

RITUALISTIK

En ny religionshistorisk disciplin

Af Jørgen Podemann Sørensen

Det er ikke et nyt paradigme eller en ny metodologisk teori, der skal bringes i forslag i det følgende. Den nye disciplin, der skal argumenteres for, er heller ikke den *science of ritual*, som først og fremmest Frits Staal har arbejdet for,¹ og den er heller ikke mere ny, end at der allerede er ydet en lang række bidrag til den; det nye består i forsøget på at definere en religionshistorisk disciplin, dvs. et felt eller et analytisk niveau, på samme måde som f.eks. sprogvidenskaberne med discipliner som fonetik, morfologi og semantik afgrænser analytiske niveauer.

Religionshistorien har brug for discipliner. Dem, den har – i forskellige blandings- og koncentrationsforhold alt efter hvilken by, vi befinder os i – er mest afledt af andre fag: historie, sociologi, psykologi, hvortil kommer nyere tværfaglige konstruktioner som *Religionsästetik*. Der er ingen grund til at nære betænkelighed ved denne indbyggede tværfaglighed, som også er karakteristisk for mange andre humanistiske fag. Derimod er der grund til at opholde sig ved, at religionshistorien kun har én disciplin, den virkelig er ene om, og som derfor også nemt går hen og bliver ene om at begrunde eksistensen af et encyklopædisk religionsfag. Når denne disciplin har et navn, kaldes den gerne *religionsfænomenologi*. Religionsfænomenologien er en tværkulturel, sammenlignende, religionsspecifik disciplin. Den spænder over alt, hvad der opfattes som religion, og forholder sig til studiet af de enkelte religioner, som den almindelige, sammenlignende sprogvidenskab, lingvistikken, forholder sig til studiet af de enkelte sprog; dvs. den konstruerer analysemodeller, der kan anvendes i studiet af de enkelte religioner.

Synet på denne disciplin har varieret en hel del, og dens selvforståelse har fluktueret nogenlunde i takt med den almene videnskabshistorie inden for humaniora. Opfatter man religionsfænomenologien som en konkluderende disciplin, der indsamler bevismateriale til fordel for etab-

Ritualistik

leringen af en række transhistoriske universalier, kommer man let i konflikt med elementære grundsætninger for humanistisk videnskab. Opfatter man den derimod som en analytisk disciplin, der i vekselvirkning med fagets data konstruerer teoretiske forudsætninger, dvs. redskaber, for konkrete analyser, så forekommer betænkkelighederne mig at svinde ind til rene antiteoretiske rutiner.

Hermed er religionsfænomenologien imidlertid langt fra afproblematiseret; jeg har kun påpeget, at selve ideen om en sammenlignende, religionsspecifik disciplin næppe på forhånd kan afvises. Tilbage står naturligvis de velkendte teoretiske og metodologiske diskussioner omkring Husserls fænomenologi, van der Leeuw, Eliade med flere – diskussioner som ikke her skal tages op for 117. gang, for dels angår de kun enkelte personers og skolers forvaltning af det komparative projekt, dels betinger vort emne, at vi drøfter et mere fundamentalt problem. Dette problem er indbygget i selve ideen om én sammenlignende, religionsspecifik disciplin. Vi vil i denne sammenhæng se bort fra det filosofiske problem om afgrænsning af religion over for andre forekomster. Fornemmelsen af dette problems alvor er, tror jeg, subjektivt bestemt, og skal det drøftes, bør det under alle omstændigheder ske i en større sammenhæng, end vi her kan oprulle.² Men selv om vi – ligesom økonomer, antropologer, musikhistorikere med flere – nok kan leve med, at vor disciplins objekt er vanskeligt at afgrænse udadtil, så er det et betydeligt større problem, af både teoretisk og praktisk rækkevidde, hvis vi ikke indadtil kan strukturere vort objekt. Mange har nok netop set religionsfænomenologiens opgave i en sådan strukturerende konstruktion af fagets objekt, og det kan næppe bestrides, at de store og velkendte fremstillinger af disciplinen fremstår som bud på en sådan konstruktion. På trods af betydelige overensstemmelser er struktureringen af stoffet dog så forskellig fra bog til bog, at man må konstatere, at der ikke består en faglig konsensus vedrørende hovedtræk. Kun van der Leeuw forsøger sig med en inddeling i hovedniveauer: religionens objekt, religionens subjekt og disses samvirken. Men i hovedsagen gør han som de andre: behandler en række vigtige og interessante temaer. Sammenlignende studier af interessante temaer vil også i fremtiden være et vigtigt middel til faglig udvikling og teoridannelse, men de fører næppe alene til en brugbar struk-

turering af disciplinens objekt. Det kræver anderledes målrettede bestræbelser.

