

NÅR RELIGIONEN SÆTTER SIG I KROPPEN

Om fænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori

MARTIN LINDHARDT

Den kropsfænomenologiske drejning, der kan observeres i flere nyere antropologiske ritualstudier, er ikke en isoleret ritualteoretisk udvikling, men derimod relateret til de seneste par årtiers løbende religionsvidenskabelige revideringer af klassiske, immaterielle definitioner af religion, hvor vægten primært lægges på betydning, verdenssyn, indre tro og overbevisning samt religiøse ideer og perspektiver. Som Talal Asad (1993) har påpeget, har sådanne definitioner en specifik vestlig, postreformatorsk historie og afspejler først og fremmest en protestantisk forståelse af kristen religiøsitet, men der er flere aspekter af menneskers religiøse praksis og orientering, der synes at kalde på andre perspektiver på og forståelser af religion. For eksempel er antropologer og andre forskere i stigende grad begyndt at rette opmærksomheden mod de måder, hvorpå religiøse færdigheder kultiveres, og relationer mellem mennesker og det guddommelige konstitueres og næres gennem kropslig praksis og omgang med materielle objekter (Csordas 1997; Luhrmann 2004; Meyer 2006; Gordon 2005; Vásquez 2011; Lindhardt under udgivelse a).

Hensigten med denne artikel er at belyse, hvorledes kropsfænomenologiske drejninger i antropologisk ritualteori kan berige vores forståelse af materielle, kropslige aspekter af religiøsitet.¹ Som nævnt i dette temanummers indledning beskæftiger fænomenologien sig med forskellige erfaringsmåder, herunder med forskellen mellem umiddelbar, prærefleksiv og reflekteret, objektiverende orientering i verden. Skellet mellem forskellige måder at erfare verden på er ikke mindre relevant i studiet af religion, end det er i studiet af diverse andre aspekter af den menneskelige tilværelse. Jeg vil i det følgende forsøge at påvise, hvorledes et fokus på forskellige erfaringsmodaliteter og ikke mindst på den inkarnerede væren-i-verden (Merleau-Ponty 1962) kan hjælpe os med at komme ud over en forståelse af religiøsitet som relateret til symbolsystemer, eller til hvad Joel Robbins (2007:14) kalder for „propositionel tro“ (for eksempel gudsantagelser,

det vil sige tro på, *at* Gud eksisterer), eller viden *om* religiøse doktriner, historier, tekster eller åndetaksonomier. Nærmere betegnet vil jeg demonstrere, hvordan det fænomenologiske studie af rituel praksis i mange tilfælde kan belyse den rituelle produktion af religiøse subjekter, der i tilgift til teologisk viden, tro og religiøse fortolkningskemaer besidder en rituel praktisk viden i form af kropslige færdigheder, dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. I forlængelse heraf vil artiklen også, uden at have ambitioner om at komme med universelt gyldige ritualteorier, pege på konkrete tilfælde, hvor rituel kropslig praksis kan betragtes som konstituerende for religiøst liv snarere end som sekundær adfærd, der repræsenterer eller er afledt af religiøse ideer og trossystemer.

Artiklen starter med en skitsering af klassiske antropologiske ritualteorier. Fokus ligger her på forskellige forståelser af forholdet mellem ritualer, krop, spontanitet, følelser og erfaring. Efterfølgende vil jeg påvise, hvordan indsigter hentet hos Marcel Mauss, Maurice Merleau-Ponty og Pierre Bourdieu har inspireret fascinerende ritualteoretisk nytænkning omkring forholdet mellem netop disse størrelser og dermed bidraget til nye forståelser af religiøs subjektivitet og væren-i-verden. Ud over at referere til andre forskeres studier af ritualer i forskellige religiøse traditioner vil jeg her også inddrage empiriske eksempler fra min egen forskning i pinsekristne ritualer i Chile og Tanzania. Pinsekristendom kan kortfattet beskrives som en variant af kristendommen, der vægter den personlige frelse og den personlige erfaring af Helligånden, for eksempel i tungetale, intens bøn, tranceoplevelser og profetier. Denne type af kristendom er af forskellige årsager interessant at se på i nærværende sammenhæng. Dels fylder den rituelle deltagelse meget i det pinsekristne religiøse liv. Flere pinsekristne verden over deltager i diverse kirkemøder adskillige gange om ugen, og disse rituelle begivenheder varer som regel længere (op til to-tre timer) end gudstjenester i den katolske kirke og i klassiske protestantiske kirker. Dels er det rituelle liv i denne type kristendom kendetegnet ved en omfattende kropslig involvering. Det er ikke mindst i rituelle sammenhænge, at pinsekristne oplever Helligåndens tilstedeværelse som en umiddelbar og kropslig sensation. Denne type af kristendom lader sig derfor med fordel anskue via en fænomenologisk analyse af, hvordan særlige religiøse erfaringer og dispositioner produceres via kropslig rituel praksis (se også Csordas 1997). Endelig er der flere aspekter af pinsekristen rituel praksis såsom uformalitet, spontanitet, improvisation og en delvis tilsløring af grænser mellem ritualer og hverdagsliv, som vanskeligt lader sig indfange i analyser, der er baseret på klassiske ritualteorier. Artiklen vil blandt andet illustrere, hvordan en fænomenologisk analyse af pinsekristne ritualer udgør et frugtbart udgangspunkt for at revidere velkendte ritualteoretiske dualismer – for eksempel: rituel og naturlig følelsesbetonet adfærd, struktur og

umiddelbarhed, spontanitet og social kontrol, formalitet og uformalitet – som vi skal præsenteres for i det følgende afsnit.

Følelse, spontanitet og krop i klassisk antropologisk ritualteori

Klassisk antropologisk ritualteori har i vidt omfang bygget på opfattelsen af et fundamentalt spændingsforhold mellem på den ene side individuelle, følelsesmæssige, spontane indfald og på den anden side behovet for social orden. For eksempel har flere teoretikere anskuet ritualer som arenaer, hvor følelsesbetonet adfærd på den ene side fremprovokeres og får lov til at komme til udtryk, men samtidig styres og investeres i kollektive projekter. Max Gluckman har således beskrevet særlige afrikanske stammeritualer som en slags sikkerhedsventil, der inden for særlige rituelle rammer og uden at true den sociale orden giver deltagerne mulighed for at få afløb for de spændinger og frustrationer, som tilværelsen i hierarkiske samfund undertiden afføder (Gluckman 1963:110-36). Med inspiration i dybdepsykologien har Victor Turner argumenteret for, at ritualer kan ses som et særligt rum, hvor kraftfulde følelser, der er associeret med den menneskelige og i særdeleshed den reproduktive fysiologi, kan renses for deres essentielt antisociale kvaliteter og i stedet projiceres mod en normativ orden, der hermed styrkes (Turner 1969:52-53). Turner læner sig her op ad Durkheim, der adskillige årtier tidligere anskuede ritualer som begivenheder, hvor menneskets iboende og essentielt individuelle og egoistiske lidenskaber og følelser kunne kanaliseres mod en social orden. Durkheim beskæftigede sig i store dele af sit arbejde med de mekanismer, der skaber solidaritet og sammenhængskraft i samfund, og i *The Elementary Forms of Religious Life* (1971 [1915]) fremhævede han netop ritualers (religiøse såvel som sekulære) betydning. Ifølge Durkheim kan den følelsesmæssige opstemthed – den såkaldte kollektive *effervescence* (brusen) – som kan produceres via intens fokuseret og rytmisk rituel interaktion, rettes mod symboler, der repræsenterer gruppen (som for eksempel et flag) og via disse symboler mod gruppens religiøse og moralske værdier og verdenssyn (se også Kertzer 1988). Samtidig påpeger Durkheim, at den følelsesmæssige intensitet, der genereres i ritualer, typisk miskendes af deltagerne og tilskrives tilstedeværelsen af en ekstern hellig kraft, hvilket også bevirker, at de symboler, som følelserne rettes mod, antager en hellig karakter.

I en noget anden boldgade finder man antropologiske teoretikere, der snarere fremhæver formalisme, stereotypi og suspendering af individuelle følelser og psykiske tilbøjeligheder som et afgørende og definerende træk ved ritualer. I en hyppigt citeret artikel beskriver Stanley Tambiah således ritualer som konventionel adfærd, der ikke er designet til at udtrykke individuelle indfald, holdninger og

følelsetilstande „på en direkte, spontan og naturlig måde“ (Tambiah 1979:124). Spontanitet og individuelle indfald er ifølge Tambiah præget af partikulære og i et vist omfang tilfældige omstændigheder og kan derfor være kilder til social uorden. Rituel, formaliseret og konventionel adfærd egner sig derfor bedre til at kommunikere offentlige sandheder.

På tilsvarende vis beskriver Roy Rappaport i sit monumentale værk *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) menneskers individuelle psykiske liv som omskifteligt, kompliceret og drevet af begær og selvinteresse, hvilket alt sammen indebærer en risiko for kaotiske tilstande. Ritualet bidrager til social orden, da det netop giver sociale processer immunitet over for „psykisk støj“ (op.cit.103) ved at placere individer i klart definerede sociale systemer og roller, uden at de i hvert fald i selve den rituelle situation har mulighed for at komme med indvendinger eller lade deres støjende individuelle holdninger komme til udtryk. For eksempel kan en kongekroning eller en ceremoniel præsidentindsættelse kommunikere offentlige sandheder om institutionernes (kongedømmets og præsidentembedets) storhed og udødelighed og samtidig indsætte de deltagende (kongen, præsidenten, undersåtter m.fl.) i etablerede positioner inden for denne institutionelle orden. Kronprins Frederik vil ikke blive mindre konge af, at den præst, der engang skal lede kroningsceremonien, lige præcis den dag har hovedpine eller er dybt ulykkelig over et forlist kærlighedsforhold, eller at flere af de tilstedeværende måtte have et privat ønske om at afskaffe monarkiet eller hellere så Joachim på kronen. Sådanne individuelle tilstande, holdninger og partikulære omstændigheder ville kunne italesættes og forstyrre situationen, hvis kommunikationen var fri og spontan. Ritualets sociale kraft ligger for Rappaport netop i, at dets rigide formalisme beskytter den sociale (royale) orden mod den slags saboterende elementer.

En tredje teoretiker, der har fremhævet formalismen som en kilde til visse ritualers sociale effekt, er den franske antropolog Maurice Bloch. I et studie af omskæringsritualer hos merinafolket på Madagaskar beskriver Bloch (1974), hvordan de ældres formaliserede rituelle tale er kendetegnet ved klare stilistiske regler, indskrænket ordforråd, et afgrænset antal af mulige illustrationer, minimal variation i intonation og ikke mindst af afgrænsede svarmuligheder. Disse kendetegn bevirker, at det rituelle sprog bliver fattigt og blottet for det kreative og innovative potentiale, der kendetegner det mere uformelle hverdagsprog. Ifølge Bloch er det netop dette drab på kreativiteten, der bidrager til at styrke de ældres traditionelle autoritet, da det formelle rituelle sprog ikke levner meget plads til spontane indfald eller alternative formuleringer og ikke åbner op for, at kommunikationen kan tage nye, uventede retninger, hvor der eksempelvis gøres indvendinger mod det sagte. Et hjemligt eksempel på en sådan rituel sprogbrug

kunne være spørgsmålet „forsager du Djævlen og alle hans gerninger og alt hans væsen?“ Hvis dette spørgsmål stilles i et passende monotont stemmeleje til en knælende konfirmand af en præstekåbeklædt, ordineret præst på et helt bestemt tidspunkt under en gudstjeneste, lader det sig kun meget vanskeligt besvare på anden måde end med et „ja“. De kritiske og reflekterede overvejelser, om hvorvidt Djævlen virkelig eksisterer eller blot er en menneskelig fantasi, må konfirmanden sætte ord på i andre sammenhænge. I selve den rituelle situation kan de ikke rummes, og dermed kommer ritualets religiøse sandheder til at forekomme uomgængelige og indiskutable.²

Forskellene mellem de opridsede tilgange til forholdet mellem ritual, spontanitet og følelser er til at få øje på. Turner, Gluckman og Durkheim fremhæver alle den følelsesmæssige intensitet og opstemthed som et centralt element i rituel praksis og ser samtidig ritualen som det rum, hvor individuelle og i sig selv anti-sociale følelser kan kanaliseres ind i konventionelle rammer. For teoretikere som Bloch, Tambiah og Rappaport skal kilden til ritualens evne til at producere og opretholde en social orden derimod søges i det yderst indskrænkede rum for de individuelle, spontane og følelsesmæssige udtryk. Ritualer er her ikke påvirket af de deltagendes individuelle tilstande, om end det modsatte sagtens kan være tilfældet. Disse forskelle til trods synes et gennemgående træk i en stor del af den klassiske antropologiske rituallitteratur dog at være en opfattelse af spontanitet, naturlige følelser og individuelle indfald som potentielle kilder til uorden og som noget, ritualen derfor på den ene eller anden måde må kunne håndtere.

Inden for den amerikanske symbolantropologi, der i 1960'erne og 1970'erne delvist fik flyttet det antropologiske fokus fra social struktur, sammenhæng og kontrol til spørgsmål om symboler, betydning og kommunikation, blev ritualer først og fremmest anskuet som bærere af betydninger og som materialiseringer af forudeksisterende ideer og symbolsystemer, mens eventuelle latente funktioner i forhold til sociale systemer og strukturer i bedste fald blev anset som sekundære. Ifølge symbolantropologer som Clifford Geertz og Sherry Ortner findes den kulturelle betydning (for eksempel et religiøst verdenssyn, en særlig forståelse af mennesker og af menneskers forhold til guder, forståelser af sociale positioner i en landsby på Bali, maskulinitet, stolthed osv.), der kommunikeres i et givet ritual, allerede som en del af deltagernes kultur. Men da kulturelle orienteringer ofte er diffuse, generelle og usystematiske, bliver det netop i ritualen, at de tydeliggøres og systematiseres (Geertz 1973:443-44; Ortner 1978:5). For eksempel understreger Geertz i sin berømte tekst om hanekampe på Bali, at denne begivenhed hverken handler om at intensivere sociale lidenskaber eller om at ryste samfundet sammen og forstærke – eller udfordre – den sociale struktur, men derimod om at udstille samfundspræmisser, sociale relationer og basale kulturelle temaer som en læselig

tekst. Andetsteds skriver Geertz, at ritualet integrerer religiøse verdenssyn med etos, hvilket han definerer som livets tone, karakter, stemning og æstetiske stil (Geertz 1973:89, 113). Som eksempel beskriver han et ritual fra Bali, hvor en kosmisk kamp mellem en heks og et monster opføres af dansende mænd, mens flere af de øvrige deltagere spiller biroller som mindre hekse, monstre, dæmoner og andre mytiske figurer. Geertz påpeger, at den æstetiske distance nedbrydes i løbet af ritualet, da flere af deltagere går i trance og besættes af dæmoner (op.cit.116). Hermed opnås en sammensmeltning af levet erfaring (etos) og det religiøse verdenssyn, der blandt andet kendetegnes ved troen på, at hekse, monstre, dæmoner og andre mytiske væsener kan blande sig i den menneskelige hverdag.

Hos Geertz er de deltagendes individuelle tilstande således, som hos Durkheim, Gluckman og Turner, af afgørende betydning for den rituelle effekt, om end denne effekt for førstnævnte mere handler om betydning og styrkelse af verdenssyn end om social solidaritet og struktur. Et aspekt, der synes at være underbelyst i samtlige af de ovenfor skitserede perspektiver, er den rituelle træning af de deltagendes kroppe og den udvikling af kropsliggjorte religiøse dispositioner og færdigheder, der i mange tilfælde finder sted i rituel praksis. Dermed ikke være sagt, at ovenstående teoretikere er blinde over for vigtigheden af kropsligt engagement og intense kropslige og følelsesmæssige oplevelser i rituel praksis. For Durkheim er det netop kropslig, rytmisk praksis, der fremkalder den følelsesmæssige opstemthed, som kan projiceres mod gruppens symboler, og hos Geertz medvirker det følelsesladede engagement i hanekampe og de intense kropslige oplevelser i eksempelvis trance til, at de kulturelle temaer, der kommunikeres, gøres følelsesmæssigt relevante (se også Kertzer 1988). Og blandt teoretikere, der vægter ritualers formelle karakter, bliver monoton kropslig praksis som for eksempel dans også undertiden set som befordrende for den rituelle ensretning, der ekskluderer individuelle, spontane indfald (Bloch 1998; Kertzer 1988). Ikke desto mindre fremstår det kropslige og følelsesmæssige engagement i de skitserede ritualteorier som sekundært i forhold til ritualets egentlige formål: at skabe solidaritet, sikre en social (hierarkisk) orden eller kommunikere præeksisterende betydninger og ideer. Det fokus på kropslig aktivitet og erfaring, man finder i store dele af den klassiske ritualteori, følges sjældent op af et fokus på den rituelle produktion af erfarne og erfarende kroppe.

Ritual og kropslige færdigheder: et fænomenologisk perspektiv

Den fænomenologiske drejning i antropologisk ritualteori skyldes dels, at antropologer undertiden er stødt på konkrete ritualer, der ikke har passet som fod i hose

på ovenstående teoretiske perspektiver, og dels et mere generelt og stigende fokus på kropslighed, kropslige færdigheder og praktisk viden som værende af fundamental betydning for den menneskelige væren-i-verden. Det er ikke mindst antropologers læsninger af teoretikere som Marcel Mauss, Maurice Merleau-Ponty og Pierre Bourdieu, der har inspireret ritualteoretisk nytænkning. Fælles for disse teoretikere er, at de betragter kultur som indlejret i den menneskelige krop og som noget, der derfor sætter sit tydelige præg på vores prærefleksive engagement med omverdenen. I sit berømte essay „Techniques of the body“ (1973, oprindeligt udgivet på fransk i 1934) præsenterer Mauss et perspektiv på kultur og krop, der først flere årtier senere for alvor slog igennem i antropologien. Mauss introducerer her habitusbegrebet i et forsøg på at forklare, hvordan kropslig adfærd er socialt reguleret i kraft af vaner, der nok er tillærte, men samtidig så indgroede, at de fungerer mekanisk. På samme måde refererer kropsteknikker til kropslige færdigheder, herunder specifikke måder at gå, sidde, stå, spise, sove og dyrke sex på, som medlemmer af et givet samfund behersker på et ureflekteret niveau. Mauss' fokus på vaner, færdigheder og på den relativt ensartede socialisering af kroppen, der finder sted inden for samfund, kan ses som en rematerialisering af Durkheim, for hvem social sammenhængskraft primært er et spørgsmål om kollektive repræsentationer og følelser (Vázquez 2011:235). Endvidere kommer Mauss med den i nærværende sammenhæng væsentlige pointe, at evnen til at have særlige religiøse oplevelser som for eksempel traner tilhører en socialt oplært krop, der behersker særlige teknikker. På det punkt adskiller Mauss sig fra religionsfænomenologer som Rudolf Otto (1958) og Mircea Eliade (1982), der begge i kantiansk tradition tilskriver menneskets evne til at erfare det hellige til en a priori-eksistenskategori og således ser det hellige som et strukturelt (universelt) element i den menneskelige bevidsthed.

Der er visse paralleller mellem Mauss' forståelse af kropsteknikker og vaner og Merleau-Pontys kropsfænomenologi. For Merleau-Ponty består de eksistentielle begyndelser, der udgør fænomenologiens undersøgelsesfelt, i det prærefleksive og umiddelbare kropslige engagement med verden. Mennesket er først og fremmest et inkarneret væsen, og kroppen er derfor ikke objekt blandt andre objekter for det transcendentale ego, men derimod en del af det opfattende subjekt. Med andre ord puffer Merleau-Ponty bevidstheden ned fra det ophøjede elfenbenstårn, hvor Descartes og andre oplysningsfilosoffer synes at have placeret den, og ser i stedet bevidstheden som en kropslig væren-i-verden eller en væren mod ting via kroppen (Merleau-Ponty 1962:139-40). Det skal her pointeres, at det prærefleksive, præobjektive, og præabstrakte kropslige engagement med verden for Merleau-Ponty ikke skal forstås som et møde mellem en ren naturlig biologisk krop og verdens materialitet. Tværtimod understreger han, at vi bærer

rundt på det sociale før alle objektiveringer (op.cit.362). For eksempel kan mennesker fint orientere sig i rum og landskaber ved hjælp af socialt tillærte *fornemmelser*, uden at disse fornemmelser behøver at blive objektiveret og abstraheret i arkitektoniske og geografiske termer. Merleau-Pontys forståelse af prærefleksive bevidsthedsniveauer som værende gennemsyret af det sociale og kulturelle tydeliggøres i hans diskussion af vaner (op.cit.137). Disse ses ikke som objektiverende, intellektuelle strategier, som subjektet kan bruge til at sætte sig over verden for at planlægge, hvordan den skal beherskes, men derimod som tilegnede kropslige kompetencer, ved hjælp af hvilke vi inkorporerer en kulturel verden. Et banalt eksempel kunne her være evnen til at cykle, en tilegnet vane eller færdighed, ved hjælp af hvilken vi møder en på en gang kulturel og materiel verden (en menneskeskabt cykel af jern og andre materialer), ikke for at analysere den og reflektere over den, men for at inkorporere den som en del af vores bevægelsespotentialer. Bevidstheden om cyklen er for cyklisten primært en prærefleksiv „jeg kan“- og ikke en refleksiv „jeg tænker“-bevidsthed.

Tilsvarende forståelser af kultur og kropslighed finder man hos Bourdieu, der som bekendt overtager habitusbegrebet fra Mauss og redefinerer det som et system af varige dispositioner og subjektive strukturer, der både strukturerer menneskelige handlinger og samtidig selv er struktureret af samfundet. Bourdieu tilføjer endvidere begreber som *hexis*, forstået som kropsliggjort mytologi, permanente dispositioner, bestemte måder at gå, tale, føle og tænke på (Bourdieu 1977:93) og den socialt informerede krop, hvor de fem fysiske sanser, der aldrig unddrager sig social determinisme, er suppleret med en række kulturelle sanser såsom sans for æstetik, humoristisk sans, sans (eller fornemmelse) for moral, situationsfornemmelse etc. (op.cit.124). Med disse begreber forsøger Bourdieu at nedbryde dualismer mellem kultur og natur, idet han viser, at kultur og samfund er så indgroet i kroppen, at der ikke findes nogen ren, naturlig og instinktiv adfærd. Og samtidig får han påvist, hvordan vigtige elementer af kultur såsom æstetisk sans, moral og religiøsitet opererer på et prædiskursivt niveau som intuitive fornemmelser af det pæne, det moralsk rigtige og det hellige.

Inkluderingen af ovenstående perspektiver på kropslige færdigheder og kropslig viden har haft vidtrækkende implikationer for antropologiske og religionsvidenskabelige forståelser af ritualer og af religiøst liv i det hele taget. Religiøs omvendelse og vedvarende religiøs socialisering bliver i den fænomenologiske analyse ikke blot et spørgsmål om at få en ny tro på noget, man ikke troede på før (for eksempel, at Gud eksisterer), eller om at tilegne sig en ny viden og forståelse, for eksempel for doktriner eller for Bibelen og dens budskaber, historier og „sandheder“. Og omvendelse er ligeledes mere end et spørgsmål om tilegnelse af nye begreber, skemaer, plausibilitetsstrukturer og narrative modeller

til fortolkning af erfaring og livsforløb. I den fænomenologiske analyse bliver omvendelse og religiøs subjektivitet også et spørgsmål om uforceret kropslig beherskelse af rituelle teknikker; om måder at sidde, knæle, stå, svaje eller danse på; om styring af åndedræt; om kultivering af religiøse følelser; om at kunne *fornemme* tilstedeværelsen af det hellige (guddommelige/dæmoniske) i rituelle og andre kontekster; om at kunne *bevæges* af rituelle stemninger og af religiøs musik eller religiøse radioprogrammer; om kropslige færdigheder til at omgås rituelle objekter og færdes i religiøse rum med en tillært „naturlig“ selvfølgelighed; om spontane og umiddelbare reaktioner på bestemte sanseindtryk som for eksempel religiøs musik, religiøse billeder, syndige (for eksempel erotiske) billeder og særlige dufte.

Produktionen af religiøse kroppe

En sådan udvidet forståelse af omvendelse og religiøs socialisering har ikke mindst relevans i studiet af omvendelse til pinsekristendom. De fleste førstegenerationspinsekristne i Latinamerika og Afrika var allerede kristne (katolikker i Latinamerika, katolikker eller protestanter i Afrika), inden de blev omvendt. Samtlige af de adskillige hundrede førstegenerationspinsekristne, jeg gennem årene har interviewet i Chile og Tanzania, gav udtryk for, at de før deres omvendelse havde troet på, at Gud eksisterede (selv om de nok bekymrede sig mindre om ham, end de gjorde nu). Flere nævnte da også, at de havde haft et vist kendskab til Bibelen og en vis forståelse for, hvad synd og kristen moral er for nogle størrelser. Ikke desto mindre beskrev alle deres omvendelse eller den personlige frelse som en radikal transformation af deres religiøse identitet. Det var ikke mindst oplevelser af møder med Helligånden og fornemmelsen af, at Gud er allestedsnærværende, der blev fremhævet som de store forskelle på den pinsekristne og den fortidige „normalkristne“ tilværelse.

Forskning i både pinsekristendom og andre religioner er i stigende grad begyndt at fokusere på, hvorledes religiøse kroppe eller en religiøs habitus med særlige dispositioner, færdigheder og sansemåder kultiveres via rituel træning og andre former for disciplinering (se Asad 1993; Csordas 1997; Collins & Coleman 2000; Mahmood 2005).³ Den tyske antropolog Birgit Meyer, der i en årrække har forsket i ghanesisk pinsekristendom, har således argumenteret for, at studiet af religion bør rette opmærksomheden mod sanselige religiøse regimer, der organiserer måderne, hvorpå religiøse subjekter relaterer til det guddommelige, og dermed „former mennesker af kød og blod og forsøger at indskrive religion i deres knogler“ (Meyer 2006:26). Tilsvarende har Catherine Bell med direkte inspiration fra Bourdieus forståelse af den socialt informerede krop argumenteret for, at ritualiseringers

primære formål ikke er solidaritet eller konfliktløsning, men derimod en produktion af rituelle agenter, hvis rituelt informerede kroppe besidder en praktisk sans for eller praktisk viden om ritualer. Denne viden består ifølge Bell ikke af et sæt af ufleksible antagelser og trosprincipper, men derimod af evnen til at anvende og manipulere særlige skemaer, der effektivt former erfaringen (Bell 1992:221).⁴

I et studie af zenbuddhistiske grupper i Californien påviser David Preston (1998), hvordan meditative praksisser ikke blot er en tilføjelse til eller kropslig udlevelse af filosofiske, religiøse principper og ideer, men derimod udgør kernen af zenreligiositet. Preston belyser blandt andet, hvordan nybegyndere først og fremmest inddrages i zen via en træning af kroppen, idet de introduceres for praktiske regler som for eksempel måder at sidde på og styring af åndedræt. Det er, når kroppen er blevet tilstrækkelig trænet i rituelle teknikker og er blevet vant til at sidde på bestemte måder, at meditation kan udføres uforceret og spontant, hvorved særlige meditative tilstande opnås. Et lignende perspektiv på religiøs kropslig træning finder man i studier af candomblé og umbanda i Brasilien. Med afsæt i Merleau-Pontys forståelser af vaner og kropsliggjorte kompetencer argumenterer Manuel A. Vásquez (2011) således for, at de deltagende i disse religioner må lære at inkorporere ånder gennem praktisk træning, og at det især er via tilegnede kropslige vaner, at man relaterer til åndeverdenen. Vásquez beskriver candombléreligiositet som en kropsliggjort og performativ væren-i-verden, der ikke fyldestgørende kan indfanges af manualer og andre tekstuelle repræsentationer (op.cit.82). Ritualerne, hvor kontakt til ånder etableres, kan selvfølgelig analyseres hermeneutisk med henblik på en afkodning af symbolske betydninger, men en sådan analyse kan ifølge Vásquez ikke på tilfredsstillende vis afsøge den fundamentale og irreducerbare rolle, som fysiologiske processer, kropslig viden, sanselige stimuleringer og emotionel, fysisk adfærd spiller i candomblé. I disse fænomenologiske ritualstudier ses aktiv deltagelse i ritualer og udviklingen af nye kropslige former, færdigheder og dispositioner ikke som noget sekundært, der følger og er afledt af en religiøs omvendelse på et mere idemæssigt og trosmæssigt plan. Det er tværtimod *via* kropsliggjort deltagelse i ritualer, at nye religiøse (omvendte) subjekter formes. Med andre ord tilskrives rituel kropslig praksis i sådanne studier en primær og konstituerende rolle i det religiøse liv.

Fænomenologiske drejninger i ritualstudier har også inspireret en kritisk revision af klassiske dualismer og spændingsforhold mellem på den ene side ritual, formalisme og orden og på den anden side spontan, naturlig og følelsesmæssig adfærd. Ikke mindst er Tambiahs førnævnte beskrivelse af ritualer som konventionel adfærd, der ikke er designet til at udtrykke individuelle intentioner og følelser på en spontan og *naturlig* måde, faldet flere ritualforskere for brystet (Asad 1993:129; Csordas 1997:256-57; Mahmood 2005:827-28). Hvis kultur, som vi

så det hos Mauss, Merleau-Ponty og Bourdieu, er så indlejret i kroppen, at selv vores prærefleksive og præobjektive færden i verden altid er præget af kulturelle færdigheder eller praktisk viden, betyder det, at der ikke findes nogen ren naturlig adfærd, som ritualet står i modsætning til.⁵ Med inspiration fra blandt andet Mauss og Bourdieu har antropologer som Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2005) i studier af henholdsvis middelalderklostre og muslimske kvinder i nutidens Egypten påvist, hvordan særlige former for rituel kropslig praksis snarere end at undertrykke eller tilbyde en ventil for at udtrykke naturlige følelser konstruerer og reorganiserer følelsesmæssige dispositioner. Eksempelvis beskriver Mahmood (op.cit.843), hvordan gråd under bøn for muslimske kvinder ikke er et udtryk for de følelsesmæssige nedture og udfordringer, som deres daglige tilværelse måtte byde på, men derimod et resultat af en tillært ærefrygt for Allah. På tilsvarende måde har jeg selv andetsteds argumenteret for, at gråd og andre emotionelle udbrud under pinsekristne gudstjenester i Chile forekommer, fordi deltagerne har lært at elske Gud og udviklet dispositioner for at fornemme hans tilstedeværelse på måder, der undertiden kan virke overvældende (Lindhardt 2011b:235).

Konventionelle antagelser om et modsætningsforhold mellem rituel, formel og spontan adfærd har ligeledes vist sig at være problematiske i studiet af pinsekristen rituel praksis. Gudstjenester og andre rituelle begivenheder i pinsekristne menigheder verden over er kendetegnet ved fraværet af konventionelle rituelle elementer som formel liturgi, formelt sprogbrug, standardiserede fraser og særlig rituel påklædning som for eksempel præstekåber. Mange pinsekristne er af den overbevisning, at for meget formel, menneskeskabt liturgi vil forhindre Helligånden i at præge begivenhederne. Helligåndens indblanding i det rituelle liv, i for eksempel tungetale og profetier, kan i pinsekristne forståelser således ikke for alvor planlægges af mennesker, men må ske, når Helligånden selv ønsker det. I Den Evangeliske Pinsekirke i Chile, hvor jeg har udført feltarbejde siden 1999, er det rituelle liv fuld af spontane afbrydelser (se Lindhardt 2011b, 2012). Under prædikener kommer kirkegængere ofte med høje udråb som „halleluja“, „amen“, „ære være Gud“ eller „det er rigtigt, Herre“.⁶ Det forekommer også, at tilhørere rejser sig op og begynder at danse under en prædiken, fordi de føler sig overvældet af Helligåndens tilstedeværelse. I sådanne situationer vil prædikenen typisk blive afbrudt, og den resterende del af menigheden vil bryde ud i sang for at byde dette spirituelle besøg velkomment. Den spirituelle effekt kan meget vel brede sig som ringe i vandet, og hvis flere andre medlemmer af menigheden også føler sig „taget af ånden“ og begynder at danse rundt og råbe, kan forsinkelsen af det oprindelige program være betragtelig. Jeg har også oplevet, at medlemmer af kirkekoret pludselig begyndte at råbe og skrigte, mens koret sang under søndagsgudstjenesten. Selv om sådanne spontane udbrud var distraherende

både for de øvrige kormedlemmer og for tilhørernes oplevelse af sangen, blev de tolereret i den overbevisning, at Helligånden var på spil. Præster kan også under en prædiken pludselig bryde ud i spontan glædesgråd eller begynde at råbe „Jesus kommer“ eller „ære være Gud“.

Der er her tale om spontane indfald, der nok er afbrydende, men som er det på ritualets egne præmisser, idet netop spontaniteten og det ikke-planlagte er fundamentale træk ved helligåndsblanding. Kirkemøder i Den Evangeliske Pinsekirke er ganske vist struktureret således, at der via indledende sang, høj bøn og energiske prædikener kan opstå intense stemninger og fornemmelser af guddommelig tilstedeværelse, og det er da også primært under sådanne intense rituelle momenter, at spontane udbrud forekommer. Men selv om sådanne udbrud er tilsigtede og altid vækker stor begejstring, kan der til kirkemedlemmernes store ærgrelse godt gå flere uger mellem, at de forekommer. Med andre ord kan prædikanter og kirkegængere ved at følge ritualets struktur (og i prædikantens tilfælde ved at holde energiske prædikener) medvirke til at opbygge stemninger, der sandsynliggør og gøder jorden for helligåndsmåifestationer, men de kan ikke bare beslutte sig for at blive taget af Helligånden, når de har lyst. På den ene side er det frustrerende for kirkemedlemmerne, når Helligånden undlader at manifestere sig, men på den anden side udgør netop uforudsigeligheden, spontaniteten og den manglende menneskelige evne til kontrollere spirituelle besøg et helt centralt element i den teologiske forståelse af helligåndsblanding.

Når kirkemedlemmer under mit feltarbejde blev „taget af ånden“ og for eksempel dansede rundt i kirken, kunne de efterfølgende sjældent redegøre for, hvad der var foregået, eller hvorfor de var danset i en bestemt retning og ikke en anden. Hvad de erindrede, var primært en overvældende fornemmelse af magt og ekstatiske velbefindende. Ikke desto mindre undgik de altid at ramme hinanden med deres fægtende arme, og de dansede altid frem mod forreste del af kirken og blev således synlige for resten af menigheden, hvormed den spirituelle magt på sin vis blev mere tilgængelig for hele det rituelle fællesskab. Jeg har aldrig set en pinsekristen danse ud på kirkens toilet eller ud ad hoveddøren og ned på gaden. Med andre ord var der tale om rituelle handlinger, der uden at være planlagte og kalkulerede fulgte en vis orden.⁷

I et studie af nordamerikanske katolske karismatikere, hvis rituelle liv på tilsvarende måde er karakteriseret ved spontane indfald, bruger Thomas Csordas Bourdieus begreber habitus og den socialt informerede krop til at forsoner de i klassisk ritualteori uforsonlige størrelser ritual og spontanitet (Csordas 1997). Disse begreber tjener som nævnt til at anskueliggøre, hvordan kultur sidder i kroppen og dermed præger vores prærefleksive, præobjektive engagement med verden, hvilket betyder, at selv den mest spontane, umiddelbare og intuitive erfaring

og adfærd altid er betinget og formet af kultur og samfund. For pinsekristne og katolske karismatikere, der via kropslig deltagelse i rituelle aktiviteter såsom fællessang med svajende kroppe, høj bøn og bøn for de syge og dæmonbesatte har lært at bruge deres krop på bestemte måder og er blevet særligt sensitive over for Helligåndens potentielle tilstedeværelse, vil de ovenfor beskrevne spontane udfald typisk følge en særlig rituel orden og være i overensstemmelse med ritualets præmisser, *uden* at sådanne udbrud og reaktioner dog bliver mindre spontane af den grund. Hvis et kirkemedlem midt under en prædiken får det spontane indfald at rejse sig op og kritisere prædikantens påklædning, vil der være tale om en upassende spontanitet, som han eller hun i givet fald vil forsøge at undertrykke. Men den spontane og umiddelbare lyst til at rejse sig og råbe „ære været Gud“, fordi man føler sig overvældet af hans tilstedeværelse og kærlighed, kan ritualet godt rumme. Jeg vil i det følgende afsnit se nærmere på, hvorledes oplevelser af det helliges tilstedeværelse kan opstå under pinsekristne ritualer. Det geografiske fokus flytter jeg dog fra Chile til Tanzania.

At møde Gud og Djævlens: pinsekristen rituel praksis i Tanzania

I tråd med det klassiske fænomenologiske motto, der opfordrer os til at gå *zu den Sachen selbst*, har flere forskere advokeret for større opmærksomhed på ritualers irreducerbare kvaliteter. Hermed menes, at ritualer ikke blot bør ses som en form for praksis, der peger ud over sig selv, for eksempel på social solidaritet, ubevidste strukturer eller på særlige verdenssyn og betydninger, som det så er op til den distancerede analytiker at afkode. Alle symbolismer og komplekse betydningslag til trods kan der være aspekter af rituel praksis, der ikke fyldestgørende lader sig analysere via semantiske eller funktionalistiske analyser. Sociologen James Spickard (2005) har for at illustrere denne pointe sammenlignet ritualer med musik (og den sammenligning bliver ikke mindre relevant i de tilfælde, hvor musik indgår i ritualer). En analyse af en Beethoven-sonates taktarter, tonefald og orkestrering vil ikke på en udtømmende måde kunne afsøge musikkens betydning og evne til at berøre og bevæge mennesker. Det gælder ifølge Spickard for både musik og ritualer, at deres kraft og evne til at berøre mennesker kun for alvor kan begribes gennem den levede erfaring af deres udfoldelse i tid (op.cit.347).

På tilsvarende vis plæderer Michael Jackson (1983) i et studie af initiationsritualer blandt kurankofolket i Sierra Leone for et fokus på den kraft, der ligger i selve den kropslige rituelle performans. Ifølge Jackson kan kropslige handlinger som sang og dans lede deltagere mod erfaringsmæssige, ikke-semantiske sandheder (Jackson 1983:137). Denne pointe udfoldes i hans analyse af rituelle danse, hvor det modsatte køn imiteres. Jackson anskuer sådanne danse som kinæstetiske

pædagogiske processer, der snarere end at symbolisere eller repræsentere noget fostrer „en særlig kropslig opmærksomhed om den anden i en selv“ (op.cit. 130). Med andre ord skabes der via den rituelle praksis gensidige fornemmelser for andres erfaringer og synspunkter (hvilket udgør et fundament for sociale værdier) på et umiddelbart og sanseligt niveau.

For den fænomenologiske forsker må ritualanalysen udrette mere end at afkode betydninger og identificere rituelle virkninger i forhold til struktur og orden. Den fænomenologiske ritualanalyse må, i erkendelse af at sprogets og erfaringens grænser ikke altid er sammenfaldende, først og fremmest tage selve den rituelle erfaring alvorligt. Det centrale vil derfor typisk være de måder, hvorpå ritualer for eksempel via musik og kropslige praksisser fokuserer de deltagendes perception og opmærksomhed og indpoder særlige færdigheder. Jeg vil i det følgende forsøge mig med en sådan analyse af pinsekristne ritualer i Tanzania, hvor både guddommelig magt og spirituel krigsførelse erfares. Men først en smule baggrundsmateriale.

Pinsebevægelsen er i løbet af de sidste fire årtier vokset markant i Tanzania som i de fleste andre afrikanske lande syd for Sahara. Forklaringerne herpå er mange, men der er i den eksisterende forskningslitteratur bred enighed om, at den pinsekristne fokus på spirituel krigsførelse mellem Gud og mørkets magter udgør en særlig vigtig faktor, idet Djævlens og hans dæmoner fungerer som effektive brobyggere til traditionelle fortryllede kosmologier.⁸ Afrikanske pinsekristne afskriver ikke troen på hekse, forfaderånder og andre eksterne ånder som irrationel overtro, men anser tværtimod sådanne figurer for sataniske agenter, man bør søge beskyttelse mod via Jesu magt. Denne magt, der især opnås via bøn og rituel deltagelse, italesættes ofte som et eksplicit alternativ til den beskyttende anti-heksemedicin, man i Tanzania kan få hos traditionelle healere (Lindhardt under udgivelse c). Med andre ord kommer pinsekristendommen, samtidig med at den iværksætter et kompromisløst frontalangreb mod traditionel religion (inklusive traditionel healing), til at reproducere nogle fundamentale ontologiske præmisser, hvorfor man i netop denne type af kristendom har været i stand til tage afrikaneres spirituelle bekymringer alvorligt.

Omvendelse eller den personlige frelse begrebsliggøres i pinsekristendommen som et radikalt brud med fortiden, hvilket blandt andet indebærer, at konsultationer hos traditionelle healere og religiøs praksis såsom forfaderdyrkelse ikke længere er tilladt. Bruddet ses også som en bevægelse væk fra Satans rige og mod Guds nærvær. Men trods forståelsen af den personlige frelse som et radikalt en-gang-for-alle-brud, som de fleste kan sætte dato på, er pinsekristne opmærksomme på, at de stadig lever i en verden fuld af hekse (for eksempel misundelige slægtninge og naboer samt rivaler i forretning og kærlighed) og ånder, der ofte arbejder på

vegne af hekse, hvorfor den spirituelle krig ikke er endegyldigt vundet. Tværtimod betyder hverdagens spirituelle farer, at en regelmæssig opladning af Guds beskyttende magt er nødvendig. Flere tanzaniske pinsekristne, jeg har talt med, kunne finde på at sammenligne sig selv med mobiltelefonbatterier og forklarede mig endvidere, at de kunne blive udsat for natlige hekse- og dæmonangreb, hvis de glemte at bede, inden de faldt i søvn. For pinsekristne bliver brud med fortiden og bevægelsen væk fra Satans rige mod Guds nærvær således til et vedvarende og uafsluttet livsprojekt. Det er ikke mindst i rituelle sammenhænge, at den gentagne bevægelse finder sted.

Et typisk kirkemøde eller *fellowship* i *New Life in Christ*, en pinsemenighed i provinsbyen Iringa i det centrale Tanzania, hvor jeg har lavet feltarbejde siden 1998, består af tre faser. Den første times tid går med sang og dans. Modsat danske folkekirkegudstjenester, hvor salmer klemmes ind imellem andre liturgiske elementer, er der tale om en lang, forholdsvis uafbrudt musikalsk fase, der bidrager til opbygningen af rituelle stemninger. Et band spiller med skiftende forsangere, og de øvrige deltagere står ved deres stole eller går rundt i kirkerummet og synger og laver dansebevægelser. De fleste sange har en hurtig rytme, der inspirerer til livlige dansebevægelser, mens enkelte sange er langsomme og mere inspirerer til langsomme svajende bevægelser (i stil med den type af sange, der til rockkoncerter får publikum til at stå og svinge med tændte lightere). Denne type sang kulminerer som regel i høj kollektiv bøn.

Sang er en diskursiv praksis for så vidt, som sangtekster har semantisk indhold, men det er samtidig en kropslig aktivitet, der kan fokusere opmærksomheden i særlige retninger. Det gælder ikke mindst, når sang foregår stående og er ledsaget af dans eller svajende bevægelser med overkroppen. Når man sidder på en stol eller en bænk, trænges de kropslige funktioner i baggrunden, hvorfor netop denne position er den foretrukne i undervisning og under prædikener, hvor man ikke skal opnå særlige kropslige tilstande, men snarere koncentrere sig om det sagte. At stå og især at svaje eller danse er derimod aktiviteter, der engagerer kroppen direkte. Gentagne rytmiske bevægelser kan påvirke det vestibulære system og fiksere opmærksomheden,⁹ hvilket kan resultere i såkaldte flowoplevelser, hvor handling og opmærksomhed smelter sammen, og intern dialog og refleksion suspenderes. Kendetegnende for flowoplevelser er, at man så at sige er ét med sin aktivitet, samtidig med at fornemmelser af personlige grænser kan rykkes (Neitz & Spickard 1990:20; Spickard 2005:348). Hvor det at sidde ned fremmer den koncentrerede tilegnelse af diskursive sandheder, kan stående dans og svajen med overkroppen snarere bane vejen for møder med ikke-diskursive, eksistentielle sandheder. For pinsekristne er det ikke mindst i sådanne rituelle flowmomenter, at forholdet til Gud etableres gennem et umiddelbart, kropsligt møde.

Den anden fase er prædikenen. Temaer som personlig frelse, spirituel krigsførelse, guddommelig og satanisk indblanding i den menneskelige hverdag og muligheden for at opnå guddommelig beskyttelse illustreres typisk via talrige anekdoter fra prædikantens og andres liv. Selve stilen er dramatisk. Tonefaldet er varierende, og prædikanter kan sagtens begynde at råbe og skringe, mens de ophidsede går rundt på kirkegulvet, hvilket indikerer, at de er inspireret af Helligånden. Hermed får sproget også fænomenologiske og ikke bare semantiske kvaliteter, da det talte ords akustiske, materielle karakteristika fremstår som et indeks på guddommelig magt. Med andre ord kommer repræsentation og umiddelbar tilstedeværelse (*presence*) her til at smelte sammen, idet prædikanter på en gang taler *om* og er overvældede *af* en guddommelig magt, der samtidig transmitteres til tilhørerne.

Den tredje og sidste fase består af mere sang, der leder op til høj bøn. Det er også her, at healing finder sted. Deltagere med helbredsproblemer, eller som af forskellige årsager måtte føle et behov for en ekstra spirituel opladning, samles i den forreste del af kirkerummet, mens andre beder for dem med håndspålæggelse. Resten af menigheden beder højlydt i munden på hinanden med fægtende arme, mens mange af dem bevæger sig rundt i kirkerummet, og andre bliver stående på deres plads. Tilsammen kommer de individuelle bønner til at udgøre et akustisk spektakel. Som Csordas har påpeget, kan larmen af høj kollektiv bøn i sig selv bidrage til fornemmelser af guddommelig tilstedeværelse. Som en slags „durkheimsk forekomst“ synes larmen at have sit eget liv, hvorved kollektiviteten kommer til at fremstå som noget andet og mere end summen af larmende individer (Csordas 1997:110). Csordas tilføjer, at høj bøn bør ses som en kropsteknik, og at bønnens effekt primært kommer af kroppens fysiske engagement i den rituelle handling (*ibid.*).

Det er især i denne del af ritualen, at den spirituelle krigsførelse udspiller sig. Under kollektiv bøn beder de deltagende ikke bare Gud om beskyttelse og velsignelse, men benytter også lejligheden til at skælde Satan og hans dæmoner ud og forlange, at de holder sig væk i Jesu navn. Den slags krav og reprimander gives i højt, ophidset tonefald med store armbevægelser og ofte med udstrakte pegefingre. Derudover er det især under dæmonuddrivelse, at konfrontationen med mørkets magter finder sted. Under bøn for healing kan det ske, at en af „patienterne“ (som regel en kvinde) begynder at ryste og råbe. Sådanne udbrud kan også, om end mere sjældent, forekomme under en prædiken og tilskrives, at den høje koncentration af guddommelig magt får dæmoner til at føle sig utilpasse. Kampen mellem guddommelig og dæmoniske magter bliver en korporlig kamp, idet den besatte som regel må holdes nede med magt, mens flere andre står og beder højlydt over hende med håndspålæggelse eller udstrakte håndflader. Efter nogle minutter vil den besatte som oftest falde til ro, hvilket indikerer, at

dæmonen enten er uddrevet eller i hver fald midlertidigt har trukket sig tilbage.¹⁰ Efter at sådanne dramaer har udspillet sig, slutter ritualet på en mere behersket og afdæmpet måde med en stille sang. Herefter udsiger en person en bøn på alles vegne, mens de øvrige tilstedeværende forholder sig i ro.

For tanzaniske pinsekristne finder forsagelsen af Djævlen, hans gerninger og væsen ikke blot sted på symbolsk niveau eller via en simpel verbal erklæring som i den danske folkekirkes trosbekendelse. De beskrevne rituelle momenter har snarere karakter af en faktisk fysisk kamp mellem satanisk og guddommelig magt, hvor sidstnævnte aktiveres af pinsekristne selv og kanaliseres via deres kroppe. Teologiske forståelser af brud, spirituel krigsførelse og af Guds beskyttende magt bliver således til aspekter af kropsliggjort handling. Men der er ikke blot tale om, at religiøse temaer og ideer materialiseres, hvorved forestillinger iklædes en aura af faktualitet (Geertz 1973:109). Deltagelsen i spirituel krigsførelse er også en kinæstetisk læreproces, hvor deltagerne lærer at bruge deres kroppe på nye måder og udvikler nye fornemmelser for deres egen krop som en mulig container og kanal for transmission af magt og som et modstandsfelt mod uønskede, fremmede magter. Det er som regel forholdsvis erfarne pinsekristne, der med en selvfølgerlig autoritet og umiddelbar fornemmelse for, hvad der skal gøres, leder dæmonuddrivelserne. De dispositioner og færdigheder, der indpodes via rituel deltagelse, bliver ikke efterladt i døren, når ritualet er slut. Som nævnt mener tanzaniske pinsekristne, at hverdagen rummer spirituelle farer. Når de for eksempel kører i bus eller køber ting på markedet, kan de sagtens finde på at udsige stille bønner for at uddrive de dæmoniske kræfter, som de antager, og undertiden intuitivt fornemmer, er til stede i sådanne situationer.¹¹

Konklusion

Jeg har i denne artikel forsøgt at pege på kropsfænomenologiens analytiske potentiale i studiet af ritualer og religiøst liv i det hele taget. Først og fremmest kan kropsfænomenologien bidrage til en nuancering af klassiske forståelser af religion som relateret til indre tro, overbevisning, symbolsystemer og betydninger. Jeg har argumenteret for, at det fænomenologiske blik for forskellige erfaringsmåder og ikke mindst for den kropslige væren-i-verden kan bane vej for et perspektiv på menneskelig religiøsitet og på kultivering af religiøse subjekter, hvor der også tages højde for praktiske færdigheder, kropslige dispositioner og intuitive fornemmelser for det hellige. Samtidig har fænomenologiske forståelser af kultur som indlejret i kropslige dispositioner, der former vores spontane, prærefleksive og intuitive adfærd, udgjort et frugtbart udgangspunkt for at gentænke klassiske

ritualteoretiske dualismer mellem spontanitet og kontrol eller rituel formel versus naturlig følelsesmæssig adfærd.

Endelig har jeg forsøgt at påvise, hvordan den fænomenologiske analyse kan fremhæve (visse) ritualers irreducerbare kvaliteter såsom den kraft, der kan ligge i selve den kropslige rituelle performans. Det betyder ikke, at klassiske religionsvidenskabelige spørgsmål om tro, verdenssyn, fortolkningsskemaer og betydning bliver irrelevante. Hvis vi søger at forstå, hvordan et særligt pinsekristent selv kultiveres, er det ikke tilstrækkeligt at have øje for den kropslige rituelle deltagelse. Det er ligeledes nødvendigt at fokusere på den lingvistiske socialisering, hvorigennem pinsekristne lærer at bruge bestemte kategorier til at tematisere og objektivere visse kropslige erfaringer som guddommelig eller dæmonisk tilstedeværelse, samt på tilegnelsen af kognitive modeller for, hvem Gud, Djævelen og dæmoner er (se Csordas 1997; Luhrmann 2004; Lindhardt 2011a). Men et fænomenologisk studie af ritualer må også indebære en opmærksomhed på aspekter af rituel praksis, som ikke fyldestgørende lader sig indfange af semantiske analyser. Det kropslige engagement i ritualer kan lede deltagerne mod ikke-diskursive, eksistentielle sandheder og indpode særlige dispositioner, der også i ikke-rituelle sammenhænge præger den prærefleksive væren-i-verden. Sådanne sandheder og dispositioner er ikke bare afledte manifestationer af teologiske temaer og ideer, men går i vidt omfang *forud* for sproglige tematiseringer. Det er ikke mindst i kraft af forståelsen af forholdet mellem religiøse ideer og levet kropslig praksis, at den fænomenologiske ritualanalyse kan afsøge den grundlæggende og konstituerende rolle, som rituel deltagelse undertiden spiller i menneskers religiøse liv.

Noter

1. Som beskrevet i indledningen til dette temanummer er fænomenologi et forholdsvis bredt begreb, men jeg har her valgt et snævert fokus på kropsfænomenologien, der efter min bedste overbevisning er den gren af fænomenologien, som har haft størst indflydelse på nyere antropologiske ritualstudier. Den indflydelse, som andre og mindre kropsorienterede fænomenologer som for eksempel Edmund Husserl og Alfred Schutz har haft på især religionssociologisk forskning, fortjener bestemt at blive belyst, men det må blive i en anden artikel. Når jeg i den resterende del af artiklen skriver om fænomenologi, er det kropsfænomenologien, der er tale om.
2. En væsentlig forskel på en dansk folkekirkekonfirmation og ritualer hos merinafolket er dog, at præstens og den kirkelige institutions autoritet i Danmark sjældent rækker ud over selve den rituelle situation.
3. Ritualforskere har med jævne mellemrum beklaget sig over, at Bourdieu forsømmer at fokusere på konkrete pædagogiske, for eksempel rituelle, processer, hvorigennem habitus konstitueres og omformes (Mahmood 2005:838; Vásquez 2011:245).

4. En analyse af religion og magt kan ikke forfølges inden for rammerne af nærværende artikel. Blot skal det her nævnes, at et fokus på rituel træning af kroppen fint kan kombineres med et fokus på magtudøvelse inden for religiøse institutioner (se Asad 1993) eller på, hvorledes religiøse grupper udøver forskellige former for modstand mod en dominerende samfundsorden (se Comaroff 1985).
5. Det betyder naturligvis ikke, at der ikke findes former for adfærd, der kan være upassende og undergravende i en rituel sammenhæng.
6. Dette udråb afspejler en forståelse af, at Gud inspirerer prædikanter og undertiden taler direkte gennem dem. Hvis et kirkemedlem føler sig berørt af det prædikede ord og føler trang til at komme med et bekræftende udråb, vil han eller hun derfor typisk reagere ved at sige „det er rigtigt, Herre“ frem for „det er rigtigt, prædikant“.
7. Kirkemedlemmerne forklarede selv denne orden ved at henvise til Guds ordenssans, da manifestationerne jo var set som hans værk.
8. For en oversigt over eksisterende litteratur om afrikansk pinsekristendom, se Lindhardt (under udgivelse b).
9. Det vestibulære system omfatter forskellige sensomotoriske systemer i kroppen og har blandt andet indvirkning på balance, evne til at fokusere og på kroppens fornemmelse af sig selv i rum.
10. Se Lindhardt (under udgivelse c) for mere detaljerede beskrivelser af pinsekristne dæmonologier, herunder af forskelle på forfaderånder og fremmede, eksterne ånder.
11. Der er i Tanzania en udbredt tro på, at busulykker er forårsaget af hekse og dæmoner, der ønsker at drikke ofrenes blod, og en tro på, at sælgere på markeder allierer sig med spirituelle magter for at konkurrere med hinanden og tiltrække kunder.

Søgeord: ritual, fænomenologi, krop, spontanitet, færdigheder, betydning, tro, pinsekristendom, Tanzania, Chile

Litteratur

- Albrecht, Daniel E.
1999 Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal-charismatic Spirituality. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Asad, Talal
1993 Genealogies of Religion. London: John Hopkins University Press.
- Bell, Catherine
1992 Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice E.F.
1998 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? Archives Européennes de Sociologie 15:55-81.
- Bourdieu, Pierre
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean
1985 Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People. Chicago: University of Chicago Press.

- Csordas, Thomas
1997 Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, Emile
1971 [1915] The Elementary Forms of Religious Life. New York: Macmillan.
- Eliade, Mircea
1982 Ordeal by Labyrinth. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Harper & Row.
- Gluckman, Max
1963 Order and Rebellion in Tribal Africa. Glencoe, IL: Free Press.
- Jackson, Michael
1983 Knowledge of the Body. *Man* 18(2):327-45.
1989 Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
- Kertzer, David
1988 Ritual, Politics and Power. New Haven: Yale University Press.
- Lindhardt, Martin
2011a Introduction. In: M. Lindhardt (ed): Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians. Pp. 1-48. New York: Berghahn.
2011b When God Interferes. Ritual, Empowerment and Divine Presence in Chilean Pentecostalism. In: M. Lindhardt (ed): Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians. Pp. 220-248. New York: Berghahn.
2012 Power in Powerlessness. A Study of Pentecostal Life Worlds in Urban Chile. Leiden & Boston: Brill.
- Under udgivelse a What is the Matter with that Money? Materiality, Mediation and Spiritual Warfare in Tanzanian Charismatic Christianity. In: S. Coleman og R. Hackett (eds): The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelism. New York: New York University Press.
- Under udgivelse b Introduction. Presence and Impact of Pentecostal/Charismatic Christianity in Contemporary Africa. In: M. Lindhardt (ed): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Leiden & Boston: Brill.
- Under udgivelse c Continuity, Change or Coevalness. Charismatic Christianity and Tradition in Contemporary Tanzania. In: M. Lindhardt (ed): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Leiden & Boston: Brill.
- Luhmann, Tanya M.
2004 Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary US Christianity. *American Anthropologist* 106 (3):518-28.
- Mahmood, Saba
2005 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat. *American Ethnologist* 28(4):827-53.
- Mauss, Marcel
1973 Techniques of the Body. *Economy and Society* 2(1):70-88.

- Merleau-Ponty, Maurice
1962 The Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Meyer, Birgit
2006 Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Inaugural Lecture. Free University, Amsterdam. 6. oktober.
- Morgan, David (ed)
2010 Religion and Material Culture. The Matter of Belief. London: Routledge.
- Neitz, Mary Jo & James V. Spickard
1990 Steps Towards a Sociology of Religious Experience: The Theory of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. Sociological Analysis 51(1):15-33.
- Otto, Rudolf
1958 The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press.
- Ortner, Sherry B.
1978 Sherpas Through their Rituals. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preston, David L.
1998 The Social Organization of Zen Practice. Constructing Transcultural Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, Roy A.
19 Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Joel
2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time and the Anthropology of Christianity. Current Anthropology 48(1):5-38.
- Spickard, James
2005 Ritual, Symbol, and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses. Sociology of Religion 66(4):337-57.
- Tambiah, Stanley J.
1979 A Performative Approach to Ritual. Proceedings of the British Academy 65:113-69.
- Turner, Victor W.
1969 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Vásquez, Manuel A.
2011 More than Belief. A Materialist Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press.