religionsvidenskabeligt interessant at følge Staals faktiske analyser af sekvenser af vediske ritualer. Hele pointen i analyserne er, at større vediske ritualer udgøres af en lang række mindre ritualer, som kan være mere eller mindre fuldstændige i sammenhængen, og at der kan flyttes rundt på disse mindre ritualer (som elementer) efter bestemte formelle regler, der ikke har noget med indholdet at gøre – siger Staal. Der er altså en skjult 'grammatik', bestående af regler, som det er forskerens opgave at fremanalysere. Og der er da, bevares, en hel del om det: en højmesse består f.eks. indiskutabelt af en række sekvenser, enkelt-ritualer, 'rit-emer' osv., men rækkefølgen, eller i det hele taget spørgsmålet, om hvilke dele der skal med, synes dog ikke at være helt uden relation til betydningsindholdet.

Om antropologi, religionshistorie, religion ... og kritik

Som vi har set, er Staals forhold til antropologien anstrengt, og tilmed baseret på direkte fejlvurderinger (i afsnittet 'Anthropology Without Mantras', s. 313 ff.). Religionshistorien får på hattepulden for at udelade videnskabelige metodespørgsmål. Da sprogvidenskaben opstod, gled religionsforskningen ud på et sidespor og »fell prey to phenomenology, existentialism, and hermeneutics« (s. 258) – og disse er som bekendt fy-

ord i vide angloamerikanske kredse.⁸ Det står os også klart nu, at både religionshistorie og religionsvidenskab samt antropologien primært interesserer sig for fænomener, som Staal har dømt til at være enten lige-gyldige eller ikke-eksisterende. De nævnte fag jagter derfor intellektuelle fantomer og projicerer vestlige 'epistemologier' og begreber ud på resten af verden – nøjagtig som det er tilfældet med 'religion'. Metodisk, teoretisk og analytisk er religionsvidenskabens skelnen mellem denne og 'Den anden Verden' fundamental. Termerne 'hellig/profan' har fået en eliade'sk belastning i visse cirkler, men så kan man da nøjes med f.eks. at tænke på Durkheim.⁹ Her mener Staal imidlertid noget andet, for

The dichotomy religious/secular (or sacred/profane) is another matter: a Western dualistic fetish to which we need not pay serious attention. (s. 153).

Staal arbejder med ritualer – som ikke er religion, med mantra'er – som ikke er religion, og med mystik – som ikke er religion (s. 274, 389). Alt i alt giver studiet af religion ikke megen mening for ham. Det er et kendt fysiologisk (for nogle endog patologisk) fænomen, at f.eks. guldbajere kan føre til ændrede bevidsthedstilstande, men om Teresa af Avila eller om anatolske dervish-ordner siger det altså absolut ingenting...¹⁰

Ikke desto mindre er Staals diskussion i afsnittet 'Religions' (s. 387 ff.) vedkommende, idet han her demonstrerer, hvordan vestlige religionsopfattelser har ført til misfortolkninger. Men hvorfor så ikke raffinere religionsbegrebet fremfor at ophæve det totalt?

Ærligt og oprigtigt: Jeg har svært ved at tilslutte mig Allan G. Garpards udtalelse i *Religion*: »This book is a major contribution to the field of ritual studies...« (s. 212). Hvis det, som det synes, er en umulighed at vurdere videnskabelige teories absolutte sandhedsværdi, turde der i det mindste være plads til mere pragmatiske relevanskriterier. De afhænger også af, hvad teorien taler om. Staal taler meget, men han taler *om noget andet*. Problemet er, at en gendrivelse af Staals projekt ville kræve en argumentation af større omfang end hans egen, og da han formodentlig ikke ville lade sig påvirke det mindste, har dette ikke megen Zweck. Kort – meget kort – fortalt må Staals forehavende karakteriseres som en sammenblanding af kategorier og niveauer: ontogenese og fylogenese,

Ritual, sprog og verden

funktion, oprindelse, form, struktur, ontologisk og kronologisk prioritet, betydning og reference, realisme og nominalisme, historie og årsag – og alle disse begrebsmæssige kollapser gør Staals bog til en bekymret universitetslærers mareridt og til en karikatur af videnskabelig kompetence. Hvis Staal kan slippe af sted med det dér, hvad kan en frisk student så ikke tillade sig? Som en anden af symposiedeltagerne i *Religion*, Burton L. Mack, noterer: »To take Staal seriously would mean to rearrange and reassess most of what we have learned from the humanities« (s. 218). Og dog: problemet er, og det skinner tydeligt igennem i denne diskussion, at den angloamerikanske verden har meget svært ved at begribe den nødvendige (europæiske) syntese af semiotisk og hermeneutisk bevidsthed, der skal til for at nå en adækvat videnskabelig beskrivelse og forståelse af religion som et betydningsdannende og betydningsorganiserende fænomen.

