

Riten som symboliskt universum

© Anna Lydia Svalastog, lektor i religionshistoria Umeå universitet

Föredrag 23 mars 2004, Centrum för samtidsanalys

Introduktion

Om ni träffade mina barn och de var i behov av det, skulle ni då tvätta dem? Om ni träffade mina barn och de var i behov av det, skulle ni då ge dem mat? Om ni träffade mina barn och de var i behov av det, skulle ni då ge dem kläder? Skulle ni göra det även om ni inte tycker om mig? Skulle ni göra det även om mina barn inte vill att just ni ger detta till dem? Skulle ni göra det om och om och om och om igen tills de tog emot?

Under andra hälften av 1980-talet studerade jag nordiska språk och folkloristik i Oslo. Fokus låg på den nationella kanon, 1800-talet fram till och med det första decenniet efter andra världskriget. Universitetet i västvärlden byggdes ut under 1800-talet, med historia som viktigt slagskepp. De humanistiska ämnena, det vill säga de historiska ämnena, som historia, religion och modersmål (språkhistoria och litterär kanon) är basämnen i våra nationella skolor. Under 1800-talet och framåt har dessa samtidigt varit en central del i uppbyggnadsarbetet och konsolideringen av nationalstaten. Karakteristiskt är här hur man haft behov av att söka efter storhet i det förgångna – efter antik förebild i form av byggnader, institutioner, religiösa specialister och organiserade enheter.

En förhistoria till detta är uppfinnandet av folksjälen, och något senare uppfinnandet av den personliga identiteten. Kort sagt finns ett skifte i fokus, från att en person hör hemma i en social struktur, i en släkt, och i tillägg är någons dotter, fru, syster, mamma, där det som är avgörande är vad man gör – till en betoning av att en person i sig själv ska vara något. Från att representera ett sammanhang till att i sig själv vara. Från att göra till att vara. Detta skifte av fokus innebar bland annat att den individuella upplevelsen fick en ny dignitet. Från att vara något som blev satt i relation till och prövat mot traditioner, kyrkliga som folkliga, från att vara något som både kunde vara objektivt sant och bedrägeri, blev upplevelsen det som bekräftade individens identitet. När sociala relationer och individens handlande inte förstås som uttryck för vem man är, utan den man antas vara skiljs ut och förstås som en inre kärna, identitet, något personligt och individuellt, blir upplevelsen det enda som kan identifiera och bekräfta en.

Nationalstaten konsolideras under 1800-talet, och över tid bygger man upp infrastruktur och samhällsstrukturerande med bestämmande institutioner under 1900-talets. Om franska revolutionen, som den amerikanska och den ryska, hade som mål att ändra sättet man styrde och fördelade makt på, om flaggan var en symbol för de geografiska gränserna den segrande organisationsstrukturen skulle implementeras i, så har detta numera ändrats. Över tid har också gruppen blivit sammankopplad med – inte lojaliteter och personliga egenskaper, utan med identitet. Över tid blev nation och grupp en förväntad integrerad del av individernas identitet.

Två korta poänger: När nationalstaten blev utvecklad och etablerad under 1800-talet, var stora sammanhängande berättelser viktiga. Man utvecklade monumentala begrepp och kategorier för att identifiera, förstå och analysera fram berättelserna. "Myt", "Religion", "Rit", "Historia" är exempel på begrepp, och bland kategorierna var indelning av folk i olika grupper och identiteter centralt – civiliserade folkgrupper, ociviliserade folkgrupper, hysteriska kvinnor, frigida kvinnor, nymfomana, hermafroditer osv.

Efter andra världskriget bröt kolonialväldena samman och vi fick ett skifte i fokus vad gäller humanistiska ämnen – åtminstone vad gäller teoretiskt kritiskt tänkande. De stora begreppen och antagandet att det fanns *en* historia, *en* samhällelig bärande religiös organisation, *en* norm, *ett* perspektiv, blev omöjligt – i synnerhet etiskt, men också teoretiskt. Antaganden och verkligheten stämde inte längre överens. Historien var inte längre allas historia, och en religion var inte nödvändigtvis allas religion.

Två repliker

Under denna konferens har temat varit helighet, och både rit och rum som helig handling och helig plats har blivit bearbetat. Två ting är av särskilt intresse för mig, att föredragshållarna refererar till upplevelsen som det som bekräftar att en handling är helig, en plats är helig.

Den individuella upplevelsen blir det bärande argumentet för helighet som igen blir det bärande argument för religiös tradition. Rit och religion blir sanna därför att upplevelserna finns. Som religionshistoriker är detta för mig ett mycket främmande sätt att närma sig religion därför att värdet i de religiösa traditionerna är mycket rikare, mera konkret och mera komplext. De religiösa traditionerna förvaltar erfarenhetsbaserad kunskap, det vill säga vet något om hur det är att leva och sträva med sina liv, födelse, liv och död, inom ramar där traditioner nyttjat bland annat myter och riter. När vi i Europa läser helgonberättelser, som Fiorettis Franciskus av Assisi, eller heliga Birgitta, är det inte enbart deras transcendenta sanningar vi närms av – om vi närms. När svenskar efter en större katastrof går till öppnade kyrkor och präster, är det för att det förväntas att där finns det plats och tid och kunskap om sorgearbete – inte nödvändigtvis för att få en individuell upplevelse av det transcendenta. Religiös tradition kan inte reduceras till upplevelser av det transcendenta, och i många fall inte ens definieras som detta.

För det andra, de teoretiker det hänvisats till i tidigare inlägg är Otto och Eliade. Eliade, rumänen som blev professor i Chicago och som även efter sin död nyttjas som norm i encyklopedier när det gäller att beskriva och förklara vad en myt och en rit är för något. Fenomenologen som i vanliga fall uppfattas som en för sin tid typisk teoretiker, märkt av andra världskriget, och förvirrad över samtidens sekularisering. Mannen som definierar människan som en religiös varelse, och ser myten som medel för det transcendenta, och riten som iscensättandet av myten. Han som fick myten att framstå som ritens förlaga, och som den nödvändiga modellen för både religiöst och sekulärt liv, om man inte ska hamna i kaos. Eliades teori, i likhet med de tidiga funktionalisterna och strukturalisterna är i dag mycket svår att ta som utgångspunkt som en beskrivning av verkligheten. Det förgångna uppfattas inte längre som enbart en historia och får och bör ses från flera positioner än de som förvaltar normen. Och även inom den grupp som den normativa historien lyft fram finns olika röster och berättelser.

Hur ense brukar ni själva vara med era släktingar och vänner, de som ni står allra närmast vad gäller delade erfarenheter, när ni ska berätta om väsentligheter i det förgångna, vardag som festligheter?

Rit som symboliskt universum

Under 1990-talet fick vi två parallella forskningsområden och diskussionsområden som rörde rituellt beteende och nya ritteoretiskt funderade analyser. Det ene gällde liturgi där vissa teologer tyckte att den traditionella liturgin inte längre fungerade som en rit. Det vill säga, gudstjänsten och mässan kändes som pinsam och inte som en uppbyggnad och givande händelse – till exempel för T. F. Driver. Alltså, riten fungerade inte längre. Samtidigt fick vi i media rapporter om rituella övergrepp på barn, i USA, i England, i Norge och Sverige, toppad med den stora skandalen i Belgien. Ett flertal böcker kom där övergreppsmaterial blev presenterat och analyserat och man diskuterade huruvida den rituella ramen gjorde dessa övergrepp annorlunda och ännu mera genomgripande. Här fungerade riterna uppenbarligen som en rit, som en handling där något händer, transformeras, befästs, fungerade och det med mycket långtgående konsekvenser. Denna förståelsen av rit som helig och därigenom särskild handling är en traditionell förståelse av rit som samsvarar med bland annat Eliade. När liturgin inte fungerade önskade man återvinna liturgi rituell magi. På denna punkt, förståelsen av ritens "egentliga" karaktär och funktion, kan man säga att både de som inte fann riten fungerande och de som förtvivlad undrade hur ritens kraft kunde upphävas hade samma problem, de handskades med traditionen efter Eliade som en beskrivning av vad rit egentligen är eller kan vara. För mig har det tankemässiga problemet varit att finna ett sätt att förstå riter på som samtidigt ger mig möjlighet att förklara hur riter både kan sägas fungera och inte fungera.

Abrahams barn är på flera sätt ram för denna konferens. Dialogseminariet är definierat som ett seminarium mellan judar, kristna och muslimer (i denna historiska kronologiska ordningen) därför att vi tillhör den samma religiösa familjen. Vad är det då som präglar Abrahams barn? Monoteism, mystik, de är "bokens folk", det vill säga att de opererar med normativa skrifter, ofta uppfattande som uppenbarade, och i alla släktgrenar traderade genom tolkande institutioner uppbyrta av i all huvudsak män. De har en inbyggd spänning mellan allas lika värde och hierarki, mellan inklusivitet och exklusivitet. Bokens folk.

I klassisk tid var ordet uppfattat som evigt, sant och heligt, medan kroppen ansågs vara föränderlig och dynamisk, något som även ändrade sig inifrån och ut så att en inre förändring ansågs speglas i en kommande yttre förändring. I vår tid är denna hierarki i vissa avseenden ändrad. Vad gäller individen är det i dag kroppen som uppfattas som stabil och en viktig väg till förändring är därför att aktivt

förändra det yttre så att det inre kan komma till sin rätt eller rent av bli till något nytt. Orden och symbolen uppfattas på ett annat vis som valbara och i sig själv tentativa.

I relation till riter och rituellt beteende kan man skönja två poängar. Orden kan inte betvinga i dag, de är något man underordnar sig, frivilligt. Eller, orden måste påtvingas med makt, de är inte i sig själva självklara sanningar. Relaterat till riten blir det därför problematiskt om liturgin uppfattas som kopplad till tentativa ord/sanningar och dessa samtidigt inte är önskvärda. Vid rituella övergrepp återvinns ritens sanningshalt genom maktutövanden, sanningen görs till kött och blod som inte kan tvättas bort eller enkelt ändras inifrån och ut.

I tillägg till de två nya områdena för ritteoretisk diskussion under 1990-talet seglade C. Bell upp som den stora teoretikern på de redan etablerade områdena för ritteoretisk diskussion och analys. Hon svarade på behovet av kritisk analys av tidigare teoretiker, mot den fenomenologiska tron på enhet och helhet i och genom ritualer. Hennes poäng låg i samtidens bearbetning av verkligheten som kulturella och sociala konstruktioner, och hennes nyhet låg i att förstå riten som resultat av ritualisering, av en process som inte är förankrad i något transcendent utan i det allmogliga. Allt kan ritualiseras.

För mitt problem, att förstå liturgiernas kris och för att analysera ritualiserade övergrepp, innebär Bells teori ett problem. Själva linjen mellan vardag och rit framstår som en linje, som en elastisk tråd som kan sträckas ut för att skapa en spänning som sätter något i rörelse. Men jag anser inte att liturgiernas problem är att de inte har förbindelse till vardagsliv – det vill säga inte kan uppnå den spänning som krävs för att rörelse ska bli möjlig, eller att de rituella övergreppen kan förklaras genom vardagsliv allena. För min problematik har jag sett det som bättre att integrera nyttjande av makt och viljan att frivilligt välja att underkasta sig riten som två för västvärlden tidstypiska villkor för att riten ska bli verklig och verkningsfull. Jag har också lagt in den abrahamitiska traditionens ramvillkor, moderniteten, som avgörande förklaring på kroppens nya funktion och ordens relativa sanningsvärde. Och avslutningsvis har jag vald att se på symbolernas betydelse som, inte en linje från vardagslivet, utan en tolkningsmässig, det vill säga hermeneutisk produkt.

Riten, myten och det förgångna

I vanliga fall tycker vi om myter. Vi läser tidsmässigt eller geografiskt avlägsna myter med förtjusning, vissa blir godnattsagor för våra barn. Vi återfinner myterna i klassisk och modern litteratur, i teater, på film, konst, och vi diskuterar livligt Disneys omvandlingar av berättelserna. Ofta får också folksagorna höra med i detta vi ser som kulturskatter och som psykologerna ser som terapeutiska redskap. *Kvinnor som löper med vargar* sprids snabbt och omfamnas varmt i västvärlden under det tidigare nämnda 1990-talet. Myten är något vi i vår tid ofta uppfattar som tillgänglig, allmänmänsklig och som en möjlighet.

Det dialogseminarium vi här deltar i utgår från den abrahamitiska traditionens enhet, vilket i stor utsträckning brukar betyda gemensamma kosmologi, mytiskt persongalleri och tillhörande föreställningar. Likhet vad gäller trender, vilka perspektiv som ligger till grund för tolkningar av myter och tradition går också ofta på tvären av dessa traditioner. Medeltiden hade sin systematiserande aristoteliska period (Maimonides, Thomas av Aquino, Al-Ghazali) och sina mystiker. Efter högmedeltiden fick vi i Europa karismatiska rörelser (chassidismen och kristna väckelser), under 1800-1900 talet har vi haft både liberala strömningar och strömningar som politiserat de religiösa traditionerna. Hur har det då varit med riterna?

I viss mån kan man säga samma saker om riterna, men här vill jag påpeka en skillnad mellan myt och rit inom den abrahamitiska traditionen. Om vi ser till livs- och årshögtider så är dessa ritualer nära förbundna med den egna gruppens förgångna och den historia man skrivit i och mot bakgrund av det som skett. På så vis, genom att representera gruppens historia, är års- och livshögtiderna gruppens rit. I denna bemärkelse är riten exklusiv och svår att integrera i ett dialogsammanhang. Vissa riter kan konfessionellt sett uppfattas som öppna, samtidigt som andra riter är punkter för svåra tvärreligiösa stridigheter. Om vi återgår till den tidigare utvecklingen om identitet och om historien som central för individ- och grupp-nivå, kan man räkna ut att också riten är ett område för upplevelse, och att upplevelse igen handlar om bekräftelse av individuell identitet. Vad vill jag säga med detta? Om upplevelsen är den centrala plattformen för religiösa handlingar, och om upplevelse igen är nära sammanbundet med bekräftelse av individuell identitet, och om identitet igen är nära förknippat med att höra till i en gemensam förgången storhetstid, då blir riten på ett politiskt sätt farligt – i synnerhet om vi

inte är villiga att se på upplevelsen som något som måste kritiskt granskas, som lika troligt subjektiv och falsk som objektiv och sann.

Om ni träffade mina barn och mina barn behövde det, skulle ni följa er intuition, er omedelbara känslomässiga reaktion eller skulle ni ta er tid att agera och låta tiden få göra något med er båda? Om ni träffade mina barn och mina barn behövde det, skulle ni låta historien vara det problem ni reflekterade kring så att mina barn över tid och genom er fick lära sig att blir fria ifrån? Om ni träffade mina barn och mina barn behövde det, skulle ni vilja älska dem?

Den valda riten.

annalydia.svalastog@religion.umu.se
Umeå universitet