

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 31, forår 2013
© Tidsskriftet og forfatterne, 2013

RELIGIONSPSYKOLOGI

Religiøse ideers transmission
- *En diskussion af Boyer og Sørensen*

Af stud. mag ved Religionsvidenskab
Line Viborg

Indhold

| | |
|---|-------------|
| 1. Indledning | s. 3 |
| 2. Redegørelse | s. 3 |
| 2.1 Redegørelse for Pascal Boyers teori..... | s. 3 |
| 2.2 Redegørelse for Jesper Sørensens teori om et immunologisk kulturelt system..... | s. 5 |
| 3. Diskussion | s. 6 |
| 4. Konklusion | s. 8 |
| 5. Litteraturliste | s.10 |

1. Indledning:

Inden for de seneste femten år har biologi og menneskets evolutionære fortid fået en betydelig indflydelse på religionsvidenskabens kognitionsforskning. Studiet af menneskets kognitive egenskaber synes at kunne bidrage til at forklare visse træk ved sociale og kulturelle fænomener, herunder blandt andet eksistensen af religiøse idéer.

For at belyse dette emne vil jeg redegøre for Pascal Boyers kognitive teori om religiøse idéers transmission ud fra artiklen: "Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds". Til nuancering af denne vil jeg benytte Jesper Sørensens artikel: "Religion, evolution, and an immunology of cultural systems". På baggrund af dette vil jeg, med inddragelse af religionsforskerne Uffe Schjødt, Harvey Whitehouse og Merlin Donald, sammenligne og diskutere Pascal Boyers teori om religiøse idéers evne til at spredes som en epidemi.

2. Redegørelse:

2.1: Redegørelse for Pascal Boyers teori

Den franske kognitionsantropolog Pascal Boyer har forsket i et centralt spørgsmål i religionsvidenskaben, nemlig hvorfor nogle religiøse forestillinger om overnaturlige væsener synes at være til stede i forskellige kulturer verden over. I forlængelse heraf har han undersøgt, hvorfor nogle religiøse idéer transmitteres bedre end andre. For at forstå dette, mener han, må menneskets kognitive egenskaber tages i betragtning.

Boyer mener således, at hvert enkelt individ er udstyret med en række intuitive forventninger, som knyttes til forskellige kategorier (Boyer 2000, 196). Ifølge Boyer kan disse ontologiske kategorier inddeles i: PERSONER, DYR, PLANTER, ARTEFAKT OG NATURLIGE OBJEKTER samt 3 logiske slutningsdomæner [inferences]: fysiske, biologiske og psykologiske. Disse kan kombineres og danner tilsammen 15 skabeloner, hvorpå religiøse forestillinger kan fremtræde. Grundlæggende religiøse idéer er altså variationer over disse skabeloner. Boyer pointerer, at idéernes kulturelle succes ikke er afhængig af deres specifikke indhold, men af deres sammensætning (ibid., 198). Hver gang et objekt identificeres som tilhørende en af disse kategorier, forbindes det hurtigt og spontant til en række logiske slutninger og forventninger. På denne måde kategoriserer det enkelte individ sin omverden og danner derved mentale repræsentationer. Disse er strukturerede og forskellige afhængigt af hvilket domæne, de tilhører (Hammer 2012, 68). Vi har altså nogle intuitive forventninger til, hvad kategorierne indeholder.

Religiøse forestillinger er mentale repræsentationer, som danner et billede i hjernen. Ifølge