Biologisk reduktionisme må man vel kalde Staals program. Det kan i og for sig være ganske interessant – hvis man er til biologi og ikke gider at høre mere om det sociale, det kulturelle, det symbolske eller hvad der nu en gang har betydning for mennesker, og som er den uomgængelige basis for enhver forståelse eller selvforståelse. Givet er det dog, at Staal får peget på oversete aspekter og facetter af ritual og rituel praksis, f.eks. det musikalske og det ludiske (s. 265 og 427), aspekter, der vitterligt har fået en mangelfuld behandling i religionshistorien, hvor man har fokuseret ret ensidigt på stil- og påvirkningshistorie inden for ritualernes semantiske referencerum. Som nævnt er hans kritik af anvendelsen af et snævert vestligt religionsbegreb på buddhismen illuminerende. Uden humor er det heller ikke, og der er megen regulær lærdom undervejs. Men det er mærkeligt.

Lad os slutte med en bemærkning fra Staal, hvor han bliver konfronteret med en kritik for at have overset, at ritualer er sociale fænomener, men affejer kritikken som irrelevant med denne replik: »...ritual is typically performed when people *isolate* themselves from society«. ¹¹ Det er vist ikke nogen dybere forståelse af socialitetens natur, der er på spil her.

3. Rethinking Religion

I et svar på Staals artikel »The Meaninglessness of Ritual« fra 1979 har Hans H. Penner udtalt, at

If ritual is meaningless, then it is not a semiotic system. If rituals are not semiotic systems, they do not contain or involve syntactic or semantic components.

Staal as we have noticed does not argue that rituals are not semiological systems. On the contrary, he argues that rituals do have a syntax, but they are meaningless. Given the above evidence from linguists, Staal's position is simply wrong.¹²

Det er derfor med en vis sikkerhed, at Penner mener at kunne fastslå, at »the study of linguistics is the necessary foundation for the explanations of religion«. ¹³ Man kan selvfølgelig vælge at kalde enhver form for sekventiel orden syntaks, f.eks. i matematik eller EDB, og således give Staal medhold, men det ville være metodisk problematisk i den grad at ændre eller udvande lingvistiske begreber, hvis det er fra lingvistikken, man ønsker terminologisk inspiration.

E. Thomas Lawson og Robert N. McCauley har taget Penners opfordring til sig. Deres bog *Rethinking Religion* handler også om at tænke religion og især ritualer i en ny og lingvistisk inspireret kontekst. Men de forholder sig til især Penners kritik og drager to helt afgørende aspekter ind, som Staal har udeladt: nemlig 1) religion som konstruktion af en særlig type begrebsunivers og 2) det semantiske problem om, hvad betydning refererer til. Og i begge tilfælde bidrager de konstruktivt. Deres bog er kort og godt et værk, som forsøger at rette op på nogle af de skævheder, der plager Staals projekt. Desuden ønsker de ikke at gå uden om religionsstudiet, men tværtimod at bidrage til at lægge et fundament for et nyt paradigme. For at nå så langt må de vejen over adskillige videnskabelige 'topoi', positioner i adskillige discipliner, som ikke traditionelt har været forbundet med religionshistorisk forskning, f.eks. eksperimentel psykologi, naturvidenskabelig videnskabsteori og en hel del andet.

Lawson og McCauley starter med at referere til tre overordnede attituder i religionsforskningen: 'Religionisterne', der skyr teorier, men udviser dyb ærefrygt over for, hvad de mener er transcendentale signaler;

Ritual, sprog og verden

'fysikalisterne', som ud fra en snæver videnskabsopfattelse har travlt med at frakende religion enhver sandhedsværdi; og 'metodologisterne', som de selv mener at tilhøre. Disse sidste bekender sig til teoretisk refleksion, også ud over den, som kan siges at gælde det fysiske: »This group is neither terrified by theory nor afraid to propose a richer vision of science generally and of scientific explanation in particular« (s. 2). Deres tilgang til religion og ritual subsummeres under kategorien kulturel symbolisering, og den er kognitivt orienteret (jf. nedenfor). Som kognitivister er de i gæld til intellektualisme (religion som verdensopfattelse), symbolisme (religion som symbolsystem) og strukturalisme. Deres bog skal, hævder de, udfolde sig på tre niveauer: Det metateoretiske, det teoretiske og det empiriske. Metateorien diskuterer forholdet mellem forklaring og fortolkning, og validiteten af en kompetensteori, fordi

an important means for generating explanatory theories about many socio-cultural systems is first to formulate and test theories about the cognitive representations that an idealized participant's implicit knowledge about such systems suggests. (s. 2)