I lingvistikken har man haft gode resultater med at identificere en række niveauer. Man nøjes ikke med at studere temaer, der har med sprog at gøre, men opererer med deldiscipliner, der betegner forskellige niveauer i stoffet: fonetik, morfologi, syntaks, semantik – med forskellige tilvækster og underniveauer. Et tema kan involvere flere af disse niveauer, og analysen af forholdet mellem dem muliggør præcise beskrivelser af sprogets mekanisme. Religion er formentlig ligesom sprog en vældig kompleks størrelse, og den tanke ligger da nær at forsøge sig med lignende niveaudelinger i studiet af religion. En komplet, niveaudelt konstruktion af vort fags objekt er imidlertid en opgave, der ikke kan løses i en håndvending; her skal vi blot gøre en begyndelse ved at identificere et enkelt niveau: det rituelle.

Studiet af ritualer er naturligvis også studiet af et tema, oven i købet et vældig bredt tema. I det følgende skal vi forsøge at definere feltet ritualer som et særligt niveau, der ikke uden fare for kortslutning kan forveksles med andre niveauer. Som et første argument for vort forehavende kan vi anføre en klassisk fejlslutning: Den rejsende ser ved flere lejligheder de indfødte udføre handlinger, der angives at bortjage og bekæmpe onde ånder; han rapporterer let generaliserende: »Frygten for onde ånder er stor overalt i Primiland«. – Når denne type skildringer i dag kun overlever i missiologiske håndbøger, skyldes det nok mest, at stereotypen 'den mørkerædede hedning' har måttet vige for et mere oplyst menneskesyn. Der er imidlertid grund til at være opmærksom på arten af den fejlslutning, der ligger bag generaliseringen; den synes at bero på et spring fra et niveau til et andet: Fra ritualets niveau sluttes der uden videre til et niveau for tro, holdninger og motivationer – eller hvor nu ellers 'frygt for onde ånder' hører hjemme. Den rejsende i Primiland burde først have undersøgt den rituelle kontekst for bekæmpelsen af onde ånder, altså fuldført sin analyse på det rituelle niveau, før end det almene skræk-niveau blev inddraget. De indfødte kunne gøre en passende gengæld ved at konstatere de kristnes overordentlige appetit på kiks.

Ritualistik

At ritualer således udgør et særligt niveau, har flere været opmærksomme på uden at drage helt så almene konsekvenser deraf, som det her skal forsøges. Der findes derfor også en række velbelyste eksempler, hvoraf vi i al korthed skal behandle fire: I en af sine artikler om Lepchaerne i Sikkim fremhæver Halfdan Siiger vigtigheden af ritualerne og deres særlige bidrag til billedet af Lepchaernes store guddomme, ikke mindst landets beskytter *Kongchen* og menneskenes stammomoder *Nazongnyo*. Mens myterne fremstiller dem som beskyttende og livgivende, opererer en række kultiske bønner med den mulighed, at de kunne volde menneskene skade. Man beder således *Nazongnyo* om ikke at forvolde det nyfødte barns sygdom eller død og *Kongchen* om ikke at forårsage sygdom og ulykke for folket eller Maharajaen:

For os er det ejendommeligt, at såvel *Nazongnyo*, der så udpræget er en livgivende gudinde, som *Kongchen*, der er den store beskyttende guddom, i deres væsen tillige kan have så negative muligheder. Disse forhold viser, at man ikke kan danne sig et totalt billede af disse guddomme på grundlag af myterne alene. De kultiske situationer, handlinger og navnlig bønnernes indhold må tages med i betragtning, idet disse indfører et nødvendigt supplement, ja nærmest et korrektiv, til myternes billede af disse guddomme. (Siiger 1978, 128).

Undersøger vi nu den rituelle kontekst for disse 'negative muligheder', bliver det nærliggende at opfatte dem som rituelt betingede. Siiger nævner i sin artikel, at under ritualerne tænkes både guddomme og »dæmoner« (*mung*) at være reelt til stede. Både rituallet for det nyfødte barn³ og *Kongchen*-ritualet⁴ slutter med, at de overnaturlige væsener sendes bort, og begge ritualer har som dominerende temaer på den ene side risikoen for sygdom og ulykke, på den anden side fremhævelsen af, at der er bragt offer og udført ritualer på rette vis. Sygdom og ulykke kan forårsages af *mung*, af fjendtlige nabofolk, men altså også af selveste *Nazongnyo* og *Kongchen*. Hele dette ulykkespotentiel fremmanes i en fase af ritualerne, hvor de overnaturlige væsener tænkes nærværende. I *Kongchen*-kulten kan vi i selve ritualteksterne følge en rituel proces med en sakraliseringsfase (text no. 33-34), en liminal fase (text no. 35-36) og en desakraliseringsfase (text no. 37/38-39). Allerede den indledende tekst, der markerer den yak-okse, der skal ofres, som rituallets objekt, anråber *Kongchen* om ikke at forårsage sygdom; men ellers er ulykkes-