Boyer er det kendetegnende for disse religiøse idéer, at de indeholder modintuitive forventninger (Boyer 2000, 197). På to måder kan de modintuitive idéer bryde med de forventninger, der er knyttet til et ontologisk domæne. Enten ved et direkte brud, som for eksempel ved forestillingen om et svævende bord, der bryder med vores intuitive forventning om, hvad der tilhører kategorien ARTEFAKT. Eller ved en overførsel af 'specielle' egenskaber fra ét domæne til et andet, som bryder med objektets forventede egenskaber. Et eksempel herpå kan være forestillingen om en nøgle med sin egen vilje. En nøgle, der har sin egen vilje, passer ikke på de forventninger, vi har til det ontologiske domæne, som hører 'ting' til. Den har altså fået nogle egenskaber, som hører et andet ontologisk domæne til, nemlig det psykologiske. (ibid., 198). De modintuitive idéer indeholder altså træk, som strider imod vores verdensbillede. På trods af dette findes der talrige eksempler på modintuitive religiøse idéer inden for forskellige kulturer verden over, fx forestillingen om et menneske der går på vandet eller genopstår fra de døde. Ifølge Boyer er brud på vores intuitive forventninger både opmærksomhedskrævende og fascinerende. De fanger vores interesse og bliver derved nemmere at huske og genkalde (ibid., 199). Boyer hævder dog, at de religiøse forestillinger nødvendigvis også må indeholde intuitive forventninger, som stemmer overens med vores generelle formodninger, da en idé, som har for mange modintuitive egenskaber, opleves for diffus og absurd og derved bliver svær at koble på noget individet kender og kan forholde sig til. Bruddet er altså blevet for stort. Ifølge Boyer er det de religiøse forestillinger, som rummer en optimal balance mellem intuitive og modintuitive forventninger, der huskes og dermed transmitteres nemmest (ibid., 197).

Det enkelte menneske og det omgivende samfund er i høj grad påvirket af idéernes transmission og samarbejde, og viden bliver således essentiel (ibid., 203). Det enkelte individ agerer, samarbejder og forholder sig til andre mennesker for at sikre sin egen overlevelse. Det forsøger at aflæse, hvor meget andre individer kan forventes at bidrage med; det sladrer og holder øje med andres intentioner. På samme måde er individets ry og omdømme information til omverdenen. Det er afgørende, at individet er i stand til at identificere eventuelle samarbejdspartnere og afsløre bedragerere. I et samfund, som er afhængigt af samarbejde, er der en risiko for, at nogle forsøger at undgå at bidrage. Alle individer er, ifølge Boyer, afhængige af viden om andre mennesker, men da der ikke er ubegrænset adgang til denne, vil mennesket naturligt forsøge at tilegne sig denne viden på anden vis blandt andet via modintuitive agenter så som guder, ånder og forfædre, som tillægges egenskaber såsom alvidenhed og tilstedeværelse flere steder på én gang. De er således betydningsfulde sociale samarbejdspartnere, der ikke er begrænsede af deres sanser og derfor synes at have ubegrænset adgang til *strategisk information* om alle individer (ibid.,

207). Når guderne besidder strategisk information betyder det, at de ved noget, som er både socialt og moralsk vigtigt, og kan dermed fungere som sociale kontrollører. I modsætning hertil nævner Boyer den fiktive figur Mickey Mouse, som egentligt synes at indeholde en optimal balance mellem intuitive og modintuitive forventninger, men som på trods af dette ikke er interesseret i menneskers sociale interaktioner. Boyer konkluderer derfor, at religiøse forestillinger om eksempelvis guder, ånder og forfædre, der besidder disse evner, vil have større chance for at blive husket og dermed transmitteret (ibid., 208).

Boyer argumenterer for en epidemiologisk¹ model for spredningen af religiøse idéer. Hermed menes, at religiøse repræsentationer transmitteres gennem befolkninger som en epidemi; uhæmmet, og på samme måde som en resistent parasit. Han mener, at de spredes gennem nogle allerede eksisterende kognitive mekanismer, som ikke udgør et selvstændigt domæne. Boyer anser derfor religion som værende et evolutionært bi-produkt. Religiøse forestillinger har således ikke været direkte udviklet i artens evolution, men indeholder derimod nogle træk som passer på menneskets grundlæggende kognitive mekanismer (Sørensen 2004, 62).

2.2: Redegørelse for Jesper Sørensen's teori om et immunologisk kulturelt system

Ifølge religionsforskeren Jesper Sørensen kan man ikke se bort fra kulturens betydning for idéernes transmission. Kulturen udgør en fundamental nødvendighed, som fungerer som ramme for at mennesket kan interagere i og forstå verden (ibid., 65). Han mener således ikke, som Boyer, at religion udelukkende kan siges at være et bi-produkt af menneskets kognitive mekanismer.

Han er af den opfattelse, at den epidemiologiske teori indeholder nogle fordele, men pointerer også at den har visse begrænsninger (ibid., 64). Den epidemiologiske tilgang er ikke tilstrækkelig til at forklare, hvorfor nogle religiøse forestillinger overlever fra generation til generation, mens andre enten forsvinder eller frasorteres. Ifølge Sørensen er det ikke nok at se på de enkelte forestillinger, men derimod en nødvendighed at inddrage deres forbindelse til og afhængighed af hinanden (ibid., 65).

På baggrund af sin kritik af og kommentarer til Boyer tilføjer Sørensen en tredje dimension til bi-produktsteorien og epidemiologien. Han mener, at der er behov for et tredje selektionsprincip, som han kalder *immunologi*. Ifølge Sørensen er individer og samfund ikke blot passive modtagere af alle religiøse idéer. Tværtimod eksisterer der en forsvarsmekanisme, som synes at være immun over for de religiøse forestillinger, som ikke passer ind i den allerede eksisterende referenceramme i

¹ Oprindeligt et argument fremført af den franske antropolog Dan Sperber (Hammer 2010, 87). I sin artiklen benytter Boyer ikke selv begrebet.

kulturen. De religiøse idéers transmission standses således af kulturens immunologi (ibid., 62).

Som allerede antydnet er religiøse idéer, ifølge Sørensen, en del af nogle kognitive og kulturelle modeller, som indbyrdes er afhængige af hinanden. Dette er forklaringen på, hvorfor nogle idéer, trods den optimale balance mellem intuitivitet og modintuitivitet, har sværere ved at trænge igennem end andre. En kultur har altså et sammenhængende begrebssystem, til hvilket der er knyttet nogle bestemte begreber og forventninger. Dette ligger implicit i kulturen (ibid., 65).

Sørensen påpeger dog, at der, på trods af et kulturelt immunsystem, vil være nogle nye forestillinger som trænger igennem. Kulturen er altså ikke en stabil tilstand, som eksisterer uforandret. Forudsætningen for den religiøse idéers transmission er, at den kan tilpasse sig de allerede eksisterende kulturelle modeller og dermed undgå kulturens forsvar. Sørensen inddrager forestillingen om reinkarnation som et eksempel på, at det ikke altid er en idéens oprindelige betydning, der overføres. Reinkarnationstanken er en forholdsvis ny tænkning i både det europæiske og amerikanske religiøse landskab. I Indien opfattes forestillingen om genfødslerens hjul [Samsara] negativt, men overført til en vestlig sammenhæng får begrebet en ny og positiv betydning, som værende individets mulighed for evigt liv eller mulighed for at opnå et højere evolutionært niveau (ibid. 66). Eksemplet viser, hvordan individuelle forestillinger kan forstås i relation til etablerede kulturelle modeller. Individets basale kognitive evner samt den kulturelle model har altså betydning for selektionen af de idéer, der transmitteres. Religiøse ideer er dermed ikke kun snyltere på domænespecifikke kognitive modeller, men også på kulturelle modeller.

3. Diskussion:

Som det fremgår af ovenstående, er der således uenighed i den religionsvidenskabelige kognitionsforskning om, hvor betydningsfuld henholdsvis kultur og biologi er for religiøse idéers evne til at spredes som en epidemi.

Jesper Sørensen kritiserer, som allerede fremhævet, Boyer for en manglende kulturel dimension i sin teoretiske tilgang til emnet. En anden, som stiller sig kritisk overfor Boyer, er religionsforskeren Uffe Schjødt, som mener, at Boyer ikke fokuserer nok på idéernes situationelle determination. Uffe Schjødt mener, at der mangler en forklaring på, at der inden for én religion kan findes modstridende religiøse forestillinger, da det netop er hans pointe, at det er de religiøse idéer, der passer bedst ind i individets kognitive mekanismer, der overlever (Schjødt 2007, 73). Schjødts pointe er, at religiøse handlinger og forestillinger får deres betydning gennem deres rettet mod bestemte situationer og kontekster.

Pascal Boyer og Jesper Sørensen repræsenterer således to af mange teorier, der forsøger at

forklare, hvorfor nogle religiøse idéer transmitteres med større succes end andre.

Antropologen Harvey Whitehouses teori om to kontrasterende typer af religiøse former, som er tilpasset menneskets hukommelsessystem, tilføjer endnu en dimension.

For at forstå Whitehouses teori er det grundlæggende at vide, at menneskets hukommelse er opdelt mellem en implicit og en eksplicit hukommelse. Den eksplicite hukommelse er endvidere opdelt imellem en langtidshukommelse og en korttidshukommelse. For Whitehouse er det langtidshukommelsen og dens to underordnede hukommelser, nemlig den semantiske hukommelse og den episodiske hukommelse, der er vigtige, da det er her, han ser en kobling til de to religiøse former.

Whitehouse skelner mellem en doktrinær og en imagistisk modus, som både kan være tilstede alene eller side om side indenfor religiøs erfaring, praksis og tro (Whitehouse 2002, 194). I den doktrinære modus er hyppig gentagelse et særligt kendetegn og fører derfor til indlejring i den semantiske hukommelse. Den doktrinære modus er forbundet til en centralistisk religiøs organisering, og transmission af dogmatiske forestillinger er vigtig. Denne implicite hukommelse styrker autoritative dogmer, men udgør også en fare for umotiverede og passive tilhængere. Den imagistiske modus er derimod forbundet med den episodiske hukommelse, hvor sjældne følelsesmæssige oplevelser er i centrum, og gentagelsen af ritualerne ikke i samme grad er vigtig.

Whitehouse kombinerer altså sin teori med en række kognitive og sociale aspekter. Han hævder, at for at et ritual huskes og dermed spredes, er der to ting, der må gøre sig gældende: Erindring af ritualerne samt motivation til at videreføre dem (ibid., 295) Denne kognitive tilgang suppleres, da han mener, at religionens sociale organiseringen ligeledes har betydning. Rutineprægede religioner er ofte forbundet med en stærk religiøs retorik, karismatiske ledere og en integreret teologi, hvilket kan være med til at skabe store anonyme samfund, som giver mulighed for ekspansion (ibid., 298). Whitehouse antager derfor, at religioner med et overvejende indhold af doktrinær modus alt andet lige vil transmitteres og udbredes med størst succes. I religioner med imagistisk indhold er det højst ritualerne der transmitteres til den næste generation, da religionen ikke er missionerende og doktrinær, men nærmere integreret i små lokale samfund (ibid., 307, 304).

En religion er typisk mere præget af én type ritualer end andre, således at de stimulerer hver sin hukommelse, og dermed bliver det for Whitehouse således også det enkelte individs kognitive mekanismer, der ender med at blive det centrale. Bestemte ritualer fungerer i hver sin modus, og Whitehouse hævder altså, at religiøse idéer transmitteres via vores hukommelse. Det afgørende for om en religiøs idé overlever eller går tabt er, om den fæstner sig i vores hukommelse.

Whitehouses pointe er som antydnet, at ritualerne skal være nemme at huske samt indeholde

tilstrækkelig motivation for deltagerne, for at de overlever og dermed transmitteres videre. Hjernen ses som et slags filter, som selekterer i de informationer, der kommer ind. De religiøse idéer, der let passerer denne selektionsproces, husker vi, og der er dermed større sandsynlighed for at de spredes gennem en befolkning (Hammer 2010, 88). Han er således enig med Boyer i, at religiøse ideers succes er afhængig af deres evne til at tilpasse sig menneskets indbyggede kognitive domæner.

Whitehouse er ligeledes enig med Boyer i, at transmission af de religiøse idéer bygger videre på et allerede eksisterende system, nemlig hukommelsen, og at religion og kultur er underlagt kognitive processer, således at forklaringen på transmission skal findes i vores kognitive apparat (Boyer 2000, 308).

Pascal Boyer og Harvey Whitehouse har en 'solipsistisk' eller 'mentalistisk' kognitiv tilgang, da de udelukkende er interesserede i den menneskelige kognition som et fænomen værende isoleret i hovedet på individet. (Geertz 2008, 20)

Neuropsykolog og professor i kognitionsvidenskab Merlin Donald er placeret i den modsatte lejr, da han mener, at mennesket netop ikke er solipsist, men tværtimod er integreret i kulturelle netværk og dermed påvirket af både kultur, samfund og andre mennesker. Donald hævder derfor, at det enkelte individs fysiske hjerne ikke kan forstås alene, da den både er afhængig af og indvævet i kulturen. Menneskets kognitive system er tilegnet gennem kulturen og er derfor tilpasset til at fungere i komplekse kulturelle sammenhænge (Donald 2010, 67). Ifølge Donald er mennesket et socialt væsen, som bliver det, det er, gennem interaktion med kulturen, og han hævder derfor, at det 'naturlige' menneske ikke findes, da det altid vil være påvirket af kultur, samfund og andre artsfæller. Mennesket er defineret ud fra at være født ind i en kultur, og vores hjerne er således en hybrid mellem kognition og kultur (ibid., 80).

Donald mener altså, at religiøse idéer transmitteres på et andet præmis, da han anser kulturen for at være det selektive miljø, der bestemmer, hvad der transmitteres, hvorimod det for både Whitehouse og Boyer er biologien og det kognitive system. Donald mener, at det er kulturen og komplekse sociale systemer, der har virket til hjernens biologiske udvikling. Endvidere stiller han sig afvisende overfor Boyers epidemiologiske tilgang, da menneskets hjerne netop er en hybrid mellem kognition og den eksterne kultur, som allerede er indføjjet i hinanden og forudsætter hinanden. Hermed afvises Boyers teorier om både religion som værende et bi-produkt samt hans teori om epidemisk spredning af religiøse forestillinger. Boyer fjerner kulturbegrebet, da det, der styrer vores adfærd, er medfødt, og kulturen dermed kun sætter rammerne (ibid., 68).

4. Konklusion:

Med udgangspunkt i Pascal Boyers artikel har jeg redegjort for, at religionspsykologiens kognitive tilgang kan være med til at forklare både eksistensen og transmissionen af religiøse idéer og handlinger. Blandt religionsforskere, antropologer og psykologer hersker der dog stor intern uenighed om, hvorvidt religiøse idéers evne til at spredes kan forklares som værende en konsekvens af menneskets biologi, kulturens indflydelse eller en sammensmeltning af de to.

Pascal Boyer mener, at religiøse idéer spredes epidemisk, og at kulturen ikke har betydning for dette. Han anser religion som værende et bi-produkt af menneskets allerede eksisterende domænespecifikke kognitive apparat. Ved at inddrage Jesper Sørensen har jeg nuanceret Boyers teori, med hans antagelse om, at kulturen nødvendigvis må spille en rolle for idéernes transmission. Sørensen mener, at alle kulturer besidder et immunologisk selektionsprincip. Harvey Whitehouse er med sin teori om religiøse fremtrædelsesformer, som Boyer, af den opfattelse, at svaret på idéernes transmission skal findes i menneskets kognition. Merlin Donald derimod tilhører den fløj af religionsvidenskabens kognitionsforskning, der mener, at religion og kultur er gensidigt afhængige af hinanden og en integreret del af evolutionen. Da kulturen går forud for kognition, giver det for Donald derfor ikke mening, at religiøse idéer besidder evnen til at spredes som en epidemi.

Religiøse forestillingers eksistens er således afhængige af flere forskellige faktorer såsom få modintuitive træk, menneskets ihukommelse og evne til at opfatte andre menneskers intentioner. Disse faktorer gør, at idéerne opstår og dermed transmitteres videre fra generation til generation.

5. Litteraturliste:

Boyer, Pascal

2000 Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, No. 2. s.195-214.

Donald, Merlin

2010 "The First Hybrid Minds on Earth", i: *Religious Narrative, Cognition, and Culture : Image and Word in the Mind of Narrative*, red. af Armin W. Geertz & Jeppe Sinding Jensen, Equinox Publishing Ltd., London, 67-96.

Geertz, Armin W.

2008 Religion og kognition – En introduktion, *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, nr. 3, 15-27.

Hammer, Olav og Jesper Sørensen

2010 *I psyke og samfund*, Aarhus universitetsforlag, Aarhus.

Schjødt, Uffe

2007 Epistemisk kohærens vs. homøostatisk intentionalitet: hvorfor fri vilje og prædestination går hånd i hånd i religiøse systemer, *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 50, 71-80.

Sørensen, Jesper

2004 Religion, evolution, and an immunology of cultural systems, *Evolution and Cognition* 10, s. 61-73.

Whitehouse, Harvey

2002 Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion, *Method & Theory in the Study of Religion* 14, 293-315.