Hvis det lyder knudret, kan man sammenligne med en hvilken som helst grammatik: der findes knap den person, der taler sit sprog perfekt, men alligevel kan man konstruere en grammatik, som fortæller, hvordan sproget kunne beherskes af en fejlfri 'idealized participant'.¹⁴ Dette skulle ikke nødvendigvis gælde alle sociokulturelle systemer, men kun en undergruppe, som de kalder 'symbolsk-kulturelle' systemer. De karakteriseres ved at organisere adfærd, at inkludere symbolske fænomener, ved ikke at være eksplicit kodificerede eller lært, ved at være begrænsede i brug og videregivelse og ved at omfatte en implicit viden:

...cognitivism approaches symbolic-cultural materials by studying the (usually) unconscious representations of cultural and social forms (and their underlying principles) which participants share. (s. 3)

Tilsyneladende ikke noget nyt. Det ligner 'cognitive' eller 'symbolic anthropology', 'semantic mapping', 'ethnoscience', 'componential analysis'¹⁵ – men der *er* en forskel: det handler ikke kun om at afgrænse semantiske domæner som psykologiske fænomener, men om at give en

redegørelse for (nogle af) de regler, der er ansvarlige for omsættelse af en given viden i en praksis. Hovedspørgsmålet er så – og det er derfor, at bogen har undertitlen *Connecting Cognition and Culture* – om sådanne regler kan begrundes i en kognitiv natur ('noget vi har i hovedet') eller i en kulturel natur ('et socialt fænomen'). Det er ikke lige nemt: »the pressing question is how to theorize about such representations and how to marshall evidence in support of whatever theories emerge« (s. 3).

Grammatikker er strukturelle teorier. Kompetencen i behandlingen af sådanne er det teoretiske objekt i *Rethinking Religion* ('a competence theory of ritual systems'), selv om det er ritualer, der udgør undersøgelsens umiddelbare objekt. Noam Chomsky bringes også ind her, men hans ideer om et biologisk 'brain-module' og tilhørende psykologiske mekanismer med ansvar for sprogligheden afvises i forbindelse med det rituelle (jf. senere). Pointen er, at rituelle systemers udformningsmuligheder er begrænsede, de kan ikke se ud på hvilkensomhelst måde. Når ritualer ligner hinanden strukturelt og funktionelt verden over, er det ikke trivielt, men interessant, for de er handlinger, der forholder sig til bestemte begrebs- og vidensuniverser, som inkluderer overmenneskelige aktører. Handlingsforestillingerne må derfor være underlagt visse ordensbetingelser. Det formelle handlingssystem er ikke en egentlig grammatik, selv om der kan tænkes lignende forskningsstrategier; de indeholder semantik (modsat Staal...), der præciserer de religiøse ritualers universelle principper, hvoraf et er: »The less the Gods are involved – the more you may play about« (s. 8).

For at nå dertil, for her foregribes en del af konklusionen, må Lawson og McCauley omkring semantikken. Hvad er betydning? De afviser (klogeligt, og modsat Staal) den ekstensionelle semantik, og skelner, som man har burdet gøre siden Gottlob Frege, mellem mening og betydning. De følger W. V. O. Quines kritik af de logiske empiristers betydningsbegreb og udfolder i stedet en reflektiv, holistisk semantik. Derved kan de påvise, at religiøse udsagn kan være meningsfulde, uden at de nødvendigvis må referere til 'genstande'. Som område er det religionssemantiske blevet forsømt af filosofiens udøvere, der »too often ignore the religious because it refuses to fit neatly into their analyses of rationality, meaning, and truth« (s. 9).¹⁶

Ritual, sprog og verden

Der gives, ifølge forfatterne, ingen komplette forklaringer på noget som helst – undtagen måske i teologien. De vil ikke tale for nogen eksplanatorisk reduktionisme, »but we repudiate anti-theoretic obscurantism with even greater vigor« (s. 10), men det er i høj grad også et indre amerikansk anliggende.¹⁷

Efter denne korte gennemgang, baseret på Lawson og McCauleys 'Introduction', af argumentationen i værket som helhed, skal vi se nærmere på delemner i bogens kapitler, hvorefter jeg, som ovenfor ved *Rules Without Meaning*, kritisk vil diskutere en række af de teoretiske og metodiske dimensioner.

Indhold og forløb

Første kapitel forsvarer den metateoretiske tese, at forklaring, der normalt omhandler årsagsforhold, og fortolkning, der handler om mening og betydning, nødvendigvis må samarbejdes i social- og humanvidenskabelig praksis. Dette i modsætning til scientistiske eksklusivister, der mener, at kun forklaring er videnskabelig, eller hermeneutiske eksklusivister, der mener, at kun fortolkning er relevant. Der er andre, som kaldes 'inklusi-vister', der nok accepterer forbindelsen mellem forklaring og fortolkning, men underordner det ene under det andet. Derfor kalder Lawson og McCauley deres egen opfattelse af en relevant metodologi i religionsforskningen 'interaktionistisk': den indeholder både forklaring og fortolkning. Problemet er omstridt og ømtåleligt, for regler, begrundelser og årsager har forskellig status i videnskabelige redegørelser for forholdet mellem menneskelig tanke og handling. Efter en længere redegørelse for forklaringsbegrebet i den logiske empirisme når de frem til denne ganske beskedne konklusion: »Explanation and interpretation, then, are different cognitive tasks. They supplement and support one another in the pursuit of knowledge« (s. 30).

Tre teorier om religion er emnet for kapitel 2. Den første er intellektualisme, som siger, at religion primært er verdensforklaring. Dernæst symbolisme, der ser religion som symbolske systemer, der skal forklares og fortolkes i relation til sociale strukturer. Den tredje teori er strukturalisme, hvis hovedpointe er, at symbolske systemer, der repræsenterer kategoriale relationer (myter handler ikke om verden direkte, men om

tænkningens kategorier) og strukturer, er som et 'sprog'.¹⁸

Alle tre tilgange siges at være både fortolkende og forklarende og at anerkende vigtigheden af kognitive overvejelser i teoriudviklingen. Dermed er de sammenfaldende med intentionen i *Rethinking Religion*, men deres opfattelse af analogien mellem sprog og andre symbolsk-kulturelle systemer indskrænker sig til det semantiske, og de tre teorier udelader dermed det syntaktiske.

'Ritual as language' er titlen på tredje kapitel, og nu er forfatterne på direkte kollisionskurs med Staal. Der gives redegørelser for en række ritualteorier, 'Ritual as performative utterance', 'Ritual as the communication of information' og 'Ritual as a formal system', med en introduktion til Staals teorier.

Kapitel 4 omhandler kognitive tilgange til symbolsk-kulturelle systemer. Det handler om lingvistisk teori, primært Chomsky og dermed den efterhånden trivielle snak om hjerner osv. Derefter følger en lang redegørelse for deres markante uenighed med Dan Sperber og hans teser om symbolisering fra 1975.¹⁹ Projektet i *Rethinking Religion* ligner teorien om sproglig kompetence derved, at den er en teori om religiøs rituel kompetence snarere end en teori om faktiske rituelle handlinger:

Just as speakers have robust intuitions about numerous features of linguistic strings, participants in religious ritual systems possess similar intuitive insight into the character of ritual acts. (s. 77)

En meget væsentlig pointe følger:

Because the most perspicuous descriptions of the systems in question are rule-governed, it does not follow that the corresponding behaviors of participants are rule-guided. (s. 81)

Men der er grund til at formode, at faktiske rituelle handlinger afviger mindre fra de idealiserede (kognitive) forestillinger om dem, end det er tilfældet med (natur-)sproglige fænomener (s. 83).

'Outline of a theory of religious ritual systems'

Således lyder titlen på kapitel 5, der indleder med at konstatere, at rituallets dynamik udgår fra 'Agent causality': der er nogen, som gør

Ritual, sprog og verden

noget. Visse 'agenter' er nødvendigvis 'superhuman', og det universalistiske perspektiv er, at de *samme* principper for rituel handling ligger under alle religiøse rituelle systemer. Variationerne i religiøse systemer er overvejende en funktion af de respektive religioners begrebsuniverser.