potentielt koncentreret i den liminale fase, som netop markeres ved fremhævelsen af, at alt kan ske. Over for denne kritiske situation betoner teksterne tillige den rituelle kontrol. Den rituelt fremkaldte og rituelt kontrollerede krise gør en ny begyndelse mulig. Sygdoms- og ulykkespotentielt kan da ses som led i oparbejdelsen af denne krise, som midler i den rituelle proces.

Vi lægger således mærke til, at mens den rene ritualanalyse kan føres modsigelsesfrit igennem, afslører temaet 'gudsforestilling' to uforenelige niveauer eller dimensioner. Det er netop på dette punkt, at Tord Olsson tager fat i en bemærkelsesværdig artikel om maasaiernes gudsbillede.⁵ Maasaiernes eneste gud *enkAi* har været genstand for betydelig interesse i diskussionen om højguder, og de forskellige forestillinger om ham, som findes side om side i maasaiernes tradition, har været opfattet som vidnesbyrd om, at guden har gennemgået en historisk udvikling. På baggrund af et omfattende tekstmateriale⁶ fastslår Tord Olsson imidlertid, at forskellighederne med stor regelmæssighed fordeler sig på bestemte religiøse tekstgenrer og bestemte religiøse talesituationer: I myterne møder vi det antropomorfe gudsbillede som et formelt træk; når der fortælles, må guden optræde med menneskelige egenskaber, men det betyder ikke, at fortællerne og deres tilhørere hylder en antropomorf gudsforestilling. Skildringen tages ikke bogstaveligt. – I hymner og bønner til *enkAi* står vi derimod over for skiftende manifestationer af guden; han kan identificeres med himmelhvælvingen, med jorden og med andre naturfænomener. Dog antager han i de egentlig bønfoldende passager også menneskelige egenskaber.

Den litterære genre og talesituationen er altså bestemmende for gudsbilledet, og de afgørende forskelle består her som hos lepchaerne mellem mytiske og rituelle tekster. Der er således tale om samtidige dimensioner af et gudsbillede, hjemmehørende på hvert sit niveau, og igen fremstår det rituelle niveau og det mytiske niveau som forbløffende inkommensurable.

Noget tyder altså på, at man i beskrivelsen af en religion bør arbejde med klart adskilte analytiske niveauer. Hvis ritualer, myter, forestillinger mv. sammenkøres på ét niveau som »religionens« ligeberettigede konstituent, bliver resultatet ikke en modsigelsesfri beskrivelse. Dette har i

Ritualistik

mange tilfælde ledt til historiske tolkninger, der søger at udskille forskellige lag i de religiøse traditioner for ad denne vej at redegøre for de uforenelige træk i materialet. – I studiet af det gamle Ægyptens religion har man således i godt og vel 100 år talt om monoteistiske tendenser, om en udvikling bort fra en oprindelig monoteisme eller henimod en monoteisme. Det empiriske grundlag for denne diskussion er, at mange ægyptiske religiøse tekster fra forskellige perioder omtaler især solguden, men også andre guder som den ene eller eneste gud uden nogen ved sin side. Først i 1971 lykkedes det Hornung i bogen *Der Eine und die Vielen*⁷ at vise, at når en ægyptisk gud kaldes den ene, refererer det til en momentan *urtidig* status. Udifferentieret enhed er overalt i ægyptisk religion noget, der karakteriserer urtiden og dermed det kun potentielt eksisterende, det, der går forud for skabelsens differentieringsproces. Den ene eller eneste gud, der optræder i hymner og andre ritualtekster, er altså udtryk for en momentan *rituel* status, ikke for monoteistiske levn eller tendenser i ægyptisk religion. Her havde da en opmærksomhed omkring det særlige rituelle niveau kunnet afkorte 100 års diskussion. Hvor ukritisk kompilation af materiale omkring temaet 'den ene gud' ledte til konkurrerende historiske konstruktioner, kunne undersøgelser af temaet i dets rituelle kontekst have givet modsigelsesfri analyser og vist en betydelig historisk kontinuitet.

Lignende forhold har gjort sig gældende i studiet af det ægyptiske kongedømme, der i høj grad fik næring af den internationale debat om sakralt kongedømme i 1950'erne og 1960'erne. Blandt ægyptologer tog debatten en særlig vending, fordi mange ægyptiske tekster kalder kongen en gud. Dette blev navnlig fremholdt af Henri Frankfort (1948). Da imidlertid også kongens menneskelighed træder frem i kildematerialet, formulerede Hans Goedicke (1960) den tanke, at kongen ligesom havde to naturer, en guddommelig og en menneskelig, knyttet til betegnelserne *njswt* og *hm*. Samme år fremsatte Georges Posener (1960) en intelligent kritik af den måde, hvorpå man ukritisk havde kompileret materiale fra vidt forskellige kontekster omkring temaet »den guddommelige konge«. Ved at kontrastere billedet af kongen i de kongelige indskrifter og i frie fortællinger viste han, at kongens menneskelighed var klart opfattet af hans undersåtter. Den kritiske vurdering af materialebasis for de for-

skellige opfattelser af kongen afdækker her endnu en gang forskellige niveauer, der ikke blot kan slås sammen til »ægyptisk kongeideologi« eller lignende. En yderligere afklaring tilvejebragte endelig Winfried Barta (1975) ved at skelne mellem ritualer og almene forestillinger. Herved viste han, at kongens guddommelighed er en rituel status, ikke en alment udbredt forestilling. Det intrikate problem om kongens to naturer opstår, når alle udsagn om kongen tages som udtryk for almene forestillinger. På dette ene niveau kan en modsigelsesfri beskrivelse ikke gennemføres; men på det rituelle niveau, som Barta skiller ud derfra, kan vi uforstyrret af borgerlig snusfornuft se kongens guddommelighed som knyttet til hans rituelle roller.

Vi har nu i fire velbelyste tilfælde set, at behandlingen af et tema kræver hensyntagen til forskellige niveauer for analyse. Opereres der kun med ét niveau, vagt defineret som 'religion', 'forestillingsverden' eller lignende, opnås der ikke modsigelsesfri analyser, og man har da ofte grebet til diakron fragmentering af samtidigt materiale. I eksemplerne har vi også set, at netop det rituelle niveau med fordel kan skilles ud. Det synes at være et niveau, hvor modsigelsesfri analyser kan gennemføres, men dets forhold til de andre niveauer, hvor myter, forestillinger, religiøse opfattelser og lignende befinder sig, har vi endnu ikke gjort rede for. En fuldstændig redegørelse for det rituelle niveauets forhold til andre niveauer måtte ideelt set indebære en opstilling af et komplet system eller hierarki af niveauer. Som allerede antydnet, overstiger dette langt det mere beskedne mål, vi har sat os; men en nøjere bestemmelse af det rituelle niveau vil i det mindste bringe os et stykke af vejen – og her stiller vore fire eksempler visse krav til den ritualdefinition, der skal afgrænse ritualistikkens felt: Hvis temaer, der kendes fra myter, forestillinger mv., tager sig anderledes ud i ritualer, må bestemmelsen af det rituelle niveau begrunde og sætte rammer for denne anderledeshed.

En definition af ritualer er en vidtrækkende opgave, hvis forskningshistorie alene kunne tage pusten af denne artikel. Den følgende diskussion kan på ingen måde yde den moderne ritualdiskussion retfærdighed. – En definition af ritualer, der formentlig dækker en stor del af den moderne konsensus, er den, der gives af Zuesse i *Encyclopedia of Reli-*

Ritualistik

gion. Ved ritualer forstår Zuesse

those conscious and voluntary, repetitious and stylized symbolic bodily actions that are centered on cosmic structures and/or sacred presences. (Verbal behaviour such as chant, song, and prayer are of course included in the category of bodily actions).⁸

Ligesom trosbekendelser bærer også definitioner mærker af tidligere kætterier: »Conscious and voluntary« tjener til at afgrænse ritualer fra tvangsneurotiske handlinger, som undertiden har været bragt i forslag som ophav til ritualer. »Repetitious« peger på et fremtrædende træk ved ritualer: de fleste ritualer gentages, og mange fremstår som gentagelsen af et mytisk forbillede. På den anden side er det ikke uproblematisk at opstille gentagelsen af en handling som kriterium for, at det er en sådan handling. At spise og drikke er også handlinger, der gentages, men den stadige gentagelse er trods sin vitale betydning ikke konstituerende for det at spise eller drikke. Det stakkels barn, der kvaltes i sin første bid, har vel også spist? – Ordet »stylized« karakteriserer ypperligt en lang række ritualhandlinger, men der er dog så stor variation i ritualers form, at kriteriet 'stilisering' formentlig vil efterlade en tvivlsom restgruppe. F.eks. giver en del kultiske fester et betydeligt spillerum for spontanitet og improvisation, og det kan da blive vanskeligt at tale om stilisering. Udtrykket 'symbolic' er uden ringeste tvivl relevant, måske endda i hele sin næsten uoverskuelige semantiske spændvidde.

'Bodily' udelukker ikke blot meditationer, men også dem, der beder en stille bøn, fra kategorien ritualer – hvis vi da ikke antager, at deres drøbel vibrerer imens. I studiet af f.eks. buddhistisk praksis vil en begrænsning af ritualer til kropslig handlen være særdeles ubekvem, og også i vedisk kult anses den kosmologiske og mytologiske *viden*, som meddeles i Brahmanaerne, for et uundværligt led i ritualerne. At skille den ud fra ritualhandlingen, fordi den ikke kommer til udtryk i kropslig aktivitet, strider mod Brahmanaernes eksplicite ritualforståelse, hvor netop handling og mytologisk viden i forening bevirker ritualets resultat.⁹

Hvis vi frasorterer de adjektiver i Zuesses definition, som er unødvendige eller giver logiske vanskeligheder, eller som ud fra et kompara-

tivt synspunkt trækker meget kunstige skel, står vi tilbage med 'symboliske handlinger' – med den yderligere bestemmelse, at de må være »centered on cosmic structures and/or sacred presences.« Der er næppe tvivl om, at kosmiske strukturer og hellige nærværelser ofte står centralt i ritualer, men 'centered on' siger meget lidt om, *hvordan* de er centrale. Tages denne del af definitionen i meget vid betydning, gør den ikke stort andet end at karakterisere ritualer som *religiøse* handlinger; fordrer man derimod en central og eksplicit repræsentation af kosmiske strukturer eller hellige nærværelser i handlingen, er det et spørgsmål, om man ikke derigennem udelukker en række handlinger, som hidtil har været opfattet som ritualer, f.eks. protestantisk vielse eller andamansk skildpad-dedans.¹⁰

Ikke desto mindre kan Zuesses definition være nyttig som en samling adjektiver, der ofte karakteriserer ritualer. Den skuffelse og tvivl, som den efterlader hos den intelligente læser, skyldes især, at den ikke angiver noget indbyrdes forhold eller nogen interaktion mellem de syv karakteristikkere, den samler omkring ordet 'actions'. Hvis en definition skal være præcis og brugbar, må den netop angive forhold, der forbinder de karakteristikkere, den opstiller, som et samlet bud på afgrænsningen af et felt. Ellers kan vi diskutere til dommedag, om Panathenæerfesten er stiliseret, om alle elementer i en afrikansk besættelseskult er »conscious and voluntary«, om bøn *ex tempore* er et ritual, etc. etc. Hvis en definition af ritualer derimod kunne sætte ritualets form og indhold i relation til et *formål*, ville den ønskede præcision kunne opnås. Alle, der har haft med patentspecifikationer at gøre, ved, hvor vigtigt det er at angive formålet med en opfindelse; den, der opfinder en paraply med et hul, beregnet til et flag hvormed man kan hilse folk, der kommer hjem i regnvejrs, skal ikke kunne gøre sit patent gældende over for enhver, der har et hul i sin paraply.

Med formål tænker jeg ikke på noget socialantropologisk begreb om 'positiv latent funktion', men på den slags formål, som fremgår af ritualerne selv. At generalisere om sådanne formål er imidlertid ingen let sag; de rækker fra universets fornyelse til fjernelse af vorter. Men i det mindste kan man sige, at ritualer har til formål på en eller anden måde at styre begivenhedernes gang; de tænkes at virke på noget, at ændre

Ritualistik

det eller opretholde det. Et ritual udformes og udføres ud fra den antagelse, at når det er udført, vil verden ikke være helt, som den ville have været uden ritualat. – Edmund Leach skelner mellem tre aspekter af menneskelig adfærd:

- (1) Menneskelegemets naturlige biologiske aktiviteter,
- (2) Tekniske handlinger, der tjener til at ændre verdens fysiske tilstand,
- (3) Ekspressive handlinger – »which either simply say something of the world as it is, or else purport to alter it by metaphysical means«. ¹¹

Kategorien af ekspressive handlinger deles altså i to: dem der beskriver verden, og dem der virker på den, dvs. ritualer. I sin magi-teori antog Frazer, at ritualer beror på en forveksling af de to sidstnævnte aspekter, ¹² men Leach insisterer på at betragte dem som en selvstændig del af 'ekspressive handlinger' – eller, for nu at bruge et ord fra bogens titel: kommunikation.

Hvis ritualer er kommunikation, må det dreje sig om en ganske særlig form for kommunikation. Til kommunikation hører der normalt en afsender, et budskab og en modtager; men eftersom ritualer »purport to alter the world by metaphysical means«, behøver de ingen modtager. Der kan naturligvis foregå masser af kommunikation under udførelsen af et ritual: et ritual kan meddele sine deltagere eller tilskuere et kosmologisk overblik, en officiel anerkendelse af et statusskifte, en religiøs oplevelse eller blot en følelse af, at alt nu falder på plads – hvis det da ikke keder dem gudsjammerligt. Men disse og utallige andre tilfælde af kommunikation til menneskelige modtagere kan lige så lidt som de tekniske handlinger og de naturlige biologiske aktiviteter, der også indgår i de fleste ritualer, siges at være konstituerende for begrebet ritual.

Men måske kunne man dog betragte ritualer som almindelig kommunikation, blot med ualmindelige modtagere? Ofte tiltales guder, dæmoner, dyr, planter eller endog livløse genstande i ritualer; tjener rituallet da ikke til at motivere sådanne mere eller mindre intelligente instanser i retning af det ønskede resultat? Det kunne man tro, og faktisk *siger* mange ritualtekster netop det; ritualerne *forestiller* kommunikation med sådanne modtagere, men siger vi, at de *er* det, bevæger vi os ind på

trossager. For den kristne, der beder til Gud, er bønnen kommunikation; men på tilsvarende måde er somapresningen for den vediske inder Indras sejr over Vritra. De to ritualer er forskellige, men hvis vi vil fastholde deres sammenlignelighed, må vi se dem begge som dramatiske handlinger; til *dramatis personae* hører også den usynlige gud, som er bønnens adressat. For denne komparative betragtning, der sætter sig ud over den gamle diskussion om religion og magi, kan et ritual fremstille kommunikation med en modtager; men det har ikke derudover nogen rationel aktør som modtager.

Ritualer er kun kommunikation i den forstand, at de forestiller noget; de refererer, betyder og giver mening. Men de er ikke udformet til at informere eller overtale en instans uden for ritualet. De er udformet til at virke direkte på deres objekt. Heri ligner de Leachs 'tekniske handlinger'; men de adskiller sig samtidig fra denne kategori, fordi de netop tænkes at virke ved hjælp af det, der får dem til at ligne kommunikation: ved at fremstille eller repræsentere noget. – Vi kan således definere ritualer som *repræsentative handlinger, der er udformet til at ændre eller opretholde deres objekt*. Herved afgrænses ritualer over for alle andre former for kommunikation, men også over for alle andre former for handling. Til gengæld afstår definitionen fra ethvert forsøg på samtidig at definere religion eller overhovedet at forankre ritualer i et religionsbegreb. Nogle vil sikkert af denne grund finde den for bred, men alt hvad der behøves for at udelukke en restgruppe af ikke-religiøse ritualer er at tilføje den religionsdefinition, man foretrækker.

Den netop opstillede definition fokuserer på rituel *effikacitet*,¹³ men er alligevel uafhængig af lokale variationer i troen på rituel effikacitet. Den kræver kun, at handlingen er *udformet* til at virke. Den peger på et forhold mellem ritualets form og indhold på den ene side og dets formål eller tilsigtede virkning på den anden side. Dermed opfylder den også de krav, vi udledte af vore fire eksempler: Den angiver et forhold, der begrundes temaers og motivers »anderledeshed« på det rituelle niveau. Her repræsenteres de med henblik på virkning: Kongchen og Nazongnyo bliver potentielle årsager til sygdom som led i en rituel proces, der gennem en rituel fremkaldt og rituel kontrolleret krise skal tilvejebringe frihed for sygdom og dårlighed. I maasaernes hymner og bønner må

Ritualistik

man formentlig på tilsvarende måde forestille sig, at den rituelle proces betinger den spænding mellem gudens identifikation med naturelementer på den ene side og på den anden side det antropomorfe gudsbillede i de bønfoldende passager. Gudsbilledets forvandlinger i én og samme ritualtekst er et udtryk for ritualets resultatorienterede dynamik.¹⁴

I ægyptisk religion er den rituelle dynamik især knyttet til gentagelsen af mytiske forbilleder. Ofte indebærer dette en rituel nulstilling, hvor alt er uskabt på ny, på én gang en Turnersk liminalfase og en mytisk kaostilstand, der rummer både skabelsens og tilintetgørelsens mulighed.¹⁵ Det er i denne nulstilling, i ritualets udifferentierede urtid, at guden bliver som myternes skabergud: alene, uden nogen ved sin side. Og ligesom hos maasai kan der i ægyptiske rituelle tekster være en spænding mellem udtryk for det guddommelige, der ikke kunne stå side om side i en katekismus. Ofte en spænding mellem den ene gud og den mangfoldigt manifesterede gud, ja guden kan i én eneste sætning kaldes »den ene, der gør sig til millioner«. Gudsbilledet er ikke statisk, men tager form i ritualets skabende dynamik.

Den ægyptiske konges rituelle guddommelighed lader sig forstå ud fra endnu mere generelle og typiske træk i ægyptiske ritualer. I sammenhæng med ritualernes karakter af gentagelser af mytiske forbilleder identificeres rituelle personer overordentlig ofte med guder. Også dette er et led i ritualernes resultatorienterede udformning; det er fra det mytiske og guddommelige niveau, som ritualerne oparbejder, at virkning på verden kan opnås, og ved i ritualet at være sit mytiske og guddommelige forbillede sikrer kongen, at det oprindelige mønster reproduceres og fornyer og opretholder verden. Dette medfører, at man også uden for ritualet kan kalde kongen guddommelig, nemlig med henblik på hans rituelle virksomhed. Men dette er ikke en »forestilling« eller en »ideologi«, som forhindrer, at man fuldt ud er på det rene med hans menneskelighed.

Med vor definition har vi således udpeget det forhold, der betinger motivets og temaets »anderledeshed« på det rituelle niveau: forholdet mellem repræsentation og effektivitet. Hermed er også ritualistikkens felt afstukket – uden metodologiske monopoler, men som et klart defineret analytisk niveau. Ritualistik er studiet af den rituelle dynamik, der består

i et særegent samspil mellem betydning og handling, studiet af betydning som middel i en resultatorienteret proces. Vor karakteristik af en sådan rituel dynamik er ikke egentlig ny, men reformulerer ansatser og indsigter fra de sidste 100 års religionshistoriske og antropologiske litteratur. Det nye ligger mere i forslaget om at gøre denne ritualopfattelse til udgangspunkt for en disciplin, der beskriver et bestemt analytisk niveau.

Definitionen tilsigter ikke at få afgjort én gang for alle, hvad ritualer i alle måder er, og mindst af alt sigter den mod en opgivelse af det bredere historiske studium af de mange ikke-rituelle sammenhænge, ritualer kan indgå i. Den er netop ritualistikkens ritualdefinition. Der er ingen tvivl om, at det felt, der afgrænses af denne definition, befinder sig i en livlig interaktion med andre kulturelle og sociale faktorer. Det forekommer også indlysende, at kognitive dispositioner hos mennesket på en eller anden måde, i et ikke fastslået omfang, betinger ritualer og rituelle strukturer,¹⁶ og det kan ikke udelukkes, at neurofysiologien en dag vil gøre alle vore betragtninger til skamme. Men heroverfor står ritualistikken som det formelle og deskriptive studium af det specifikt rituelle, bestemt som forholdet mellem repræsentation og effikacitet. Ritualistikken betragter ritualers egen rationalitet, i princippet uafhængigt af dens menneskelige generator. Den er en beskrivende og analyserende disciplin, der ikke skal forklare og begrunde ritualer.

Således skitseret og anbefalet erstatter ritualistikken dele af den traditionelle religionsfænomologi. Emner som kultdrama, offer, initiation, helbredelsesriter, dødekult og mange andre hører indlysende under ritualistikken. Men den resultatorienterede rituelle dynamik, som er ritualistikkens særlige felt, finder vi også i meditationer, i divinationsprocedurer, i den religiøse brug af billeder og mange andre steder. Tager vi som udgangspunkt for et skøn de traditionelle fremstillinger af religionsfænomologien (hvis emnevalg jo ikke er kanonisk), er det sandsynligt, at ca. halvdelen ville kunne reformuleres inden for rammerne af den nye disciplin. – Fra van der Leeuw lidt mere, fra Widengren lidt mindre.

Vigtigere end disse kvantitative betragtninger er imidlertid udsigten til at få bragt en vis orden i de overlappende temaers forvirrende verden. Der vil ganske vist altid være temaer, der griber ind i hinanden, og synsvinkler, der krydses, og sådan skal det vel være. Men problemet har

Ritualistik

været, at der kun er det. Som ritualistikkens felt her er defineret, er en egentlig teoretisk strukturering af fagets objekt i analytiske niveauer påbegyndt. – Men også kun påbegyndt. Det fulde udbytte af ritualistikken får vi først, når mindst ét andet niveau er klart defineret.

Noter

1. Jf. Jeppe Sinding Jensens gennemgang af Staals ritualteori i dette nr. af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.
2. En gennemgang og diskussion af problemet findes i Bilde 1991.
3. Siiger 1967, I, 122-125; II, text no. 18.
4. Siiger 1967, I, 190-201; II, text no. 33-39. Jf. Siiger 1957, 168-170.
5. Olsson 1984 – nu også på dansk i Eliade 1992, 230-241.
6. Olsson 1975 – på dansk foreligger en del af materialet i *Gads religionshistoriske tekster og Skriftløse folks religioner*.
7. Hornung 1971.
8. *Encyclopedia of Religion* s.v. 'ritual', p. 405.
9. Jf. f.eks. *Sathapatha Brahmana* XI, 1, 8.
10. Skildpaddedansen er beskrevet af Brown 1922, 91 ff. – Jf. Podemann Sørensen 1988, 94-97.
11. Leach 1976, 9. De tre aspekter er ikke typer, der udelukker hinanden, men netop aspekter. En teknisk handling kan indebære naturlig biologisk aktivitet og samtidig være ekspressiv.
12. Leach 1976, 29.
13. Dette ord har jeg måttet låne af fransk *efficacité*, »det at være virksom, have virkning« (engelsk: *efficacy*). Ord som virksomhed eller effektivitet er allerede i brug på anden vis på dansk.
14. Tord Olsson (1984, 99) nævner, at maasaierne ikke selv opfatter denne spænding som en modsætning på det kognitive plan. Jeg forestiller mig, at dette skyldes en fortrolighed med netop denne rituelle dynamik.
15. Jf. Podemann Sørensen 1982, 53 ff.
16. Et storstilet forsøg på at inddrage denne faktor er Lawson & McCauleys *Rethinking Religion* – se Jeppe Sinding Jensens redegørelse i dette nr. af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.

Litteratur

- Barta, Winfried, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, (Münchner ägyptologische Studien 32), München 1975.
- Bilde, Per, »Begrebet religion«, *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 15, 1991, 3-24.
- Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922.
- Eliade, Mircea, *De religiøse ideers historie*, bind 4, København 1992.
- Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 1987.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.
- Gads religionshistoriske tekster*, København 1984.
- Goedicke, Hans, *Die Stellung des Königs im alten Reich*, (Ägyptologische Abhandlungen 2), Wiesbaden 1960.
- Hornung, Erik, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971.
- Leach, Edmund, *Culture and Communication*, Cambridge 1976.
- Olsson, Tord, *Religious Documents of the Maasai*, I-III, Lund 1975-82.
- Olsson, Tord, »Gudsbild, talsituation och litterär genre«, *Föreningen Lärare i Religionskunskap. Årsbok 1983* 16, 1984, 91-109.
- Podemann Sørensen, Jørgen, »Redundans og abstraktion i det ægyptiske daglige tempelritual«, *Chaos. Dansk tidsskrift for religionshistoriske studier* 1, 1982, 49-60.
- Podemann Sørensen, Jørgen (red.), *Skriftløse folks religioner*, København 1988.
- Posener, Georges, *De la divinité du pharaon*, (Cahiers de la Société Asiatique 15), Paris 1960.
- Siiger, Halfdan, »Lepchaerne i Himalaya og deres bjergreligion«, *Menneskets Mangfoldighed*, red. Kaj Birket-Smith, København 1957, 158-173.
- Siiger, Halfdan, *The Lepchas*, I-II, (Nationalmuseets skrifter, etnografisk række 11, 1-2), København 1967.
- Siiger, Halfdan, »Myte og kult«, *Venner af Prins Peter*, red. Mogens Muggé Hansen, København 1978, 125-132.

Summary

»Ritualistics – A new discipline in history of religions«. – *The idea of ritualistics as a new discipline in history of religions is based on practical as well as theoretical considerations. The broad, comparative discipline sometimes called the phenomenology of religion has above all addressed a number of interesting themes, usually without distinguishing levels of analysis. In discussions of themes like the idea of god or divine kingship, the failure to recognize ritual as a distinct level not immediately compatible with levels of beliefs, ideas, attitudes etc. has entailed inconsistencies and subsequent diachronical fragmentation of contemporary source material. By introducing the new discipline of ritualistics to replace part of*

Ritualistik

the phenomenology of religion, it may be hoped that some of the pitfalls of an uncritical thematic approach may be avoided. Ritualistics is not in itself a new method, but a discipline that defines a level of analysis as do linguistic disciplines like phonetics, morphology, syntax, semantics; it may thus be considered a first step towards an analogous theoretical construction of the object of history of religions.

Jørgen Podemann Sørensen
Adjunkt, mag. art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet