

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 35, forår 2015
© Tidsskriftet og forfatterne, 2015

Religionspsykologi

Kognition og ritualer

Af stud. mag.
Helene Bruun Simonsen

Indhold

1. Indledning.....	3
2. Kognition og ritualer	3
3. Funktioner for individ og samfund.....	6
4. Konklusion	9

1. Indledning

Religiøse ritualer har længe været et omdiskuteret emne i forskningshistorien. Eksempelvis pegede Émile Durkheim på den rituelle praksis som det, der forener folk og styrker sammenholdet¹, og Victor Turner pegede på ritualernes brug af symboler som det, der fremprovokerer abstraktionsprocesser og gør deltagerne til traditionsbærere². Ligeledes har man længe haft en særlig forestilling om, hvordan hukommelsen fungerer, så ritualerne kunne huskes og videregives. Med nye forskningsmuligheder kan man i dag undersøge mange af disse teorier ved at se på, hvordan de kognitive processer fungerer og eksempelvis gå ind og problematisere synet på hukommelsen. Forskningen i kognition og ritualer er dermed et yderst interessant og relevant emne at beskæftige sig med.

Denne opgave beskriver forskellige teorier fra den moderne religionspsykologi om, hvordan de kognitive processer, hukommelsen og opmærksomheden bliver påvirket i ritualerne, samt hvilke funktioner det har for individ og samfund. Udgangspunktet vil både i redegørelsen og diskussionen tages i opfattelsen af hukommelsen præsenteret ved Harvey Whitehouse og hans teori om de to religionsformer. Med inddragelse af andre teorier af bl.a. Xygalatas et al. (2013) og Liénard & Boyer (2006) vil forskelle og ligheder til denne teori præsenteres, og det vil i diskussionen blive sat i sammenhæng med yderligere teorier om religionens funktioner i samfundet.

2. Kognition og ritualer

Der findes flere teorier om, hvordan ritualer kognitivt kan påvirke deltagerne gennem hukommelsen og opmærksomheden. Fælles for teorierne er et fokus på, hvorfor ritualerne ser ud, som de gør, så de i evolutionen er blevet videregivet fra generation til generation. Hertil undersøges hvordan de kognitive processer har haft indflydelse på dette.

Whitehouse beskriver i sin artikel (2002) en teori om, hvordan hukommelsen som en kognitiv proces hænger sammen med, hvordan religion og religiøse ritualer ser ud. Udgangspunktet er definitionen af hukommelsessystemet, der i første omgang kan opdeles i en implicit, ubevidst hukommelse (den viden, man ikke tænker over, at man har, fx hvordan man cykler) og en eksplicit, bevidst hukommelse (den viden, man ved bevidst refleksion kan fremkalde). Whitehouse fokuserer særligt på de to hukommelsestyper,

¹ Se: Emile Durkheim: *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1995 [1912].

² Se: Victor Turner: *Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, "Betwixt and Between", 1967.

semantisk og episodisk hukommelse, der begge er en del af vores eksplicitte langtidshukommelse. Den semantiske hukommelse består af den generelle viden, man har, men som man ikke nødvendigvis kan huske, hvor stammer fra. Den episodiske hukommelse består af særlige oplevelser (Whitehouse 2002, 296). Whitehouse peger her på, at hukommelsestyperne aktiveres forskelligt i to former for religiøsitet, som han kalder doktrinær og imagistisk form, der særligt kommer til udtryk i ritualerne. Det er afgørende for, at begivenhederne bliver husket, så man er i stand til at videregive det til den næste generation. I den doktrinære form finder man hyppige gentagelser af ritualer, der bliver en del af den implicitte hukommelse. Man kan sige, at de udførte handlinger som rutiner kommer til at køre på autopilot. Dette gør, at man reflekterer mindre over, hvad man gør, og hvorfor man gør det, hvilket er med til at forstærke en autoritativ lære, man har fået ind via den semantiske hukommelse (ibid., 299-300). I den imagistiske form finder man derimod sjældne gentagelser af ritualer, men med en høj grad af ophidselse, der aktiverer den episodiske hukommelse, så begivenheden sætter sig fast i hukommelsen som en detaljeret blitzerindring (Whitehouse 2004, 71). De sjældne ritualer kan skabe spontane eksegetiske refleksioner³ hos deltagerne over ritualerne, der kan opleves som en personlig åbenbaring, og kan skabe variationer i overbevisningerne (Whitehouse 2002, 305-306).

På dette punkt kan Xygalatas et al. ud fra et eksperimentelt studie korrigere Whitehouses teori om sammenhængen mellem hukommelsen og ritualer. Ud fra et studie i San Pedro har de undersøgt, hvor meget deltagerne kan huske fra et ophidsende fire-walking-ritual. I ritualet skal deltagerne gå barfodet henover et område med meget varmt kul, typisk med en anden på ryggen. Resultaterne viser, at deltagerne umiddelbart efter ritualet husker meget lidt af, hvad der er sket, og er usikre på, om det, de husker, er rigtigt. Til gengæld viser det sig, at deltagerne generelt husker mere to måneder efter ritualet, og at de er mere sikre på rigtigheden af det. Ud fra andre målinger (bl.a. filmoptagelser) viser det sig dog, at den smule, de huskede kort efter ritualet, var mere i overensstemmelse med de egentlige hændelser, end de mange rapporterede minder, der blev fortalt to måneder senere (Xygalatas et al. 2013, 8-10). Ydermere fandt man uoverensstemmelser mellem selvrapporterede grader af ophidselse og de målinger af deltagerens puls, der blev foretaget (ibid., 8). I ritualet er en klar forventning til deltagerne om, at de skal være rolige og udtrykke en form for mod. Dette tolkes til at være en motivation for netop at sige,

³ Herefter: "SER"

at man var rolig under rituallet, selvom målingerne kan fortælle noget andet (ibid., 12). Det kan endvidere hænge sammen med den manglende hukommelse, der synes at være umiddelbart efter rituallet; at følelseskontrollen har en effekt på hukommelsen. Den manglende personlige hukommelse kan føre til, at man er mere modtagelig overfor andres versioner af begivenheden, hvilket kan forklare, hvorfor deltagerne synes at kunne huske mere to måneder efter rituallet (ibid., 12-13).

Hvor Whitehouse mente, at de meget ophidsende ritualer kunne skabe en klar erindring og personlig udlægning af det, peger Xygalatas et al. altså på, at ophidselsen i rituallet nærmere fører til, at deltagerne kommer ud på den anden side tomme for erindringer og med behov for at få det udfyldt. Rituallet har dog ikke fået mindre betydning for individets identitet som værende en del af gruppen. Forskellen mellem de to teorier består i, hvordan de kognitive processer fungerer i relation til de ophidsende ritualer.

Schjødt et al. (2013) peger også på, at en høj grad af følelsesregulering og ophidselse i ritualer kan gå ud over hukommelsen, fordi der sker et pres på de eksekutive systemer i den præfrontale del af hjernen, så der ikke er ressourcer til at huske, hvad der er sket. I det eksekutive system behandles informationer omhandlende bl.a. opmærksomhed, hukommelse og kontrol, og systemet refererer til nogle særlige områder i hjernen, hvor også de kognitive funktioner som eksempelvis følelsesregulering, viljebestemt tankekontrol og opfattelse af handlinger findes (Schjødt et al. 2013, 40-41). Der kan således opstå konkurrence om ressourcerne i denne del af hjernen, så et ekstremt højt forbrug af ressourcerne til én funktion gør, at der ikke er flere ressourcer til de resterende funktioner, som hermed nedsættes; der er sket en *cognitive resource depletion*⁴ (kognitiv ressource udtømming. Ibid., 41). Da opmærksomheden i fx fire-walking-ritualet koncentrerer om følelsesreguleringen, er ressourcerne til at huske det og tilskrive begivenhederne mening nedsat, og man er efterfølgende mere modtagelig overfor de kollektive forklaringer. Teorien støtter dermed op om korrektionen af Whitehouse fra Xygalatas et al.

Liénard & Boyer har en anden tilgang til ritualers påvirkning på deltagernes kognitive processer end Whitehouse. I deres undersøgelse af, hvorfor den rituelle adfærd ser ud, som den gør, kommer de frem til, at det afhænger af, hvordan det påvirker opmærksomheden. Her peger de på, at mennesket i evolutionen har udviklet et *hazard precaution*

⁴ Herefter: "CRD".

*system*⁵ (system for forsigtighed ift. farer) i hjernen, der udpeger og reagerer på potentielle farer (Liénard & Boyer 2006, 814). De ritualer, der er i stand til at overleve i evolutionen, aktiverer dette kognitive system i hjernen og fanger dermed opmærksomheden (ibid., 821). HP-systemet kan i ritualer aktiveres gennem den kommunikerede information, der angiver anledningen til ritualer, hvad faren er ved ikke at udføre det, og detaljerede forskrifter for, hvordan det skal udføres. Det er dog en svag grad af aktivering, fordi det primært sker indirekte (gennem andre personer) og verbalt (ibid., 822-823), og ikke eksempelvis som ude i skoven hvor man hører en gren knække, og systemet aktiveres, idet man bliver opmærksom på en potentiel fare. Hertil peger de på, at kollektive ritualer dermed kan ses som et biprodukt af HP-systemet og en indirekte konsekvens af den naturlige selektion i evolutionen (ibid., 825). Aktiveringen af HP-systemet kan også forklare andre karakteristika ved kollektive ritualer. Eksempelvis at udføre noget, der ikke har et klart mål sammenlignet med almindelige handlinger i hverdagen. Dette er sammen med andre 'tricks' metoder til at fange deltageres opmærksomhed, fordi man ikke bare kan handle per automatik (ibid., 823), og eftersom HP-systemet er aktiveret, er det afgørende, at ritualerne bliver udført rigtigt og korrekt.

Hvor Whitehouse med den doktrinære religionsform pegede på, at gentagelserne bliver en rutine, der sætter sig i kroppen og gør deltagerne mindre opmærksomme, peger Liénard & Boyer derimod på, at ritualerne gentages og med omhu skal udføres rigtigt, fordi det aktiverer HP-systemet; gør man det ikke, kan det gå galt.

3. Funktioner for individ og samfund

Følger man Whitehouses opdeling af de to religionsformer, vil påvirkningerne af ritualerne i den doktrinære form på individniveau betyde, at man bliver mere anonymiseret; man kan anonymt deltage i ritualerne, og man har ikke fået sin religiøse identitet ud fra en særlig oplevelse (Whitehouse 2002, 301-302). På samfundsniveau kan påvirkningerne betyde, at man kan organisere sig i store grupper, ligesom læren er let at videregive til mange ad gangen (ibid., 302). Et eksempel herpå er de store verdensreligioner. Som tidligere nævnt, forstærkes også den autoritative lære i denne religionsform, fordi deltagerne i ritualerne selv reflekterer mindre over de rutineprægede ritualers betydning. Forskning tyder på, at menneskets hjerne er udviklet til at kunne forholde sig til ca. 150 personer

⁵ Herefter: "HP-system".

(Dunbar 2003, 172). Når gruppen bliver større end det, bliver folk mere anonyme, sladder mere ineffektivt, og snydere er sværere at identificere. Snyderne er dem, der ikke deltager i gruppens samarbejde, men kun tager det til sig, der er til egen fordel. Mennesker er i grupper afhængig af denne strategiske information om hinanden (Boyer 2000, 203). I de store anonymiserede grupper bliver et begreb om en agent med fuld adgang til denne information dermed afgørende. Forskning i religionens sociale funktioner omhandlende implicit priming (at man bliver stimuleret i en bestemt retning uden at være klar over det) tyder på, at man bliver mere prosocial, når der kan opstå tanker om, at en overnaturlig agent hele tiden overvåger os (Shariff & Norenzayan 2007, 807). I forsøget bag dette blev forsøgspersonerne primet gennem opgaver om at løse nogle sætninger, hvorefter de i et spil skulle afgøre, hvor stor en del af en sum penge, de ville beholde selv eller eventuelt give til en anonym person (ibid., 805). Resultaterne viste, at kontrolgruppen, der modtog en neutral priming, opførte sig mere egoistisk end de religiøst primede. Med dette antages, at religiøse koncepter som "Gud" eller "profet" aktiverer tanker om, at man bliver overvåget og derfor må opføre sig bedre. Forsøget viste dog, at en sekulær priming også kan medføre en mere prosocial adfærd, hvilket modarbejder teorien (ibid., 806-807). De holder dog fast i, at religion har en prosocial effekt, når ens omdømme er i spil (Norenzayan & Shariff 2008, 59). Da de store religiøse samfund typisk har omnipotente guder, der har en særlig interesse for folks moral (ibid., 61), kan religionen være en fordel for gruppens overlevelse, fordi et behov for at værne om ens omdømme aktiveres, og den selviske adfærd reduceres. Ud fra et eksperiment om folks villighed til at snyde argumenterer også Bering et al. (2005) for, at en fornemmelse af overnaturlige agents overvågning gør, at man snyder mindre (Bering et al. 2005, 376). Mennesker er i stand til at forestille sig overnaturlige væsener, der kan overvåge os og potentielt uddele straffe. Det får en effekt for individets moralske adfærd og motiverer individet til mere prosociale handlinger (ibid., 366) og gør den egoistiske adfærd mindre fordelagtig i dette samfund.

De kognitive processer fra de hyppigt gentagende ritualer kan altså medføre den funktion på individniveau, at man bliver anonym ift. det store fællesskab, hvor der til gengæld hermed opstår et behov for, at den moralske kontrol af hinanden bliver varetaget af en overnaturlig agent, der har fuld adgang til denne viden, for at gruppens sammenhængskraft ikke svækkes.

Følges Whitehouses imagistiske religionsform, ser funktionerne af ritualets påvirkning på individ- og samfundsniveau anderledes ud. Som følge af, at den episodiske hukommelse bruges i ritualerne, skabes ifølge Whitehouse et følelsesmæssigt bånd mellem deltagerne i gruppen. For at være en del af gruppen skal man netop have gennemført ritualerne, ligesom læren typisk ikke videregives bredt ud, men kun inden for den mindre gruppe (Whitehouse 2002, 307). Her bliver det vigtigt, at individet kan vise overfor gruppen, at det er forpligtet og troværdigt, og hertil kan ritualerne ses som kostbare signaler til gruppen. Signalerne er svære at forfalske (enten har man en krog i kroppen eller ej) og dermed pålidelige (Bulbulia & Sosis 2011, 366). Brugen af kostbare signaler kan være afgørende for gruppen set i et evolutionært perspektiv, fordi det styrker samarbejdet og dermed gruppens fitness⁶ (ibid., 364).

Også Liénard & Boyer diskuterer muligheden for ritualer som kostbare signaler. De er enige i, at nogle signaler i ritualerne kan være kostbare, men de mener ikke, at det forklarer det eksakte indhold i ritualiseret adfærd (Liénard & Boyer 2006, 818). Ritualer skal ikke med nødvendighed bruges til at skabe sociale alliancer, da dette kan gøres på andre måder. Ritualerne kan godt demonstrere en forpligtelse til gruppen (ibid.), men det afgørende for indholdet i den ritualiserede adfærd er, at det aktiverer HP-systemet.

Korrektionen fra Xygalatas et al. af Whitehouses teori ændrer ikke på den stærke følelse af sammenhængskraft i gruppen. Snarere tværtimod. Whitehouse pointerede, at ritualerne i den imagistiske form kunne skabe SER hos deltagerne. Her tyder eksperimentet af Xygalatas et al. på, at det hul, som ritualerne skaber i hukommelsen (pga. CRD, som Schjødt et al. klargjorde), giver plads til de kollektive forklaringer. Dette er med til at styrke sammenhængskraften yderligere. Studier viser også, at eksponering af en meningsløs kausalitet i ritualerne samt uoverensstemmelse mellem mål og handling begrænser deltagerens evne til at forstå handlingerne pga. CRD, som efterfølgende kan forklares af andre (Schjødt et al. 2013, 45). Eksperimenter om dette er udført af Nielbo & Sørensen (2011), der finder, at en unormal kausalitet i handlinger (forholdet mellem handling og mål er uklart, så den intuitive forståelse mangler) øger graden af opmærksomhed markant (Nielbo & Sørensen 2011, 25). Hvor individet står tilbage efter ritualet med et behov for forklaringer, er der skabt plads til de kollektive udlægninger, der styrker gruppen på samfundsniveau. De har endvidere bevist, at den høje grad af opmærksomhed ikke bare er til

⁶ Med "fitness" menes evnen til at overleve og reproducere sig selv.

stede ved de sjældne ritualer, men også når man kender til handlingerne, vil man være yderst opmærksom (ibid., 27-28). Dette stemmer overens med Liénard & Boyers beskrivelse af den ritualiserede adfærd; at man bliver opmærksom på den mindste detalje, fordi HP-systemet er aktiveret. Nielbo & Sørensens teori kan dog stilles i modsætning til Whitehouses beskrivelse om de rutineprægede ritualer; at det medfører, at man reflekterer mindre over handlingen. De to teorier er derimod enige om, at dette efterfølgende giver plads til og behov for andres forklaringer af handlingerne.

Alle de ovennævnte eksperimenter har svagheder og risici. Fx er forsøget ved firewalking-ritualet omgærdet med lav grad af kontrol i en stor kaotisk folkemængde, ligesom deltageres viden om forskernes tilstedeværelse kan påvirke deres svar og handlinger. Shariff og Norenzayans primingstudier kan til gengæld kritiseres for at være for kontrollerede, kunstige og ikke afspejle autentiske forhold. Alle eksperimenternes kritikpunkter er med til at understrege, at muligheden er til stede for, at fremtidige forbedrede forsøg kan korrigere vores nuværende viden, ligesom Whitehouses teori baseret på antropologiske studier blev korrigeret af senere eksperimentelle forsøg.

Påvirkningerne af ritualerne gennem de kognitive processer får generelt den funktion for samfundet, at det styrker sammenhængskraften og gruppens fitness. Ethvert individ skal overfor gruppen kunne signalere loyalitet, og der skal på samfundsniveau (særligt i de store og anonyme samfund) sørges for, at motivationen for ikke at være en snylder er større end motivationen for at være det. Disse elementer er ritualerne med til at sikre.

4. Konklusion

Durkheim og Turner pegede på, at ritualer er med til at styrke sammenhængskraften i de religiøse grupper, og at deltagerne gøres til traditionsbærere. Ud fra den nyere forskning tyder dette på at være korrekt. Men deltagerne gøres ikke til traditionsbærere ved, at deltagerne selv reflekterer over handlingerne, hverken i de store eller små samfund - sådan som Turner mente, og Whitehouse mente om den imagistiske religionsform. Det er påvist, at de ophidsende ritualer i de mindre grupper skaber et hul i hukommelsen pga. de kognitive processer. Dette kommer på samfundsniveau til at tjene til, at sammenholdet i gruppen bliver styrket, fordi de kollektive forklaringer bliver den personlige hukommelse og

forklaring af ritualet. Samtidig kommer ritualerne for det enkelte individ til at fungere som et kostbart signal til resten af gruppen om, at man er forpligtet dertil og troværdig.

I de store grupper, der opstår med den doktrinære religionsform, får ritualerne den funktion, at individerne bliver anonyme overfor hinanden. Her er det vigtigt for gruppens sammenhængskraft og fitness, at et begreb om en overnaturlig agent med interesse for individets moral indgår i den autoritative lære, som også forskningen i religions sociale funktioner peger på, fordi det medfører en mere prosocial adfærd. Der kan yderligere argumenteres for, at den rituelle adfærd transmitteres fra generation til generation, fordi det er i stand til at aktivere HP-systemet, så man bliver særligt opmærksom, og det bliver afgørende, at ritualet hver gang gennemføres korrekt og rigtigt. Indholdet og formen på ritualerne er gennem evolutionen blevet udviklet, som de er, fordi det er den bedste måde til at transmittere læren gennem de kognitive processer, ritualet medfører ved deltagerne.

5. Litteraturliste

Bering, J. M. et al.

2005 "Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends", *Human Nature*, vol. 16, nr. 4.

Boyer, Pascal

2000 "Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, Nr. 2.

Bulbulia, J., & Sosis, R.

2011 "Signalling theory and the evolution of religious cooperation". *Religion*, vol. 41, nr. 3.

Dunbar, R.I.M.

2003 "The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective", *Annual Review of Anthropology*, vol. 32.

Liénard, Pierre & Pascal Boyer

2006 "Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior", *American Anthropologist*, vol. 108.

Nielbo, K. L., & Sørensen, J.

2011 "Spontaneous processing of functional and non-functional action sequences", *Religion, Brain & Behavior*, vol. 1, nr. 1.

Norenzayan, Ara & Shariff, Azim F.

2008 "The Origin and Evolution of Religious Prosociality", *Science*, vol. 322, nr. 58.

Schjødt, U. et al.

2013 "Cognitive Resource Depletion in Religious Interactions (Target article)", *Religion, Brain, and Behavior*, vol. 3 nr. 1.

Shariff, Azim F., & Norenzayan, Ara

2007 "God Is Watching You Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game". *Psychological Science*, vol. 18, nr. 9.

Whitehouse, Harvey

2002 "Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 14.

2004 *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA.

Xygalatas, D. et al.

2013 "Autobiographical Memory in a Fire-Walking Ritual", *Journal of Cognition and Culture*, vol. 13.