Der er logik i ritualer, men så sandelig også hos forfatterne: »For something to serve as an object of an action presupposes the occurrence of that action which, in turn, presupposes an agent's acting« (s. 91). De er ikke helt så morsomme som Staal... men efter en kompliceret teoretisk redegørelse følger en analyse af, hvad der i grunden sker, når en god katolik slår korsets tegn for sig med vievand før indgangen i en kirke. Og det er faktisk underholdende trods det stærkt teoretiske apparat – men det er kun på grund af og i kraft af dette apparat, at de kan udføre denne *originale* analyse samt de to følgende og mindst lige så banebrydende analyser af de vediske ritualer Agnyadhana (Opstilling af hellig ild) og Darsapurnamaseshti (Ny- og fuldmåneofre) og af, hvordan Zuluungkarle bliver smukke af 'Medicine', og hvordan disse ritualer repræsenterer nogle universelt mulige typer af rituel handling. Deres analyser er spændende som gode krimier... Især diskussionen om Zulu-medicinen er provokerende, fordi den opløser ideen om magi som rituel manipulation 'uden guders medvirken'. 'Medicine' er *i sig selv* en 'superhuman agent'.

Ritual og semantik er temaerne i kapitel 6. Sperbers modvilje mod semiotikken bifaldes langt hen ad vejen, men Lawson og McCauley mener dog, at hans referentielle og ekstensionalistiske betydningsteori må vige.²⁰ I stedet sættes en reflektiv holistisk semantik, hvor mening er en funktion af helheden i et betydningsunivers, der er reflektivt i den forstand, at det peger tilbage på sig selv. Kort sagt: betydning er kontekstafhængig.

First, in nearly all symbol systems (and certainly in the most interesting ones) many of the elements in the system are symbols whose relations to the world may be *quite indirect at best*. Indeed, some symbols have no referential or any other sort of connection whatsoever with the world of everyday affairs. (It is precisely this feature of symbolic systems which absolutely guarantees exegetes further business). Among symbolic-cultural systems it is religious systems that abound with symbols of this sort. (s. 147)

Det følgende afsnit om religiøse rituelle systemers semantik og dens relation til videnskabelig rationalitet og praksis burde være religions-teoretisk og -filosofisk standardpensum – dog nok ikke for russer... Afsnittet giver en fremragende illustration af deres tese med historien om 'Death of God'-bevægelsen i USA i 1960'erne. Lawson og McCauley slutter kapitlet med at vende tilbage med nyt skyts til en total kritik af Staals position: »We think that Staal's biological reductionism provides a shaky foundation for the syntactic structures which he thinks that ritual systems possess« (s. 168).

Slutkapitlet er stort set en rekapitulation af hele argumentationen og dens ganske komplicerede forløb, og af de to fremhævede hovedprincipper.

Hovedproblemet er nu, hvorvidt de universelle regler er kulturelle, eller om de er biologisk/psykologiske af natur. De to forfattere afviser Chomsky-linjen og mener, at ensartetheden må begrundes i den kulturelle og sociale karakter og organisation, men derfor er det kognitive perspektiv stadig gyldigt, når det handler om, hvordan de handlende (i ritualer) organiserer ritualer ud fra deres forestillinger om handlingerne: »In short, no matter which way we go ontologically, a cognitive approach will contribute to our understanding of these systems of behavior« (s. 182). Og: »The competence approach ... offers some promise of *connecting* the cultural and the cognitive« (s. 183). For, som de slutter: »Dionysus dances not in heaven but in our heads« (s. 184).

Kritik?

Hvad skal man så mene om *det hele* (for det er ganske vist en lille bog uden på, men den er stor indvendig...)? Som nævnt ovenfor mødes det moralske og det metodiske et sted. Men når Lawson og McCauleys fremstilling af de tre religionsteorier sine steder synes mangelfuld og selektiv, er det nok snarere metodisk lapsus end moralsk uhæderlighed, der er på spil, for der er ikke noget af det, som de har udeladt, der skulle kunne bringe deres teori i fare. På den anden side virker det utroværdigt at udnævne andre forskeres syn på ritualer til ganske enkelt at være 'pre-theoretic' (s. 176).

Ritual, sprog og verden

Men hvor er semiotikken og hermeneutikken, som burde figurere prominent, når talen er om religiøse betydningsuniverser, deres organisering, pragmatik osv.? Hermeneutik er, som antydnet, et tabuiseret ord blandt amerikanske religionsforskere, med mindre de er 'Eliade-ister'. Det er beklageligt, fordi det implicerer en total misforståelse af, hvad hermeneutik betyder i filosofisk sammenhæng. Man tør dog godt bruge glosen 'interpretive'. Men Lawson og McCauleys fremstilling har et unødigt scientistisk præg, når de fremhæver den eksperimentelle psykologis bidrag til studiet af, hvordan den menneskelige begrebskompetence er skruet sammen, uden overhovedet at nævne Hans-Georg Gadamer, som stort set siger det samme. Det er ulogisk og rigelig smart at ville citere psykologer fra 1980'erne, når man vil gå i rette med antropologer fra 1960'erne (f.eks. Turner) og ikke nævner en eneste filosof fra den kontinentale hermeneutiske tradition, der har redegjort for disse ting i årtier. Hvis Eliade skal være ene om at repræsentere hermeneutikken, ja, så er den død. For at blive ved filosofien er det ganske enkelt forkert at fremstille Lévy-Bruhls værk som kulturelt chauvinistisk (s. 172), det eneste en sådan udtalelse bevidner, er, at man ikke er bekendt med hans ideer, men hæfter sig på den almindelige misforståelse af hans værk. Diskussionen af den ekstensionalistiske semantik er også rigeligt omfangsrig, men forfatterne lider vel under det almindelige angloamerikanske syndrom med, at man ikke vil forstå noget mellem det (fysisk-)empiriske og det psykiske.

Semiotikken er fraværende undtagen som kritikobjekt, Sperber bryder sig, som nævnt, absolut ikke om semiotik – han er endda fransk, og Lawson og McCauley istemmer: »...we are thoroughly sympathetic to Sperber's arguments against traditional semiotic approaches to symbolism« (s. 69). Så kunne man tro, at de havde noget andet end 'traditionel' semiotik, men det har de ikke, og de har heller ikke demonstreret, at de véd, hvad det er. På deres litteraturliste optræder utallige psykologer, lingvister, videnskabsteoretikere, astronomer, biologer osv., men *ingen* semiotikere – hverken Greimas, Peirce, Eco, Sebeok, Singer, Lotman eller nogen andre. Det er ganske pinligt, når man vil nedlægge et helt videnskabeligt felt. Den omfangsrige diskussion af kategorien 'rituel agent' kunne have været betydelig mere klar, hvis de f.eks. havde brugt

aktant-teorien; nu har de i et vist omfang 'genopfundet den dybe tallerken'.

Som det står nu, efterlades man med et indtryk af ærefrygt (stadigvæk) over for noget, der 'ligner' naturvidenskab – og det er ikke nødvendigt. Det virker ganske fremmedgørende på en religionshistoriker, at de anvender så få eksempler fra religionsforskningen (bortset fra analyserne af de omtalte ritualer), men en stor del fra naturvidenskabernes verden.

Endvidere kan man sige, med den canadiske religionsfilosof Donald Wiebe, at der er et paradoks i deres neo-intellektualistiske approach: nemlig at de som intellektualister synes at mene, at religiøse kognitive modeller forklarer verden, men i modsætning til andre intellektualister hævder de ikke, at der er noget i verden, eller i verdens strukturering, som begrænser disse modellens udformning.²¹

Alle forbehold ufortalt må man dog sige, at deres forehavende stort set er lykkedes. Deres redegørelse for rituelle strukturer, syntakser, der organiserer mindre rituelle enheder i større efter en særlig logik, er inspirerende og overbevisende. På en måde minder det om det projekt, som Lévi-Strauss havde, da han med lingvistisk inspiration satte sig for at finde 'mytiske' betydningsenheder, som var større end den sproglige sætning, men organiseret på samme måde som enheder *mindre* end sætningen.

4. Konklusion

Der har, som det vil fremgå af de øvrige bidrag til dette temanummer, været en del indsatser i ritulforskningen inden for de seneste årtier. Men få har været så originale som de to her omtalte. Der er ingen tvivl om, at analyser af ritualers grammatik og syntaks vil blive mere udbredt, ganske enkelt fordi det er nye teoretiske perspektiver, som må prøves. Men af de to, som vi har set nærmere på, må det være Lawson og McCauleys model, der vil sætte sig flest spor. Og af en ganske enkel grund: de introducerer et teoretisk apparat, der tager højde for de særlige problemer, der viser sig ved arbejde med religiøse rituelle systemer. Nemlig 1) at religiøse ritualer inkluderer ideer om medspillere, som er 'usynlige', og 2) at religioner som betydningsuniverser udgør en særlig

Ritual, sprog og verden

klasse. En virkelig interessant videre undersøgelse af den rituelle kommunikation burde undersøge, hvorvidt der kan tales om en rituel 'universal-pragmatik' – altså om de betingelser, som synes at måtte gælde for den sproglige kommunikation, også gør det for den religiøst-rituelle.

Derimod synes Staals biologistiske reduktionisme ikke at have nogen fremtidig relevans – i det mindste ikke inden for religionsforskningen, ganske enkelt fordi han ikke interesserer sig for religion. Det kan vel også være et relevanskriterium.

Noter

1. Frits Staal, *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, (Toronto Studies in Religion, vol. 4.), New York (Peter Lang) 1989, \$ 69.95; E. Thomas Lawson og Robert N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge (Cambridge University Press) 1990, £ 30.00.
2. Om ritualforskning med semiotisk/lingvistisk inspiration, se Sinding Jensen 1986.
3. Eksempelvis i omtalen af Van Gennep og Victor Turner angående overgang og kommunikation med den anden verden (s. 123 f.).
4. Burkert 1987, s. 152. Efter min bedste overbevisning kan det kun siges at være kuriøst, når Burkert (1979) forklarer antikke græske libationer i Hermes-kulten med henvisning til den måde, hvorpå hunde afpisser deres territorium. Se Hans Jørgen Lundager Jensens bidrag i dette nr. af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* for et andet synspunkt.
5. Staal henviser her til begreberne sutra ('rule') og sastra ('science'), samt til brug og betydning i den indiske videnskabshistorie (jf. s. 359 f.). Staals fremstilling af de indiske videnskaber er generelt relevant både for videnskabshistorisk såvel som for indologisk interesserede. Her kan i øvrigt henvises til Staal 1988.
6. Jf. Leach 1976, s. 43 ff.
7. Afsnit 14B fra s. 152 handler om Victor Turner, der i øvrigt siges at være amerikansk antropolog (!). At Staal er ganske uvidende om religionsforskningens (i det mindste nyere) historie, fremgår af hans (dog positive) erklæring om, at Turner »did not accept the traditional doctrine that rites always have to re-enact myths« (s. 152)! Det er intet under, at den antisemantiske argumentation virker overbevisende, når man først har uddrevet enhver betydningsmulighed. Staal taler om Raymond Firth's Tikopia rite-beskrivelser og siger: »I have not specified, for example, whether these rites are connected with new born babies, initiations, marriages, funerals or other events. The reason for this omission is that rites such as these may be inserted or imbedded in numerous ritual contexts« (s. 148). Funktion er altså også uvedkommende 'støj'.

8. Jf. s. 366: »Linguistics is the only field of study that has finally escaped from the traditional humanities and the behavioristic biases of the social sciences, and has emerged as a scientific discipline« – nok mest hvis man følger Chomsky og mener, at sprogvidenskaben i virkeligheden er 'brain-talk'.
9. Den seneste diskussion af denne problematik er indeholdt i et »Symposium on the Sacred« i *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 3, no. 1, 1991, 1-46.
10. Her er det på sin plads at henvise til den seneste danske antologi om mystik: Bilde & Geertz 1990. Der vil tilsyneladende til evig tid være dem, som mener, at religionsstudiet er en gren af neurofysiologien. Det medfører en inkommensurabilitet, som det er omsonst at behandle – hvilket derfor undlades.
11. Staal 1991, s. 228.
12. Penner 1985, s. 11.
13. Penner 1985, s. 8.
14. Ligeledes må man forestille sig den hypotetiske skikkelse, som kaldes 'den rettroende muslim', 'den gode hindu' osv., når man skal tilnærme sig en beskrivelse af de regler og orienteringer, som burde indgå i en sådan ideel aktørs kompetence, hvad enten denne er dogmatisk, rituel, kulturel, sproglig etc.
15. For en kritik af den psykologisme og formalisme, som har præget disse retninger, bl.a. inden for antropologien, se Clifford Geertz, 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture', i Geertz 1973, 3-30. Der er ikke skrevet meget, der er bedre siden da.
16. Det er nu ikke helt rigtigt, for nogle nyere religionsfilosoffer, f.eks. Don Cupitt og D. Z. Phillips, har faktisk taget ved lære og udviklet 'anti-realistiske' teorier om religiøs betydning, se herom f.eks. Hick 1989, kap. 12: 'Contemporary Non-Realist Religion'.
17. Der findes i USA to religionsforskningselskaber. Det ene er The American Academy of Religion, som er udpræget teologisk, se f.eks. Strenski 1986. Det andet, The North American Association for the Study of Religion, er dannet, bl.a. af E. Thomas Lawson, i midten af 1980'erne som modvægt til AAR.
18. Som sædvanligt, tvinges man næsten til at sige, er der problemer i fremstillingen af strukturalismen. Det skyldes flere forhold: at man kun fokuserer på Lévi-Strauss og hans tidligste arbejder, at man sammenblander (som Lévi-Strauss desværre selv har gjort det) strukturalismens filosofiske og ontologiske prætentioner med strukturalisme som kulturvidenskabelig analysemetode. I øvrigt har jeg i en anden sammenhæng (Sinding Jensen u.å.) argumenteret for (og det er så simplistisk, at det overses), at der faktisk sker et semantisk skred, når f.eks. 'esprit humain', der er et socialt og kulturelt betydningsmæssigt fænomen (f.eks. siger *Larousse* 'principe pensant') oversættes med 'human mind', der primært foregår inde i hovedet (f.eks. *Oxford American Dictionary*: 'the ability to be aware of things and to think and reason, originating in the brain'), hvorfor man i den engelsktalende verden ofte tror, at strukturalisme er en psykologisk teori...

Ritual, sprog og verden

19. Sperber mente (1975), at symbolisering var så diffust et fænomen, at man ikke kunne sammenligne det med naturlige sprog. Lawson og McCauley mener noget andet: »So, we conclude that Sperber has, in fact, failed to give any compelling arguments for thinking that linguistic systems and other symbolic-cultural systems differ in any principled way« (s. 77). Hvis man læser Sperbers i øvrigt religionsvidenskabeligt relevante værk, vil man se (og det undlader Lawson og McCauley at gøre klart), at han sammenblander studiet af symbolsystemer (formelt) med studiet af symboliserings-processen som kognitivt psykologisk og lingvistisk-pragmatisk fænomen i en ganske heftig polemik med Lévi-Strauss og Victor Turner.
20. Kort sagt mente ekstensionalister (logiske empirister og andre), at »confirmability constitutes the criterion of the meaningful« (s. 142). Og det er selvfølgelig noget sludder fra dengang, hvor alt skulle være gammeldags naturvidenskabeligt. Ingen kan da bevise, at håbet *virkelig* er lysegrønt... men derfor ved vi jo godt, hvad det *betyder* at sige det.
21. Wiebe 1991, s. 158.

Litteraturliste

- Bilde, Per og Armin W. Geertz (red.), *Mystik – Den indre vej? En religionshistorisk udfordring*, Århus 1990.
- Burkert, Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York 1975.
- Grapard, Alan G., »Rule-Governed Activity vs. Rule-Creating Activity«, *Religion*, 21, 1991, 207-212.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke 1989.
- Lawson, E. Thomas og Robert N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990.
- Leach, Edmund, *Communication and Culture*, Cambridge 1976.
- Mack, Burton L., »Staal's Gauntlet and the Queen«, *Religion*, 21, 1991, 213-218.
- Rappaport, Roy, *Meaning, and Religion*, Richmond (California) 1979.
- Sinding Jensen, Jeppe, »Ritual between Art and Control«, *Temenos*, Vol. 22, 1986, 109-128.
- Sinding Jensen, Jeppe, »What sort of Reality is Religion?«, i Luther H. Martin og E. Thomas Lawson (red.), *Religious Transformations and Socio-Political Change: Theoretical and Methodological Considerations*, Berlin u.å.
- Sperber, Dan, *Rethinking Symbolism*, Cambridge 1975.
- Staal, Frits, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Berkeley 1975.
- Staal, Frits, *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York 1989.

- Staal, Frits, »The Meaninglessness of Ritual«, *NUMEN*, Vol. XXVI, Fasc. I, 1979, 2-22.
- Staal, Frits, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago 1988.
- Staal, Frits, »Within Ritual, About Ritual, and Beyond«, *Religion*, 21, 1991, 227-234.
- Strenski, Ivan, »Our very own 'Contras': A Response to the 'St. Louis Project' Report«, *Journal of the American Academy of Religion*, LIV/2, 1990, 323-335.
- Strenski, Ivan, »What's Rite? Evolution, Exchange, and the Big Picture«, *Religion*, 21, 1991, 219-225.
- Wiebe, Donald, Anmeldelse af E. Thomas Lawson og Robert N. McCauley, *Rethinking Religion, Method and Theory in the Study of Religion*, 2/1, 1990, 149-160.

Summary

»*Ritual, Language, and the World. Reflections on a Shift in the Study of Ritual*«. – *Theories of ritual have mainly focused on the various functions of ritual. A shift in the study of ritual has occurred through two recent publications, i.e. Rules without Meaning by Frits Staal (1989) and Rethinking Religion by E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley (1990). Both works draw on theoretical linguistics, in particular the transformational and generative grammars formulated by Noam Chomsky and attempt to apply this theorizing in pursuit of formal properties of ritual systems. Whereas Staal concentrates on the purely rule-governed, Lawson and McCauley include semantic dimensions in their investigations of ritual syntax. This article critically surveys both works, their theses and divergences, and their validity and applicability in the history of religions.*

Jeppe Sinding Jensen

Seniorstipendiat, cand. mag.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet