# Varför finns religion?

*David Thurfjell (red.)*

# Innehåll

**Förord**
*David Thurfjell*

**1. Varför finns religion? Evolutionsbiologiska svar**
*Patrik Lindenfors,*

**2. Varför finns religion? Kognitionspsykologiska svar**
*Jonas Svensson*

**3. Varför finns religion? Nationalekonomiska svar**
*Niklas Bengtsson*

**4. Varför finns religion? Sociologiska svar**
*Jörgen Straarup*

**5. Varför finns religion? Maktteoretiska svar**
*Lisbeth Mikaelsson*

**6. Varför finns religion? Psykoanalytiska svar**
*Göran Ståhle*

**7. Varför finns religion? Copingteoretiska svar**
*MarieAnne Ekedahl*

**8. Varför finns religion? Existensfilosofiska svar**
*Willy Pfäntner*

**9. Varför finns religion? Fundamentalteologiska svar**
*Ulf Jonsson*

**10. Religion finns inte: Svar från kritisk religionsteori**
*David Thurfjell*

**Författarpresentationer**

# Förord

Bilden som pryder omslaget på denna bok är målad av den franske konstnären Albert Besnard i slutet av 1800-talet. Den återfinns som en takmålning i Paris stadshus, i ett rum som är tillägnat vetenskapen. Bilden föreställer sanningen som för de olika vetenskaperna mot människornas upplysning. Ljusknippet i förgrunden är alltså sanningen själv och de lagerkransbeprydda kvinnor och män, som svävandes dras efter detta genom himlarymderna, är de olika vetenskapliga disciplinerna. Det här är alltså en bild som handlar om upplysning och vetenskap. Det är en hyllning till de landvinningar som förnuftet, forskningen och det sekulära kunskapssökandet hade vunnit i Europa sedan den franska revolutionen och en tribut till upplysningsmänniskans vilja att följa sanningen mot oanade höjder. Konstverket skildrar detta vetenskapliga projekt som en drömsk, nästan magisk resa genom främmande himlavalv och förmedlar därmed också en känsla av mystik.

Häri, kan det tyckas, ligger en sorts inneboende spänning. Å ena sidan finns hyllningen till de moderna vetenskaperna, upplysningsandan och det rena förnuftet. Allt detta som ju i Frankrike stod för en uppgörelse med vad man såg som tidigare epokers trångsynthet, okunskap, vidskepelse och religiositet. Å andra sidan utstrålar bilden en sinnlighet och en romantik som för tankarna till mysticism och andlighet. Denna dubbelhet är kännetecknande för 1800-talet. Detta var ju både förnuftets och romantikens sekel i Europa. Den är också kännetecknande för det akademiska icke-konfessionella studiet av religion och därmed för den fråga som denna bok kommer att behandla, frågan om varför religion finns.

Religionsvetenskapen – alltså den akademiska disciplin som syftar till att förklara och förstå fenomenet religion i dess mångskiftande uttryck – växte fram under 1800-talet och bär spår av denna dubbelhet. Här finns en dragning till det förtrollade skimmer som religiösa uttryck och berättelser ofta utstrålar, men samtidigt en ambition att bryta upp dessa fenomen i dess beståndsdelar för att, med hjälp av de vetenskapliga metoder som står till buds, analysera, genomlysa och förklara dem.

Att studera religion på ett akademiskt vis innebär att befinna sig i detta spänningsfält. Detta kan vara frustrerande. En känsla, som många som studerar religionsvetenskap kan känna igen sig i, är upplevelsen att de religionsvetenskapliga studierna ständigt glider iväg från vad man upplever som själva kärnan i religiositeten. Har man valt ämnet religionsvetenskap för att man attraheras till – eller frustreras av – det där förtrollade skimret som tycks finnas kring fenomenet, blir studierna lätt otillfredsställande. Många studenter i religionsvetenskap vill diskutera upplevelser av transcendens

och andliga dimensioner av tillvaron men finner att de ständigt hamnar i diskussioner om andra saker än dessa. Ett akademiskt granskande av religion kommer ofta att handla om politiska förvecklingar, maktordningar, socialpsykologiska utvecklingsteorier, historiska processer och kognitionspsykologiska modeller. Dessa ämnen kan vara nog så intressanta men de släcker inte riktigt kunskapstörsten hos den som ville fördjupa sig i den där känslan av förtrollning. Det är något med denna känsla som gör att den ständigt tycks glida undan vår direkt granskande blick. Kanske kan man likna det vid en dröm som rinner en ur händerna när man försöker fånga den med minnet, eller en svagt lysande stjärna på natthimlen som kan anas i utkanten av blickfånget men som försvinner när man tittar rakt på den; eller som vackra maneten i Emilia Fogelklous dikt, som uppdragen på landbacken blir ”ett litet dött slem”.

Jag tror att detta på många sätt är ett olösligt dilemma. En akademisk och vetenskaplig undersökning av de religiösa fenomenen kommer aldrig kunna tillfredsställa en nyfikenhet kring dem som bottnar i en dragning till deras mysteriösa sinnlighet, utomvärldslighet och förtrollade skimmer. Detta är fallet av den enkla anledningen att en stor del av detta skimmer består just i det faktum att religion upplevs som mysteriöst och att denna kvalitet försvinner då det utsätts för en akademisk granskning. Att studera religion är här lite som att studera en hemlighet; i det ögonblick hemligheten är avslöjad är den ju inte längre en hemlighet varvid den har förlorat sin mest kännetecknande egenskap.

Nu är det förvisso inte så att den akademiska världen begränsar sig till ett vetenskapsideal eller en typ av kunskapssökande. Tvärt om härbärgerar akademin en rad olika sätt att närma sig verkligheten. Inom naturvetenskap, medicin, och teknik, men även inom många samhällsvetenskaper och en del humanistiska ämnen dominerar metoder som går ut på att testa hypoteser genom empiriska undersökningar av olika slag. Målet är här att få fram objektiv evidensbaserad kunskap om verkligheten.

Inom de humanistiska och hermeneutiska kunskapsområdena finns vetenskapliga traditioner där forskaren använder sig av sin egen mänskliga erfarenhet för att få kunskap och förståelse om det som studeras på ett sätt som inte berövar det på dess inomkulturella kvalitéer. Om det som studeras är litteratur eller bildkonst är det uppenbart att ett sådant tillvägagångssätt är nödvändigt för att vi ska kunna säga något om det som studeras över huvud taget. För att kunna diskutera till exempel ett skönlitterärt verk som handlar om mänskliga känslor och relationer behöver vi använda ett språk som beskriver den subjektiva och erfarenhetsnära dimension av vår erfarenhet som berör sådant. Här kan den personliga erfarenheten alltså bli ett verktyg ge-

nom vilken vi beskriver, analyserar och tolkar verkligheten också i ett akademiskt kunskapssökande.

Det akademiska studiet av religion är mångvetenskapligt och rymmer både naturvetenskapliga, samhällsvetenskapliga och humanistiskt hermeneutiska perspektiv. Vissa studerar religion som en samling specifika beteenden hos människan som art och försöker förklara dessa genom att studera vår hjärna och den evolution genom vilken denna utvecklas. Andra närmar sig fenomenet religion från ett erfarenhetsnära och tolkande perspektiv. Religion är ju – åtminstone i mycket hög utsträckning – ett mänskligt *kulturellt* fenomen. Vill vi förstå vad en urkund vill berätta eller beskriva vad religiositeten betyder för en enskild person i dennes liv, måste vi använda oss av vår kulturella kompetens, mänskliga erfarenhet och vårt språk för att komma åt detta. Inom hermeneutisk, historisk, etnografisk och antropologisk religionsforskning gör man också detta för att komma åt vad religion betyder för människor på en inomkulturell subjektiv nivå. Inom dessa discipliner finns det också en tradition att självreflexivt kontextualisera de begrepp och teorier utifrån vilka man gör sina analyser.

Den här bokens fråga är varför religion finns. Idén är att på ett tillgängligt sätt sammanfatta några av de svar som man i olika västerländska akademiska traditioner formulerat på denna fråga för att därmed ge en introduktion till grundidéerna i de många akademiska samtal om religionernas funktion och väsen som pågår idag. Religion är ett paraplybegrepp som inrymmer många olika uttryck för mänsklig kultur. På en nivå handlar det om individers inre upplevelser men på en annan om de sätt som grupper organiserar sig. Det handlar om filosofiska tankesystem och ideologier men också om de neurologiska förutsättningar som biologiskt sett möjliggör dessa. Det handlar om sociala maktordningar och strukturer som formar och begränsar människor men religion kan också ses som tankefigurer och beteenden som individer medvetet lägger sig an med för att hantera sin livssituation.

De olikheter som föreligger mellan olika akademiska sätt att studera religion beror alltså till stor del på att olika forskningsdiscipliner angriper frågan på olika nivåer. Annorlunda uttryckt kan man säga att frågan *Varför finns religion?* – trots att den kan framstå som rak och okomplicerad – kan brytas ner i en rad olika mer specifika frågor, som var och en kräver svar utifrån olika akademiska perspektiv. Till exempel: hur har mänsklighetens biologiskt betingade benägenhet att uppleva naturen som besjälad uppstått? Vad är det för sociala mekanismer som gör att religiösa organisationer fortlever i ett samhälle? Vad upplever individer att de får ut av en religiös livsstil? Vilka kunskapsfilosofiska antaganden ligger till grund för en gudstro?

Begreppet religion är alltså ett paraplybegrepp som ringar in en rad mänskliga beteenden och tankefigurer. Det är en kategori som på vårt språk och i vår kulturmiljö, på grund av vår historia, uppfattas som relevant. En strikt och stringent definition av religion som gör att detta begrepp fungerar som en vetenskaplig analytisk kategori kan dock se olika ut och jag kommer inte här att presentera någon sådan som håller för alla kapitel i denna bok. Däremot kommer begreppet snävas in i de olika kapitlen och då anpassas efter de perspektiv som finns i dessa.

De svar som tillhandahålls i den här boken är inte uttömmande utan skall snarare betraktas som axplock från olika akademiska områden. Förhoppningsvis kan de bidra till att väcka intresse och stimulera till vidare fördjupningar. Varje kapitel avslutas också med tips om vart läsaren kan vända sig för att få fördjupad kunskap om de perspektiv so presenterats.

Boken består av tio fristående kapitel. Dessa är skrivna av forskare som står i skilda akademiska traditioner vilket gör att de tar sig an frågan på olika sätt. Skillnaderna gäller författarnas vetenskapsteoretiska utgångspunkter, metoder och teorier men märks också i fråga om språklig stil och tonfall. I viss mån motsäger de olika perspektiven och svaren varandra (vilket förhoppningsvis hjälper läsaren att få syn på och formulera sin egen position), men oftast består skillnaderna mellan de olika kapitlen snarare i skiljaktigheter gällande perspektiv, abstraktionsnivå och fokus. Alla kapitel är icke-konfessionella i bemärkelsen att de inte tar sin utgångspunkt i någon specifik religiös bekännelse.

Kapitlen kan läsas i vilken ordning som helst men den ordning de placerats i boken följer en viss logik som är kopplad till de olika perspektiv som anläggs. Boken inleds med två kapitel som närmar sig frågan utifrån ett naturvetenskapligt perspektiv genom att diskutera de biologiska förutsättningarna för religiösa föreställningar och beteenden. I kapitel 1 svarar Patrik Lindenfors på frågan utifrån evolutionsteoretiska perspektiv. Det ultimata svaret på varför religion finns söks här i de fördelar som religiösa beteenden haft för vår arts fortlevnad och reproduktion. Kapitlet förklarar också hur kultur fortlever och utvecklas enligt evolutionära principer. I kapitel 2 närmar sig Jonas Svensson frågan utifrån ett kognitionsvetenskapligt perspektiv. Religiösa beteenden och tankestrukturer förklaras här som konsekvenser av hur den mänskliga hjärnan är strukturerad att tänka.

Nästföljande två kapitel närmar sig frågan från samhällsvetenskapliga perspektiv. Niklas Bengtsson diskuterar, i kapitel 3, utifrån ett nationalekonomiskt perspektiv hur religion kan beskrivas och förklaras utifrån teoretiska modeller som också används för andra marknader. Och i kapitel 4 tar Jørgen

Straarup sin utgångspunkt i den durkheimianska sociologin för att beskriva hur religion, i förmoderna traditionella samhällen såväl som i det samtida Europa och Nordamerika, fyller funktionen av att vara en sammanbindande länk i samhällskroppen.

Därefter följer tre kapitel som anlägger olika humanistiska perspektiv på frågan. I kapitel 6 diskuterar Lisbeth Mikaelsson diskuterar relationen mellan religion och makt. Hur kan religion förstås som ett medel med syfte att legitimera och mystifiera hierarkier och maktordningar. Göran Ståhle diskuterar i kapitel 6 frågan om religionens funktioner från en psykoanalytisk tolkningshorisont. Med utgångspunkt i Freud och senare psykoanalytikers teorier presenteras hur religiösa föreställningar kan förstås som individens sätt att hantera olika former av psykiska obalanser. MarieAnne Ekedahl, kapitel 7, närmar sig frågan utifrån klinisk erfarenhet från vård av människor i livets slutskede samt subjektiva berättelser om betydelsen av tro. Hon förklarar genom dessa hur religion kan förstås som en stresshanteringsstrategi.

De tre avslutande kapitlen tillförs filosofiska och metateoretiska perspektiv på diskussionen. Här formuleras en kritik av de begrepp och kunskapsteoretiska grundantaganden som ligger bakom själva frågan om varför religion finns. Willy Pfäntner, kapitel 8, kritiserar och sätter in denna fråga i ett idéhistoriskt sammanhang. Utifrån existensfilosofiska resonemang argumenterar han för att det moderna tänkandet om religion som ligger underförstått i själva frågan hindrar oss från att förstå vad religion är. I kapitel 9 närmar sig Ulf Jonsson frågan om varför religion finns utifrån ett filosofiskt och fundamentalteologiskt perspektiv. Svaret söks här i det mänskliga medvetendets förmåga till trancendentala erfarenheter samt i filosofiska resonemang om en yttersta grund i tillvaron. I kapitel 10, slutligen, kritiseras religionsbegreppet utifrån ett diskursanalytiskt perspektiv som framlagts inom forskningsfältet kritisk religionsteori. Här hävdas det att detta begrepp i sig själv inte håller som analytisk kategori.

Det är min förhoppning att den här boken ska kunna stimulera till ett nyanserat reflekterande över det svårgripbara och mångfacetterade fenomenet religion. Vi lever i en tid då behovet av sådan reflektion är påtagligt.

*David Thurfjell*

*Uppsala, 15 april 2016*

# Varför finns religion? Evolutionsteoretiska svar

*Patrik Lindenfors*

Den religiösa impulsen – benägenheten att överhuvudtaget tänka ”religiöst” – varför är den allmänmänsklig? Det finns ingen beskriven etnisk grupp någonstans, någonsin som inte gett uttryck för en slags religiositet. Förekomsten av religion är därmed något som delas av hela mänskligheten. Att religion är allmänmänsklig på detta sätt kan tas som en indikation att den religiösa impulsen med stor sannolikhet bör ha evolverat fram under människans utveckling, eller vara produkten av psykologiska predispositioner som själva evolverat fram. Men i så fall varför, hur och från vad? Det är dessa frågor evolutionära analyser av religion undersöker och som jag skall presentera i detta kapitel.

Som den här boken tydligt illustrerar är religion ett mångfacetterat samlingsbegrepp utan något absolut demarkationskriterium som avskiljer det från andra kulturella fenomen. Litteraturen är dock full av mer eller mindre genomtänkta definitioner av ”religion” och av evolutionära förklaringar till fenomen som faller inom denna klassificering. Ibland handlar dessa förklaringar om tron på övernaturligheter, ibland om varför det finns ritualer, ibland beskriver de religion som tidiga försök att förklara verkligheten, och ytterligare andra gånger diskuterar de existensen av myter, lagar, symboler eller hierarkier. Religion kan vara alla dessa saker och vi kan konstatera att olika forskare syftar på olika saker när de påstår sig presentera en förklaring av ”religion”. För att inte själv trilla i fällan och övergeneralisera vad det är jag i det här kapitlet vill förklara, kommer jag att försöka vara tydlig med vilket specifikt fenomen det är som potentiellt förklaras av de evolutionära processer jag tar upp. Evolutionsteorin medför möjligheten att förklara många – kanske till och med de flesta – aspekter av det vi känner igen som ”religion”, men det finns ingen *enskild* evolutionär förklaring som täcker in *allt* som ingår i detta mångtydiga begrepp. Istället handlar det om många olika förklaringar för många olika fenomen.

Inledningsvis är det värt att påpeka att egenskaper inte nödvändigtvis behöver ”tillhöra” människan för att ha evolverat tillsammans med oss. För att ta ett enkelt exempel så har alla människor förkylningar. Förkylningsviruset är något som evolverat tillsammans med människan utan att för den skull höra människan till (även om man med fog kan påstå att det hör till det mänskliga tillståndet att vara förkyld då och då). Religion kan på det sättet ha en evolutionär utvecklingshistoria intimt sammankopplad med människans evolut-

ionära historia, utan att för den skull vara en nödvändig och integrerad del av vår ”natur”.

*Vad är en evolutionär förklaring?*

När man söker efter en evolutionär förklaring till en egenskap handlar det om att försöka förstå egenskapens så kallade *ultimata funktion*. Inte sällan finns även mer näraliggande, så kallade *proximata* funktioner för varje egenskap. Om man som evolutionsbiolog vill förstå varför individer av olika kön har sex så är en proximat förklaring till exempel att de har detta för att de njuter av det. Man kan mäta hormonavsöndringar och hjärnaktivitet som inträffar i samband med annan njutning och konstatera att samma eller liknande signaler under sexualakten visar att individerna även då verkar uppleva njutning. Är det människor man undersöker kan man förstås också fråga dem.

Den ultimata, evolutionära förklaringen av sex handlar dock om avkomma och gener. Sex finns för att individer som ägnat sig åt detta har lämnat fler avkomma efter sig jämfört med individer som inte gjort det. Den formellt korrekta beskrivningen är därför att de gener som gjort att individer njuter av sex har spridits bättre genom generationerna än de gener som medfört mindre njutning. Detta eftersom de förstnämnda generna resulterat i ett större antal kopior av sig själva i påföljande generationer. Den evolutionära förklaringen förklarar således både fenomenet (varför sex blivit så vanligt) och den proximata förklaringen (varför nästan alla njuter av sex). Det är detta fokus på ultimat istället för proximat som skiljer evolutionära förklaringar från till exempel kognitiva förklaringar av religion.

Många individer – både bland djur och människor – verkar dock föredra att ha sex med individer av samma kön, något som inte resulterar i avkomma. I evolutionära analyser av homosexuellt beteende finner man därför en typ av förklaring som ofta används även för olika aspekter av religion, nämligen att egenskapen man försöker förstå i sig själv inte fyller någon ultimat funktion, utan istället är en *bi-effekt* av en eller flera andra egenskaper som fyller en funktion. Det finns till exempel en italiensk studie på 4600 individer som visar att homosexuella mäns kvinnliga släktingar på mödernet får fler barn än heterosexuella mäns motsvarande släktingar. Det här indikerar att det kan finnas gener som medför en högre sannolikhet att skaffa sig många barn när de uttrycks hos kvinnor, men som samtidigt ger en högre sannolikhet att bli homosexuell när de uttrycks hos män.

Möjligheten finns förstås också att en egenskap inte har någon biologisk evolutionär funktion alls, vare sig direkt eller som bi-effekt. Den kan i så fall vara en rest från ett förflutet naturligt urval som inte längre spelar någon roll.

Detta är till exempel fallet med den evolutionsbiologiska förklaringen till varför människor har en blindtarm.

Religion är dock en kulturell företeelse och inte en biologisk och man kan därför berättigat fråga sig vad för slags förklaringar av religion evolutionsteorin kan bidra med alls. Det finns två svar på denna fråga. För det första finns en sorts biologisk grund till *alla* kulturella egenskaper eftersom dessa är beroende av hur vårt tänkande fungerar och därmed en funktion av vår högst biologiska hjärna. För det andra är kultur också intressant inom evolutionsforskningen eftersom kulturförändring sker på ett sätt som liknar biologisk evolution. I kulturen, liksom i naturen, finns de tre komponenter som krävs för naturligt urval: arv, variation och ojämlik replikering. Detta gör att det finns många paralleller mellan biologisk och kulturell utveckling. Samtidigt är det kulturella arvet olikt det naturliga på ett så avgörande sätt att en evolutionsteori för kulturell förändring måste formuleras separat, men dit har forskningen ännu inte nått. Den springande punkten rör här vad den minsta kulturella enheten, alltså motsvarigheten till biologins ”gener” skulle vara. Ett förslag har getts av Richard Dawkins som i ett tankeexperiment lanserat begreppet ”memer”, men eftersom det är oklart hur begreppet ska definieras används det inte gärna inom den kultur-evolutionära forskningen.

Vissa saker vet vi dock. Till exempel att kulturella egenskaper kan vara attraktiva att ta till sig av två anledningar. Förenklat handlar det dels om egenskaper som fyller en kulturell *funktion*, som löser ett problem, som till exempel kunskapen hur man bygger en båt. Men det handlar också om egenskaper som är sensoriskt *attraktiva* – som till exempel kunskapen hur man spelar fiol. Nyckeln till att förstå sig på kulturell evolution ligger i insikten att ett kulturella fenomen är *egna enheter* med sina *egna evolutionära historier*. De är i sig själva föremål för ett urval som inte är genetiskt, utan verkar på egenskapen självt. Låt mig återvända till exemplet med förkylningsviruset för att förtydliga. Den ultimata förklaringen av en förkylning är dess egen spridning. På motsvarande sätt är den ultimata förklaringen av en kulturell företeelse också dess egen spridning. Det kan således finnas separata kulturella evolutionsprocesser inom det fenomen vi kallar religion som kan förklara varför religiösa fenomen verkar så bra anpassade till våra hjärnor och vårt tänkande.

Biologiska och kulturella evolutionära förklaringar av olika aspekter av religion kan således hamna i en eller flera av nedanstående kategorier. Notera att varje delkomponent av religion måste bedömas för sig:

> *1. Gruppfördelar: komponenten fyller en funktion för gruppen av människor vari den existerar*

*2. Individuella fördelar: komponenten fyller en funktion för individen som har den*

*3. Genfördelar: komponenten resulterar i fler kopior av genen som orsakar den*

*4. Evolutionära bi-effekter: komponenten är en bi-effekt av någon annan egenskap som ger en av de tre ovanstående fördelarna*

*5. Kulturell evolution: komponenten ger ingen biologisk fördel utan har uppstått genom kulturell evolution där de former av religion som blivit kvar och spridits är de som varit bäst anpassade till våra hjärnor och vårt tänkande*

De tre förstnämnda kategorierna gäller alltså sådana delkomponenter av religion som ger en biologisk fördel. En ”fördel” i biologiskt evolutionära termer handlar om ökad överlevnad och reproduktion. De två sistnämnda, besläktade punkterna handlar istället om religion som ett föränderligt kulturellt system, alltså religion som en produkt av och anpassning till det mänskliga psyket.

Evolution är en teori som lätt lånar sig till lösa spekulationer. Det finns hela tiden möjlighet att bara *hitta på* förklaringar som låter bra, men som bygger på otestade antaganden, eller som i sig själva är otestbara. Till exempel har det gjorts försök att förklara förekomsten av celibat som en sorts biologisk anpassning. Idéer av den typen, utan empiriska evidens, blir dock vetenskapligt ohållbara. För att en evolutionär förklaring ska kunna betraktas som riktig behövs alla dessa delar: (1) en ultimat funktion, (2) en proximat mekanism, (3) empiriska observationer och (4) vetenskapliga tester.

### *Gruppfördelar*

Fyller religion en funktion för grupper som är religiösa och vad skulle det i så fall vara? Eller, annorlunda formulerat, fungerar religiösa grupper på något sätt bättre än icke-religiösa?

Biologiska egenskaper kan inte evolvera *enbart* för att de medför en gruppfördel. Istället handlar det om att det är bra för individer att tillhöra väl fungerande grupper. Egenskaper som är negativa för en individ men positiva för gruppen sållas snabbt bort i konkurrensen mellan gruppmedlemmar och det är egentligen lätt att förstå varför. Fundera över en individ som underlåter att fortplanta sig för att ge gruppen en fördel – kanske för att det skulle bli för ont om mat om alla fortplantade sig. Gener som resulterade ökad fortplantning skulle ändå bli vanligare, hur liten chansen för ungarnas överlevnad än var, eftersom individer som frivilligt avstod från att fortplanta sig *aldrig* skulle lämna någon avkomma. Det lönar sig helt enkelt inte att offra sig för andra (om dessa inte är släkt och således delar gener med den som gör uppoffringen, men dit kommer vi senare). För den här insikten belönades

den amerikanske evolutionsbiologen George C. Williams med Crafoord-priset 1999 och det är den som ligger till grund för Richard Dawkins bok *Den självviska genen*.

Trots denna insikt är litteraturen full av studier som hävdar vikten av vad som kallas ”gruppselektion”. Inom evolutionsbiologin var gruppselektion från början en beteckning på fenomenet att vissa individer offrade sin reproduktion för andra – alltså den typ av urval som blivit avfärdat av George C. Williams. Det som numera åsyftas med begreppet ”gruppselektion” är istället när egenskaper som uttrycks på gruppnivå medför fördelar för individer som är del av gruppen. Det handlar alltså inte om att någon individ betalar en reproduktiv kostnad för gruppegenskapen. En forskare som arbetat mycket med att kartlägga gruppfördelar av religion (men som tyvärr ofta blandar ihop de två betydelserna av begreppet ”gruppselektion”) är den amerikanske evolutionsbiologen David Sloan Wilson och forskargruppen kring honom. Wilson har skrivit boken *Darwin's Cathedral* där han går igenom evidens för vilka aspekter av religion som kan förklaras av teorin att gruppegenskaper kan ge evolutionära fördelar.

De gruppegenskaper som Wilson tar upp är dels gemensamma myter och berättelser, men också gemensamma beteende-föreskrifter, normer och ritualer som ger bättre gruppsammanhållning. Dessa kulturuttryck kan i förlängningen motivera individer till mer kostsamma utbyten av tjänster. Vidare kan religion ge evolutionära fördelar genom att individer uppför sig bättre mot andra gruppmedlemmar när de tror att de har en övernaturlig övervakare, något som i sin tur ger positiva effekter för hela gruppen, särskilt om den är stor.

Ett uppmärksammat experiment kan tjäna som exempel på det sistnämnda. En grupp forskare lät ett antal barn kasta bollar mot en pricktavla. Om barnen fick tillräckligt många träffar vann de ett pris i form av en leksak. Experimentledarna delade upp barnen i tre grupper: en grupp som fick kasta bollarna utan att någon tittade på, en grupp som övervakades av en vuxen, och så den sista gruppen, som var den grupp som var föremål för experimentet. För dessa berättade försöksledarna om en vänlig magisk prinsessa som kunde göra sig osynlig – prinsessan Alice – som sades sitta på en stol i rummet. Efter att de berättat detta lämnade forskarna barnen ensamma i rummet men filmade hur de uppförde sig vid prickkastningen. När resultaten analyserade visade det sig att barnen som inte hade någon övervakare i stor utsträckning fuskade för att komma upp i tillräcklig poäng för att få sin belöning. Barnen som övervakades av en vuxen fuskade däremot inte. Barnen som fick höra att de övervakades av den magiska prinsessan lät bli att fuska i exakt samma utsträckning som de barn som blivit övervakade på riktigt, och

i det fåtal fall då fusk ändå förekom i denna grupp gick barnen först fram till stolen, där prinsessan Alice hade sagts sitta, för att kontrollera att stolen verkligen var tom.

Inom samarbetsforskningen har det visat sig att fusk – att bryta mot gruppnormer – är det problem som i längden får självuppoffrande samarbete mellan individer att sluta fungera. Det här går under begreppet ”allmänningens tragedi” och handlar om att när ansvaret för en resurs är gemensamt så känner ingen enskild individ personligt ansvar. Alla har därför ett visst incitament att överutnyttja allmänningen för personlig vinning. Modernare samarbetsforskning, exempelvis av Nobelpristagaren Ellinor Ostrom, har dock visat att förekomsten av (verkliga) straff kan hindra samarbetet från att bryta samman. Om samfälligheten gemensamt har möjligheten att komma överens om och utdöma straff till överutnyttjande individer fungerar skötseln av allmänningar utmärkt, har det visat sig.

Slutsatsen i studien om prinsessan Alice är att det är fördelaktigt för gruppledare att berätta myter och berättelser om osynliga övervakare eftersom tron på sådana övervakare får människor att uppföra sig bättre. Men det är i förlängningen också fördelaktigt för gruppmedlemmarna själva eftersom dessa får förmånen att tillhöra en grupp som inte fuskar så ofta för att vinna individuella fördelar. Man kan därmed lätt tänka sig att de grupper som har haft en tro på osynliga övervakare har klarat sig bättre i konkurrensen grupper emellan, något som gynnat dem in en sorts socialdarwinistisk utslagningsprocess. Det har utifrån den här typen av resultat teoretiserats om att stora, övervakande, straffande gudar (”Big Gods”) var nödvändiga under övergången från små stamsamhällen – där alla antingen är släkt eller känner alla andra – till stora organiserade samhällen. (Andra studier har dock noterat att samhällen som existerar i hårda miljöer eller som är mer stratifierade har varit mer benägna att skapa moraliserande gudar.)

En annan aspekt av religion som kan medföra en fördel för gruppen är gruppsammanhållande markörer. Jag syftar här på sådant som klädstil (muslimska kvinnor som döljer sitt hår), levnadsregler (judar som inte blandar kött och mjölk), ritualer (hinduer som äter ”prasad” i templet) eller religiös märkning (kristna etiopier som tatuerar kors i ansiktet). Den här typen av attiraljer, regler, ritualer och kroppsmodifikationer kan fungera som starka markörer av vilka som tillhör och vilka som inte tillhör en grupp. Markörerna kan vara så starka att det kan upplevas som otänkbart att leva utan dem. Exempelvis framförs det från judiskt håll ibland att ett förbud mot omskärelse av omyndiga pojkar skulle omöjliggöra det judiska livet i Sverige. Det är en så stark del av den judiska identiteten att man hellre skulle välja att byta hemland än avstå omskärelsen.

I anknytning till den här typen av teoribildning finner man även teorin om kostsam signalering. Denna teori menar att ritualer som omskärelse, fasta, asketism och liknande – som framstår som paradoxala i biologiskt evolutionära termer eftersom de orsakar individer skada – faktiskt kan fylla en funktion. Att vara beredd att genomgå en smärtsam ritual, eller att utsätta sina barn för den, signalerar en beredskap och villighet att offra något för gruppen. Signalering av denna typ blir framförallt nödvändig då grupper blir stora eftersom risken för snyltare som drar fördel av gruppen utan att vara lojala mot den då ökar. För att systemet ska fungera måste dock ritualen vara verkligt kostsam och omöjlig att genomföra på låtsas.

Teorin om kostsam signalering har fått visst stöd av en studie om utopiska grupper i 1800-talets USA. Det visade sig att antalet kostsamma ritualer hos dessa grupper korrelerade positivt med samfundens livslängd – samfund med kostsamma ritualer klarade sig alltså längre. En annan studie visade att individer var mer villiga att vara medlemmar i kyrkor med mer strikta krav på sina medlemmar än i de med lättare krav. Dessa studier har dock mött kritik då vissa av de ritualer som räknats som kostsamma egentligen inte är särskilt betungande (till exempel regelbundna kyrkobesök). Det är också oklart varför kostsam signalering skulle vara kopplat till just religion.

Generellt gäller dock att individer i en grupp som känner samhörighet är mer benägna att ge varandra hjälp än individer i en grupp som inte känner samhörighet – att alla är beredda att offra mer för gruppen gör också att fler kan få något tillbaks. Det finns även studier som visar att religiositet ger ökad reproduktiv framgång – alltså att individer i mer religiösa grupper får fler barn än de i icke-religiösa grupper, vilket gör att mer religiösa grupper får högre reproduktionstakt än mindre religiösa grupper.

### *Individuella fördelar*

Vad kan en enskild individ ha för fördel av att till exempel utföra en ritual eller tro på en övernaturlig övervakare? En viktig kategori av förklaringar på den här nivån handlar om en tänkbar fördel för individen: bättre hälsa.

Det finns en hel del studier i vilka hälsan hos individer som självidentifierar sig som religiösa jämförs med hälsan hos icke-religiösa. Dessa visar inte sällan att det finns en skillnad och att denna ofta är till de religiösas fördel. Studierna handlar ofta om skillnader i generell hälsa eller fertilitet. Förklaringen till skillnaderna verkar inte sällan vara att religiösa levnadsregler kan ha positiva medicinska effekter. Följande påbud från Koranen kan tjäna som exempel:

> Troende! Rusdrycker och spel om pengar, alla hedniska bruk och spådomskonst är ingenting annat än Djävulens skamliga påfund; håll er borta från allt sådant, för att det skall gå er väl i händer. (Koranen, Sura 5:90)

Den som följer den här regeln och avstår från rusdrycker mår förstås i längden bättre än någon som missbrukar alkohol. På liknande sätt finns i många religioner renlevnadsregler om att man bör hålla sig till en enda partner genom livet – något som, om reglerna åtlyds, minskar spridningen av könssjukdomar – samt regler om vad man får äta och inte äta, ibland utan någon verklig hälsoeffekt (judendomens regel att inte blanda kött och mjölk ger inga hälsofördelar), men ibland möjligen mer direkt kopplat till hälsa (vegetarianism i Sydindien kan ha positiva effekter). Att kättja och frosseri är två av Katolska kyrkans dödssynder kan kanske också förstås i linje med detta. Överhuvudtaget är maningar till måttfullhet och ordning i livet något som existerar i många religiösa traditioner. Det förekommer förstås undantag, såsom den mer utsvävande Dionysuskulten under antiken eller vissa delar av tantra-traditionen inom Hinduismen, men huvudfåran inom hinduism, buddhism och de tre abrahamitiska religionerna förespråkar måttlighet i det världsliga.

En stor sammanfattande studie från Förenta staterna visade att religiösa där lever längre än icke-religiösa, men att detta inte var så konstigt då religiösa också hade högre utbildning, bättre lön, oftare var gifta, rökte och drack mindre, men också att de hade fler sociala aktiviteter. Förutom att religion ger positiva effekter genom renlevnadsideal finns alltså även en effekt kopplad till tillgången på nätverk och socialt stöd, något som har visat sig vara fördelaktigt i läkningsprocesser samt för både fysiskt och psykiskt välbefinnande.

Kopplingen mellan religion och läkekonst är något som är mycket vanligt genom historien över hela världen. Många traditionella helare, som medicinmän och schamaner, har exempelvis sysslat parallellt med både övernaturliga kontakter och läkekonst. Yttre sjukdomsorsaker har här blandats med andliga sådana och läkedomsarbetet bestod inte sällan av att beveka andar och andra övernaturliga varelser snarare än att behandla kroppen hos den sjuke. Religiösa helare rör i vissa ritualer inte ens vid patienten, utan ceremonierna handlar enbart om en vädjan till högre makter, ibland för att förmå dem lämna den sjuke ifred, ibland för att få hjälp. För någon som har en modern västerländsk syn på vad som orsakar sjukdomar (till exempel olika fel på kroppens organ, bakterier eller virus) är det obegripligt vad den här typen av praktiker skulle kunna ha för effekter på verkliga sjukdomstillstånd.

Ofta ingår dock någon sorts behandling av patienten, men även då med oklar verkningsgrad. Vid genomgångar av traditionella mediciner så har det visat sig vara extremt få preparat som har någon verklig effekt. Exempelvis har man funnit en egyptisk papyrus (Papyrys Ebers) från 1500 år fvt. med ungefär 700 recept mot cirka 800 åkommor. Papyrusen betraktas en av som världens äldsta medicinböcker. Vid en analys av recepten visade det sig att i princip inga av medicinerna hade någon effekt på sjukdomarna de påstods vara verksamma mot. Exempelvis finns detta recept: ”En halv lök tillsammans med ölskum är ett förtjusande botemedel mot döden.” Istället har traditionell läkekonst, och då även läkekonst i den antikt grekiska uttalat icke-religiösa hippokratiska traditionen, fram till ungefär mitten på 1800-talet handlat mycket om att (omedvetet) inducera placeboeffekter. Det är först med den moderna medicinens intåg som man har fått evidensbaserad kunskap om vad som medicinskt orsakar sjukdomar och i och med detta fått möjlighet att angripa dessa orsaker på riktigt.

Placeboeffekter, som alltså i princip är det enda traditionella helare haft att laborera med, kan grovt delas upp i två delar. Dels rent psykologiska effekter där det är *upplevelsen* av symptomen som förändras, inte *orsaken* till symptomen. Det är till exempel speciellt vanligt med placeboeffekter i smärtbearbetning. Här kan man dock diskutera om inte effekten är att betrakta som ett verkligt botemedel – mår man subjektivt bättre efter ett besök hos en helare som hjälper en att bearbeta och leva med smärta, så mår man också ur en synvinkel *verkligt* bättre då smärtupplevelsen lindrats. I den här typen av fall flyter en förbättring av symptomen och en förbättring av hälsotillståndet ihop. Man har till exempel funnit exempel på psykologiskt inducerad lindring av smärtsymtom under smärtsamma religiösa ritualer, genom att spela med förändrade förväntningar av upplevelsen och disassociering från smärtan.

Detsamma gäller i viss mån bearbetning av psykologiska symptom, som depression, självmordstankar och substansmissbruk; symptom som alla förekommer i lägre grad hos religiösa än icke-religiösa (återigen handlar det om Förenta staterna). Sammanblandningen av symptom och diagnos gäller dock bara till en gräns. Smärta eller psykisk ohälsa signalerar i vissa fall att det finns underliggande fysiska sjukdomstillstånd som inte kan behandlas enbart via psykologisk bearbetning.

Den andra typen av placeboeffekter har direkt fysiskt mätbara effekter. Här handlar det om klassisk betingning, att få kroppen att reagera fysiologiskt på behandling. Betingning är det fenomen som Pavlovs berömda hund är ett exempel på: om man ringer i en klocka samtidigt som man matar hunden kommer hunden så småningom att salivera bara vid ljudet av klockan. Saliveringen är ingen viljestyrd händelse, utan en automatiskt kroppslig reakt-

ion som hunden har lärt sig genom betingning. På samma sätt kan man framkalla placeboeffekter genom att ge verkliga smärtstillande medel på ett väl synligt sätt, exempelvis i form av ett rött piller med ett märkesnamn på. Ger man vid ett senare tillfälle sockerpiller i liknande förpackning istället för medicin så reagerar kroppen i alla fall som om den hade fått verkningsfull medicin – kroppen har lärt sig att reagera på ett visst sätt i samband med pillret och är därför betingad att reagera på samma sätt trots att den aktiva substansen nu saknas. Båda de här formerna av placeborespons kan triggas på flera olika sätt, det kan handla om piller, injektioner, kroppslig beröring av olika slag, eller förväntan av att bli bättre, uppbyggt på en tillit eller fruktan till exempelvis en präst, schaman eller helare.

Liknande processer kan potentiellt sättas igång av att exempelvis resa till Lourdes för att bada i de helande baden där. Trots att enbart 69 personer har fått sina helanden godkända som ”mirakulösa” av utvärderingskommittén i Lourdes, har pilgrimsorten fått ta emot 7000 anmälningar av patienter som *tror* att de blivit helade. Detta av de ungefär 350 000 människor som numera besöker baden, per år. Det säger sig självt att det bland så många människor måste förekomma väldigt underliga tillfriskningar av rena slumpskäl – att bara 69 tillfrisknat är därför ett nästan mirakulöst dåligt resultat. Dessutom, förutom placeborespons måste vi lägga till den mänskliga förmågan att felattribuera till listan över helanderespons som religion kan kopplas till – man *tror* sig ha blivit bättre av ritualen men har blivit frisk av helt andra anledningar.

De ovan beskrivna typerna av placeborespons kan alltså få en patient att både känna sig och faktiskt bli bättre, utan att någon verklig medicinering är inblandad. Detta, i kombination med hälsofördelar av religiösa renlevnadsregler, kan i sin tur ge en individuell fördel i form av verkliga hälsoeffekter sprunget ur ett religiöst engagemang. Det är dock värt att påpeka att det också finns motsvarande negativa effekter, så kallade nocebo-effekter.

### *Genfördelar*

De fördelar jag beskrivit så här långt, på gruppnivå och individnivå, innebär också fördelar på gen-nivå eftersom fördelar för de båda förstnämnda också gör att gener kopieras i större utsträckning. När man talar om fördelar på gen-nivå så bör man därför komma ihåg att *all* biologisk evolution handlar om gener. Resulterar inte en egenskap i bättre spridning av generna så dör egenskapen så småningom ut, vare sig egenskapen som genen resulterar i uttrycks på individ- eller gruppnivå.

Men hur kan man då biologiskt eventuellt kunna förklara existensen av egenskaper som uppenbarligen har en negativ effekt på reproduktionen,

som till exempel celibat och självvald barnlöshet? Här hjälper det att lämna individ- och gruppnivån för att enbart se på olika beteendens effekter på geners spridning.

På biologisk nivå förklarades motsvarande typ av egenskaper – med negativ effekt på reproduktionen hos djur – på 60-talet av den brittiske evolutionsbiologen Bill Hamilton som många menar är den som näst efter Darwin har haft störst betydelse för den vetenskapliga förståelsen av evolutionsprocessen. Hamilton funderade över fenomen i djurvärlden där individer offrar sin egen chans att få avkomma för att hjälpa någon annan. Det kan handla om fåglar som stannar kvar vid boet för att hjälpa sina föräldrar med nästa kull, något som resulterar i färre egna avkomma. Men framför allt handlar det om arter som olika myror, bin, termiter och nakenråttor vars arbetskaster aldrig reproducerar sig överhuvudtaget – hur uppstår den här typen av egenskaper och hur förs den vidare när individerna som bär egenskapen aldrig skaffar egna ungar?

Hamiltons lösning på problemet går under begreppet ”kin selection”. Förenklat uttryckt så handlar det om att en gen som resulterar i självuppoffring kan spridas i en population om självuppoffringen gynnar genen själv, fast i andra individer. Hamilton formulerade helt enkelt matematiskt den regel som gör att familjemedlemmar hjälper varandra mer än de hjälper andra. Den sammanfattas i formeln som går under begreppet Hamiltons regel:

$$C < B \cdot r$$

*C* står här för kostnaden för den som agerar självuppoffrande, *B* för fördelen för den som blir hjälpt, medan *r* är en koefficient som indikerar släktskap. Kostnaden för genen måste enligt regeln vara mindre än fördelen multiplicerat med sannolikheten att genen finns i den hjälpta individen. Den här formeln genererar ett mönster som är ett av de mer väl undersökta och väl underbyggda inom evolutionsbiologin; att självuppoffrande samarbete mellan individer nästan uteslutande sker mellan närbesläktade individer. Även mänsklig familjebildning i olika former kan förklaras genom genetiskt släktskap med hjälp av det här resonemanget.

Det är därför förmodligen ingen slump att människor inom religiösa rörelser ofta titulerar varandra och ibland även sina gudar med familjetermer, som ”fader”, ”moder”, ”broder”, ”syster”, ”son” och ”dotter”. På det här sättet indikerar man en närhet som kopplar in på väldigt gamla och djupt liggande känslor och föreställningar. Den lojalitet som indikeras av att kalla någon ”broder” går långt djupare än den som indikeras av att kalla någon ”granne” eller ”kamrat”.

Draget till sin spets handlar självuppoffrande egenskaper ibland till och med om att gå i döden för sina fränder. Inom djurvärlden finns till exempel en art myror som evolverat fram en sorts självmordsbombning – när stacken blir angripen springer vissa arbetarmyror fram till angriparna och spänner en muskel som gör att bakkroppen exploderar. En klibbig vätska sprutar då ut över fienderna som oskadliggörs, en akt som samtidigt kostar arbetsmyran livet. Sådana här fenomen kan endast förstås genom släktskapsselektion – hur skulle annars generna för egenskapen kunna föras vidare när individen som utför bombdådet dör utan att ha reproducerat sig? Att dra paralleller härifrån till självmordsbombare bland människor är dock omöjligt och sådana försök urartar lätt i rent historieberättande. Vi människor har inte de genetiska förutsättningarna som krävs för att evolvera en självexploderande kropp.

Dock är det inget ovanligt att riskera livet för att försvara sin familj och sin klan/stam/nation. Släktskapsurval kan förklara tankar om familj, klan, släkt eller ”folk”. Till exempel är det förmodligen här vi finner förklaringen till den inte ovanliga idén att man bör gifta sig inom sin egen etniska grupp. Men för att förstå sig på dagens samhällen räcker inte släktskap långt eftersom dagens nationer är för stora för att släktskap ska kunna ha någon verklig betydelse. Religion kan i det sammanhanget då fungera som en av många markörer som indikerar samhörighet. Det handlar då återigen om den typen av kostsam signalering som diskuterades i avsnittet om gruppfördelar.

Tyvärr är ett av de klarare resultaten av nutida samarbetsforskning att tätt samarbete inom en grupp hänger ihop med konkurrens gentemot andra grupper. Tolerans gentemot andra grupper hänger på motsvarande vis ofta ihop med mindre benägenhet till självuppoffrande beteenden inom gruppen. En grupp som sluter sig tätare samman löper alltså större risk att hamna i konflikt med andra, något vi sett åtskilliga exempel på under historien.

Det går inte att skriva det här kapitlet om genetiska fördelar av religion på gen-nivå utan att nämna en perifer hypotes om en faktisk gudsgen (VMAT2), trots att hypotesen inte är särskilt sannolik. Proponenten är den amerikanske genetikern Dean Hamer som menar att det finns tecken på att individer som är bärare av VMAT2 har större benägenhet till andliga och mystika erfarenheter. Dessa erfarenheter, menar Hamer, resulterar i större optimism, vilket i sin tur leder till positiva effekter på andra faktorer som hälsa och reproduktiv framgång. Evidensen för denna hypotes är inte starka. Genen har en faktiskt påvisad funktion i att den är involverad i att transportera monamin (en signalsubstans) över hjärnans synapser. Denna funktion är viktig för högre former av tänkande, men det är mycket forskning kvar att utföra innan man kan belägga att genen är kopplad till benägenheten att ha

mystika erfarenheter, som Hamer menar. Därmed inte sagt att hypotesen bör avfärdas lättvindigt eller att det inte finns utrymme för andra gener som kan förklara religiösa upplevelser, men där är vi inte än.

*Evolutionära bi-effekter*

Bland de många evolutionära teorier som finns om olika delar av det som kallas ”religion” är det för närvarande teorin om evolutionära bi-effekter som röner den största uppmärksamheten i forskarvärlden. Exakt vad denna teori innebär sammanfattas mer komplett i Jonas Svenssons kapitel om kognition i denna bok, så jag kommer här begränsa mig till att ge den evolutionära bakgrunden samt några korta exempel. Grundtanken är att vissa aspekter av religion inte fyller någon funktion alls i sig själva, utan istället uppstår som bi-effekter av hur våra hjärnor fungerar. De aspekter av religion som oftast avses är benägenheten att tro på övernaturliga väsen samt att se orsaker bakom slumpändelser; dessa är de centrala ingredienser som dessa forskare menar skiljer ”religiösa” fenomen från andra typer av fenomen.

Ta till exempel vidskeplighet. En av de viktigaste tidiga skolbildningarna för studiet av mänskliga beteenden är behaviorismen. Forskningen inom denna tradition har fått dåligt rykte och förbises numera ofta eftersom de traditionella behavioristernas anspråk på att kunna förklara *alla* beteenden med hjälp av enkla och grundläggande inlärningsprocesser har visat sig otillräcklig. Det är dock olyckligt att avfärda denna forskning helt och hållet eftersom dess grundteori fortfarande fungerar alldeles utmärkt för att studera just inlärning.

Forskningsfältets grundare, den amerikanske psykologen B. F. Skinner, hade ett favoritexempel som han brukade använda på sina föreläsningar. Han experimenterade med djur i burar (”Skinnerboxar”) och experimenten gick ut på att se hur dessa (främst råttor och duvor) kunde lära sig olika typer av signaler och trycka på olika pedaler för att få en belöning när de lärt sig rätt. Djur, visade det sig, är duktiga på att lära sig vissa typer av signaler men inte andra. Skinner drog slutsatsen att de var ”förprogrammerade” till viss inlärning, men inte annan.

På sina föreläsningar brukade Skinner visa problemet med djurens ”förprogrammering” genom att ställa in en duva i en bur på katetern när föreläsningen började. Istället för att ge en signal när duvan tryckt på rätt pedal för att få mat, så riggade han apparaten så att belöningarna delades ut helt slumpmässigt. Försöksduvan upptäckte dock inte detta utan började istället associera det den precis gjort med belöningen. Den kanske viftade lite med ena vingen, eller vred på huvudet till höger, eller tog ett steg framåt.

Den slumpmässiga utdelningen av belöningar ledde alltså till att duvan associerade allehanda beteenden med belöningen och därför upprepade dessa fast än de inte hade någon reell effekt alls. I slutet av föreläsningen uppvisade duvan beteenden som bäst kan beskrivas som ”vidskepliga”. Den utförde närmast ritualiserade beteenden som den hade kopplat ihop med belöningen. Effekten fungerar lika bra på människor, något som har utnyttjats i populärvetenskapliga TV-program med stor komisk effekt.

Det finns förstås gott om exempel på vidskeplighet och religiösa ritualer som man skulle kunna koppla till den här inlärningsmekanismen, utan att ha några egentliga evidens för detta mer än att det verkar logiskt. Att spotta tre gånger när en svart katt korsar gatan, inte gå under stegar, lägga en offergåva hos det lokala vägtemplet, utföra krångliga gemensamma ritualer, be för sjuka, göra korstecknet eller att inte svära i kyrkan kan höra hit. Dessa beteenden skulle alltså kunna bero på att människor, liksom andra djur, har en uppskruvad och inte helt perfekt benägenhet att lära sig orsakssamband. Det är lätt att förstå varför det blivit så, en överkänslig förmåga som gör att vi kan lära oss riktiga orsakssamband innebär samtidigt en risk för en viss överinlärning av felaktiga samband. En mindre uppskruvad benägenhet till sådan här övergeneralisering hade dock kunnat leda till att vi missat verkligt existerande orsakssamband, något som hade kunnat vara kostsammare.

Det vanligaste exemplet ur bi-effektslitteraturen är annars hypotesen att vi människor har evolverade förmågor att detektera agens. I grunden handlar det om att djur för att fungera måste kunna skilja mellan levande och döda ting – vi måste ha förmågan att ”besjäla” djur som vi möter i världen. Denna förmåga kallas i litteraturen för en ”theory of mind”, alltså en teori om att andra har tänkande. Den som kan förstå att ett lejon som går emot en har en avsikt och en drivkraft har en klar överlevnadsfördel gentemot den som inte kan läsa in avsikt utan utgår från att lejonet kommer att fortsätta i samma riktning styrd enbart av fysikens lagar. Att förstå att man bör ta en extra omväg runt stenarna där det brukar gömma sig lejon ger också en klar överlevnadsfördel.

Att sedan ta en extra omväg kring ett träd i vilket man misstänker att det gömmer sig en ond ande är en minimal kostnad. Den här diskrepansen mellan kostnaderna för att göra positiva eller negativa fel gör att evolutionen kommer att resultera i en bi-effekt, nästan av nödvändighet: djur och människor kan förväntas utveckla en sorts inlärningsmekanism där man besjälar fler objekt än de som har verklig agens. Det är dessa evolverade bi-effekter som man menar ligger bakom föreställningar om det gudomliga, om osynliga aktörer som gör att saker händer och som man bör hålla sig väl med. Den psykologiska egenskapen att se för mycket agens i världen går nu under be-

nämningen HADD (Hyperactice Agency Detection Device). Det är dock oklart om det existerar en specialiserad del av hjärnan som sköter detekterandet.

Förmågan att tillskriva agens till icke-levande föremål verkar vara en stark och medfödd predisposition hos människor. Man kan experimentellt visa detta genom att på en bildskärm visa en rörlig fyrkant närma sig en stillastående triangel, och så fort de kommer för nära, låta triangeln flytta sig bort ifrån fyrkanten. Allt som händer i dessa filmer är att ritade fyrkanter och trianglar rör sig i förhållande till varandra på en skärm, men våra hjärnor tolkar snabbt bilderna och det känns som om triangeln *undviker* fyrkanten som *jagar* den – snabbt har vi tolkat in intentioner och avsikter i filmen, utan att viljemässigt besluta oss för att göra kopplingen. Tolkningen går så pass snabbt att det handlar om en automatisk process. Redan mycket små barn har den här predispositionen att se agens där den inte finns, något som har lett vissa att påstå att den kan vara något medfött.

Men tanken på övernaturliga varelser kan också komma ur erfarenheter med vissa droger och trans-tillstånd som leder till hallucinationer där man möter fantastiska ting och varelser som inte existerar i det vardagliga. Sådana erfarenheter ger ytterligare ett kraftfullt incitament att tro på övernaturliga väsen och det kan bli något fullständigt självklart med en övernaturlig verklighet där man själv kan träffa andar och gudar – man upplever den ju själv. Det är först med vår moderna förståelse för hur hjärnan och hallucinogena droger fungerar som vi förstått att dessa upplevelser bara händer i hjärnan och alltså inte motsvarar någon verklighet utanför denna. Samma sak gäller för olika typer av psykotiska tillstånd.

En upptäckt som relaterar till hur dessa tänkta gudar, andar och andra övernaturliga ting formas av hjärnan, sammanfattas i begreppet *minimalt kontra-intuitiva koncept*. Hjärnan, har det visat sig, har lättare att ta till sig och komma ihåg idéer och motiv som är konstiga och avvikande än sådana som är helt vardagliga, dock får de inte vara *alltför* konstiga och avvikande. Experiment visar att det är lättare att komma ihåg idén om ett träd som pratar – alltså ett träd som bara har *en* underlig egenskap – än vad det är att komma ihåg ett allvetande, talande, flygande, turkost spindelträd. Den här egenheten i vår minnesfunktion är en av teorierna för att förklara varför myter har en ganska lik grundform runt världen.

### *Kulturell evolution*

Om religion uppkommit som en bi-effekt av vår psykologi uppstår, per automatik, möjligheten till en kulturell evolution. Trosuppfattningar och ritualer passar mer eller mindre bra till vår psykologi, vilket medför att en konkurrenssituation mellan dem uppstår, där trosuppfattningar och ritualer

som passar vår psykologi bättre ersätter de som passar oss sämre genom en sållningsprocess liknande naturligt urval.

Naturligt urval är en process som inte bara existerar inom biologin, utan en generell process som uppstår i vilket system som helst där det finns konkurrerande enheter med variation, arv och ojämlik replikering. Som påpekades redan av Darwin i *Om arternas uppkomst* finns det ingen speciell faktor som av nödvändighet knyter naturligt urval till biologi. Man försökte därför redan tidigt applicera teorin om det naturliga urvalet även på kulturutveckling, inte sällan för att den vägen försöka berättiga existerande skillnader mellan människogrupper.

Det är från den här tiden man hittar de klassiska kultur-evolutionära förklaringarna till religionens uppkomst och utveckling. Tanken då var att civilisationer avancerar från ett utvecklingsstadium till nästa. Till exempel föreslog den franske 1800-talsfilosofen Auguste Comte att samhällen avancerar genom tre utvecklingsfaser: den teologiska (fiktiva), den metafysiska (abstrakta) och den vetenskapliga (positiva) fasen. Arkeologen John Lubbock, som levde vid ungefär samma tid, tyckte sig se att ”raser” som befann sig i samma utvecklingsfas, oavsett deras historia och geografiska lokalisering, hade remarkabelt lika religiösa koncept. Han föreslog att religion evolverar i sex steg, från animism via fetischism, totemism, shamanism, antropomorfism till etisk monoteism. Den brittiske filosofen Herbert Spencer menade att gudar utvecklades ur tidiga erfarenheter av spöken som identifierades som heroiska förfäder från förr. Alltså, menade han, så var hjälteguden den första typen Gud att bli tillbedd. Alla senare former av religiositet skulle sen ha växt ur denna primära religiösa erfarenhet. Många av de tidigaste antropologiska ansatserna att förklara religiösa fenomen baserades på den här typen av tänkande; nämnas bör också James Frazer och Edward Tylor.

Så småningom fick dock den här typen av stadie-tänkande, där protestantisk kristendom eller västerländsk vetenskap var civiliseringsprocessen slutpunkt, allt mindre betydelse och började betraktas som etnocentriskt och rasistiskt. Det finns dock ingenting inneboende elitistiskt eller rasistiskt i det naturliga urvalet i sig självt, vare sig det handlar om biologi eller kulturell förändring, utan det handlar snarare om etnocentriska och rasistiska *tillämpningar* av naturligt urval. Processen i sig själv handlar om replikeringsframgång vare sig denna sker på grundval av styrka eller omsorg, egoism eller samarbete. ”Den starkes överlevnad” är förmodligen den sämst tänkbara korta sammanfattningen av evolutionsprocessen som existerar, då styrka bara är en av väldigt många tänkbara egenskaper som spelar roll för vem eller vad som når reproduktiv framgång – hos många arter är det till exempel viktigare med öm omvårdnad av avkomman än med fysisk styrka.

Dessutom är reproduktionen det centrala; överlevnaden är bara viktig så länge den gynnar reproduktionen.

De klassiska teorierna har nu ersatts av nya teorier. Modern kulturevolutionär teori har i mycket (men inte helt, som vi snart ska se) lämnat stadietänkandet bakom sig eftersom de stadier som föreslogs i viss mån saknar teoretisk bas och tydliga empiriska evidens. Till exempel blir framväxten av New Age i västvärlden svårförståelig när vi redan – enligt teorierna – borde ha lämnat ”primitivare” versioner av religiositet bakom oss och anammat den mer ”sofistikerade” monoteismen. Det är därför numera svårt att tala om olika utvecklingsfaser som religioner *av nödvändighet* passerar igenom och evolutionärt tänkande har av den anledningen haft väldigt lite inflytande inom den modernare religionsvetenskapen. På senare tid har det dock sprungit upp ett flertal projekt och forskargrupper som undersöker hur modernare evolutionärt tänkande kan implementeras på religionshistorien.

Samtida kulturevolutionär forskning tar sin utgångspunkt i observationen att det finns paralleller mellan biologisk och kulturell utveckling. I biologin uppstår variation ur mutationer och rekombinationer i DNA:t, som också är det som förmedlar arvet. Reproduktionsframgång avgör sedan vilka gener och egenskaper som förs vidare och förmeras i nästa generation. Denna process är nästan direkt överförbar till kulturens område. Ta till exempel kläder, där viss design förs vidare från generation till generation (kragar på skjortor, klack på skor) medan annat faller bort (rokoko-kragar, platåskor). Det finns därmed en observerbar form av arv, variation och ojämlik replikering som gör det väldigt frestande att helt enkelt låna över teorierna från evolutionsbiologi för att studera kulturutveckling.

Det görs också för närvarande stora teoretiska framsteg inom den kulturevolutionära forskningen med att modellera spridningen av idéer inom och mellan populationer, men praktiskt har forskningen än så länge mött begränsad framgång, framför allt beroende på att idéer inte lagras partikulärt i en fysisk struktur på det sätt gener gör. Ett försök att teoretisera kring spridandet av idéer gjordes av Richard Dawkins, som i den ovan nämnda boken *Den självviska genen* ville ge ett exempel på evolutionsprocessen utanför biologin för att kunna visa på teorins generaliserbarhet. Han myntade då begreppet ”mem” som en parallell till ”gen” som indikerandes någon sorts kulturens minsta beståndsdel. Begreppet har spridits över internet och används nu i betydelsen ”en idé eller tanke som smittar” för fenomen som sprids väldigt fort över nätet.

Mem-begreppet används dock väldigt sparsamt inom kulturevolutionär forskning. Detta eftersom termen har visat sig svår att definiera rigoröst.

Kulturellt arv förmedlas inte via fysiska ”partiklar” på det sätt biologiskt arv gör. Frågan är om det ens går att föreställa sig en minsta enhet kultur? (Den här odefinierbarheten är det dock synd att beskylla Dawkins för då han kastade fram begreppet som ett tankeexperiment, inte som en vetenskaplig programförklaring.) Skillnaden mellan genetiskt och kulturellt arv ger upphov till en mängd följdeffekter som gör kulturevolution svår att jämföra med biologisk evolution. En annan komplikation är att naturligt urval av tankar och idéer interagerar med naturligt urval av gener på ett komplicerat sätt. En tredje komplikation är att biologiska egenskaper uppstår genom slumpmässiga mutationer medan kulturella egenskaper kan uppstå via intelligent design.

Religiösa föreställningar har inom den kulturevolutionära forskningen ibland liknats vid virus som smittar från människa till människa och från samhälle till samhälle: ett kulturellt system av sammanlänkande företeelser som försanthållanden, etiska riktlinjer och estetik, som förändras och sprids. Sjukdomsmetaforen har ibland använts retoriskt, för att indikera att religion ur skribentens synvinkel inte är det mest fruktbara tankesystem att anamma för samhällen och individer, men rent principiellt kan metaforen förstås bara som att den visar hur religion sprider sig på ett virus-liknande sätt. Biologiska egenskaper är inneboende egenskaper hos människan själv, inte egenskaper som ”smittar” på det sätt virus och kulturella egenskaper gör. Biologiska egenskaper är något man *har* medan kulturella egenskaper är något man *får*. Detta gör den kulturella evolutionsprocessen potentiellt fri från biologin.

För att verkligen belysa den här potentiella friheten från det biologiska är det speciellt informativt att undersöka oväntade eller svårförståeliga egenskaper från ett biologiskt perspektiv – egenskaper som går ut över den reproduktiva framgången hos bäraren utan att det går att förklara via genperspektivet (se ovan). Till exempel reproducerar sig de flesta i västerländska samhällen mycket lite, trots att vi nu har mer resurser och bättre hälsa än vad medeltida kungar ens kunde drömma om. Vissa länder är nere på en så låg reproduktion att invånarantalet faktiskt minskar. Det här förklaras ofta av kulturella egenheter, som existensen av preventivmedel och att många vill skaffa sig utbildning och fast anställning först, innan de skaffar barn.

Inom religionens sfär existerar olika former av prästordnar, munk- och nunneordnar som inkluderar tanken om celibat – en form av genetiskt självmord ur det evolutionsbiologiska perspektivet. Likväl fortlever dessa former av religiositet runt jordklotet. Varför kopierar människor celibat och livslång avhållsamhet? För prästyrket kan det ha med att göra att det förr var ett

högstatusyrke, det var ”fint” att vara präst. Vi har en biologiskt nedärvd strävan efter att söka hög status, vilket i förlängningen skulle kunna medverka till att idén om celibat sprids som en bi-effekt av att det är hög status att vara präst. Detta trots den förödande effekten på generna (även om alla förstås inte levde i så strikt celibat som förväntades). Ur kulturevolutionär synvinkel är det själva idén att ha en uppburen position som präst som sprids och inte några genetiska fördelar. Idén om celibat som sådan kan omöjligen utvecklas genom naturligt urval på genetiskt grundade beteenden, utan det enda sättet för den att uppstå och spridas på är genom att *idéerna själva* gynnas.

Liknande exempel är obskyra sekter som Skoptserna i Ryssland som sysslade med självkastration, eller den brittiska Shakers-sekten som förespråkade total sexuell abstinens. Men det går igen även i mildare former som Amish-sekten i Förenta staterna som lever gammalmodigt trots den moderna teknologin och medicinens alla fördelar, eller Jehovas vittnen som inte tillåter blodtransfusioner. Det här är alla tankar och idéer som sprids kulturellt och som trotsar vad en biolog skulle kunna förutsäga utifrån evolutionsteorin eftersom de går ut över överlevnad och reproduktion.

En annan insikt gällande kulturell evolution är att kulturella egenskaper kan spridas som om de ”samarbetade” med varandra. Det här är samarbete på precis samma sätt som gener kan sägas samarbeta – tillsammans uppstår kopiering; i ensamhet händer inget. I vissa fall fungerar kulturella egenskaper bättre tillsammans än separat; ibland fungerar de uteslutande i varandras närvaro. Det är exempelvis svårt att se systematisk självkastration och celibat som företeelser som sprider sig utan det religiösa sammanhanget.

Man skulle kunna beskriva den här processen på samma sätt som man ibland beskriver evolutionsprocessen, att kulturella egenskaper sprids ”som om de vore självviska” och ”styr oss som viljelösa robotar”, något som kan vara en ganska otrevlig tanke att tänka. Som den amerikanske filosofen Daniel Dennett formulerat det:

> Jag är inte initialt attraherad av tanken på min hjärna som någon sorts gödselhög i vilken larverna från andra människors idéer fortplantar sig innan de skickar ut kopior av sig själva i informationsdiasporan […] Vem bestämmer enligt det här synsättet – vi eller våra memer?

Dennett har också fört fram tanken på att de religioner vi ser idag är domesticerade och anpassade versioner av ”vilda” ursprungsreligioner. Hans resonemang har sitt ursprung i observationen att de flesta religioner är utdöda, liksom är fallet med de flesta arter och språk som jorden har sett. De religioner (liksom arter och språk) som överlevt är extremt väldesignade: robusta och persistenta. Detta utan att någon ”designat” dem, utan de har

evolverat genom att de versioner som varit bättre anpassade till vår psykologi har blivit kvar medan de som passat oss sämre blivit bortsållade.

Enligt Dennetts hypotes uppkom religiösa föreställningar först i en enklare, oformulerad ursprungsversion. Hit hör sådant som ren vidskeplighet, skrönor och rykten – saker människor lär sig felaktigt i interaktion med naturen och varandra (Dennett använder förekomsten av en tro på övernaturliga otestbara föreställningar som ett demarkationskriterium för vad han kallar religion). Rester, ”fossil”, från den här tiden är berättelser om oförglömliga händelser och hallucinatoriska upplevelser, samt gemensamt upprepande av långa ritualer. Ett gemensamt upprepande har fördelen över ritualer man utför enskilt i att ingen enskild person behöver komma ihåg hela ritualen, men tillsammans kommer man ihåg allt – en design som fungerar som kopieringskontroll.

Religioner som spridits över större ytor har utvecklats vidare eftersom de har någon konkurrensfördel. De har kanske uppfyllt en funktion som gett individer och grupper fördelar av typen som beskrivits här ovanför – vissa religioner har till och med lyckats få en speciell klass människor som ”skötare” som vårdat och värnat deras replikering (präster, munkar, nunnor, missionärer). I den här fasen har religion också fungerat som en sorts surrogat-polis som gjort att gruppmedlemmar uppfört sig trots att ingen verklig polis är i närheten och på så sätt fyllt en funktion i gruppen (se ovan).

Det finns speciella anpassningar hos de modernare och mer spridda religiösa föreställningar som man inte ser hos äldre, ”vilda” religioner: till exempel ”Skyll inte på Gud för det dåliga, men tacka honom för det bra”, eller tanken att en tro på Gud är något nödvändigt för att någon ska vara en moralisk person – man behöver här inte tro själv på någon övervakande gudom för att ”tro på tron” – tron att religiös tro är något bra för samhället (även om man är ateist själv).

Notera att teorin Dennett för fram återigen handlar om en kulturevolutionär teori med olika ”stadier” religion går igenom från ursprunglig till modern. Andra religionsforskare har lagt fram mer funktionella teorier för hur olika aspekter av religion evolverar separat, främst ritualer och tankar om straffande gudar.

Tävlan mellan idéer i våra hjärnor är ett naturligt urval av kulturella egenskaper och tankar. Kultur som ger vällust, som fungerar bättre eller som gör att vi känner samhörighet har större chans att sprida sig än kultur som ger olust, fungerar sämre eller får oss att isolera oss från andra. Exakt hur den här evolutionsprocessen går till eller hur man ska undersöka den både inom

och utanför religionens område är för närvarande en omdebatterad fråga som kräver mer forskning. Svaren verkar vara mångfacetterade, vilket dock inte borde vara förvånande då religion är ett mångfacetterat begrepp.

☙

*Vidare läsning*

För en introduktion till kulturell evolution av religion, främst gällande hypotesen att religion är en bi-effekt av mänskligt tänkande, är *Religion Explained* av antropologen Pascal Boyer en bra start (London: Random House, 2001). För en religiös synvinkel och med uppdaterad forskning kring samma ämne är *Born Believers* av psykologen och antropologen Justin Barret väldigt läsvärd (New York: Free press, 2012). För en fördjupning om kopplingen mellan biologisk och kulturell evolution, med evolutionen av samarbete som genomgående tema, kan jag rekommendera min egen bok *Samarbete* (Stockholm: Fri Tanke förlag, 2011).

# Varför finns religion? Kognitionsvetenskapliga perspektiv

*Jonas Svensson*

I vår familj har vi två dammsugare. Den ena har ett namn, den andra inte. Malte heter den namngivna maskinen (jo, han har också en könstillhörighet). Det kanske låter märkligt att namnge en dammsugare (och än märkligare att tillskriva den kön), men faktum är att 78% av de som äger samma sorts dammsugare har namngivit den. Från ett perspektiv av kognitionsvetenskaplig religionsforskning (hädanefter KRF) är detta inte alls märkligt, det är fullt naturligt, och till och med förväntat. Varför ska jag strax återkomma till.

När forskare inom KRF ska förklara varför religion finns så är utgångspunkten oftast den att de olika föreställningar, handlingsmönster och social organisation som forskare såväl som lekmän vanligtvis placerar under paraplybeteckningen religion i grunden helt enkelt är en naturlig följd, en biprodukt, av hur det mänskliga sinnet – tänkande, känsloliv, intuitioner – fungerar när det inhämtar och bearbetar intryck från omvärlden, lagrar dem, processar dem och när beteenden följer på dessa processer. KRF vänder sig mot teorier om att det finns något särskilt religiöst behov hos människor. Det är uppenbart så att många överlever fint utan religion. Inte heller finns något religionscentrum i hjärnan, eller en religiös gen som några skulle ha och andra skulle sakna. Religion är inget mysterium, det är något i grunden mänskligt som vi kan förstå och förklara om vi bara lär oss mer om hur människor fungerar.

Förklaringar av förekomsten av den uppsättning av fenomen i mänsklig kultur som återkommer världen över och genom historien och som forskare ofta betecknar med samlingsbegreppet religion är intimt förknippade med förklaringar av hur det mänskliga sinnet i allmänhet fungerar. Detta låter kanske enkelt, men är långt ifrån så. Faktum är att det är först under de senaste 50 åren – som en uppgörelse med den dominerande behavioristiska traditionen inom psykologin – som sinnet blivit föremål för systematisk empirisk forskning, och då inom det tvärvetenskapliga forskningsfältet kognitionsvetenskap, på vilken KRF alltså vilar. Forskarna har bara börjat skrapa på ytan. Dagligen kommer nya upptäckter som modifierar teorier som till alldeles nyss var allmänt accepterade.

Kognitionsvetenskap utvecklar och testar teoretiska modeller för hur det mänskliga sinnet fungerar med inspiration och metoder hämtade från en

lång rad etablerade forskningstraditioner, till exempel forskning om artificiell intelligens, neurovetenskap, lingvistik, filosofi, antropologi, jämförande etologi, utvecklingspsykologi, emotionsforskning och evolutionsbiologi. Studieobjektet är det som på engelska benämns ”the mind”. Ordet är notoriskt svårt att översätta till svenska. Vissa ord och uttryck, konkreta och abstrakta, kan användas för att täcka in olika aspekter av det som ryms i det engelska ordet: hjärnan, medvetandet, tänkandet, ”det som händer i huvudet” och så vidare. De har alla sina begränsningar: ”Hjärnan” är inte bra för att det fokuserar ett enskilt organ i kroppen när informationsbearbetning i själva verket är distribuerad över hela kroppen, och i många fall sker genom interaktion mellan kroppen och omgivningen. ”Medvetandet” är inte bra eftersom majoriteten av processerna är omedvetna. ”Tänkandet” är inte bra för att det riskerar att nedtona emotionernas betydelse. Personligen är jag, som synes ovan, förtjust i termen ”(det mänskliga) sinnet”, och kommer att använda den ganska mycket i det som följer.

Inom KRF har en mångfald av disparata fenomen satts under lupp. Det går inte att göra fältet rättvisa i en så kort artikel som denna. Det finns dessutom utmärkta översiktsverk och artiklar som den som är intresserad kan konsultera (se litteraturtips). Det jag kan göra är att lyfta fram några exempel som alla var för sig utgör små delsvar på frågan: varför finns religion? Intressant nog vilar denna fråga i sig på en förmodligen unik mänsklig mental förmåga: att skapa abstrakta mentala bilder användbara för ordnande (kategorisering) av vår omvärld; det som vi till vardags benämner begrepp. ”Religion” är en sådan bild. Exakt vilka fenomen i världen som förs in i begreppet varierar. Detta är rimligt eftersom bilden med nödvändighet (om man går in tillräckligt djupt på detaljer) är individuell. Mentala bilder kan inte vara annat än individuella. Religionsvetare ägnar gärna långa diskussioner åt vad som bör eller inte bör rymmas under begreppet religion. Ibland verkar det som om dess karaktär av sinnesintern tankekonstruktion glöms bort; att religion (samlingsbegreppet) förväxlas med något ”verkligt” i världen (i sig ett ack så vanligt misstag i mänskligt tänkande). Inom KRF lägger man i allmänhet mindre möda på att diskutera vad religion ”egentligen är”. Fokus riktas istället mot de observerbara fenomenen som sådana, oavsett hur man benämner dem eller kategoriserar dem.

I centrum för KRFs intresse står ofta mänskliga föreställningar om vad religionshistoriken Thomas Lawson och vetenskapsteoretikern Robert McCauley benämner som ”kulturellt postulerade övermänskliga aktörer” (gudar, andar, djävlar, spöken, förfäder et cetera). Frågan blir varför sådana föreställningar uppkommer och aktualiseras i olika sammanhang, och hur de kan knytas till såväl beteenden – hos individer och grupper – som andra föreställningar, om till exempel vad som är rätt och fel, ont och gott eller fint och

fult. Istället för att diskutera huruvida sådana föreställningar är nödvändiga eller tillräckliga för att ett fenomen ska räknas som religiöst är den viktiga frågan varför de finns överhuvudtaget, förmodligen endast hos Homo sapiens, och varför de är så spridda världen över och i historien.

Svaret på frågan ”varför finns religion” blir med nödvändighet beroende av vilken aspekt under detta samlingsbegrepp som vi för tillfället intresserar oss för. De olika fenomenen här har nämligen, enligt KRF, inte nödvändigtvis en och samma förklaring, annat än på en mycket generell nivå av hur det mänskliga sinnet fungerar. Frågor som ”varför tror människor på gudar?”; ”varför finns föreställningar om ett liv efter detta?”; ”varför spenderar människor tid och resurser på att kommunicera med och blidka föreställda övermänskliga aktörer?”; ”varför har konflikter mellan människor så ofta övertoner där övermänskliga aktörer får en central roll?” har inte ett och samma svar, utan flera.

Mångfalden av förklaringsmodeller inom KRF hänger samman med en numera i stort sett allmänt accepterad modell av det mänskliga sinnet (men också andra djurs sinnen) som i sig specialiserat, där olika funktionella system reagerar på och bearbetar olika typer av input,(sinnesintryck) och levererar olika typer av output (känslor, föreställningar, beteenden). Det finns lite olika modeller för exakt hur detta sker, hur det anatomiskt är möjligt, hur omfattande och modifierbar specialiseringen är, om systemen är medfödda eller bildas genom erfarenhet. Arbetsdelningen i sinnet är en förklaring till hur det kan arbeta så snabbt och effektivt.

En viktig aspekt av KRFs fokus på de funktionellt specialiserade mentala systemen är att dessa i mycket hög utsträckning utför sina uppgifter under det medvetna tänkandets radar. Resonemanget är detsamma som förs i nobelpristagaren Daniel Kahnemans bästsäljare *Tänka snabbt och långsamt* från 2012. Författaren gör här en distinktion mellan ett snabbt och intuitivt tänkande (System 1) och ett långsamt och reflekterande tänkande (System 2). Större delen av våra handlingar i vardagen har sina rötter i det första av dessa. De funktionellt specialiserade systemen är framför allt aktiva i det snabba, intuitiva tänkandet, men påverkar även det reflekterade dito.

Överlag är forskare inom KRF långt mer intresserade av det icke-reflekterade tänkandets effekter på religion, och som en följd av detta också på vardagsreligiositet snarare än teologi. I många religiösa traditioner finns det komplicerade lärosystem som utarbetats av experter (teologi). Dessa svarar ofta dåligt mot vad människor inom samma traditioner föreställer sig i vardagen (religion). Givet Kahnemans dubbla system är detta inte alls förvånande. Grundtanken inom KRF är att ju mer vi vet om hur vårt icke-

reflekterade tänkande fungerar, desto mer kan vi förklara av de fenomen som vanligtvis placeras under samlingsbegreppet religion (om än i mindre utsträckning den marginella del av religiöst tänkande som utgörs av teologi).

Forskare inom KRF är vidare främst intresserade av regelbundenheter, återkommande drag, och mindre av variation och enskildheter i olika religiösa traditioner. De senare förklaras bäst med hänvisning till specifika omständigheter: ekologiska, materiella, sociala, ekonomiska och politiska. För att parafrasera den amerikanske psykologen Justin Barrett skulle man kunna likna KRF vid en person som när den grupp hen tillhör (religionsvetare) besöker en vacker herrgård inte som de andra beundrar arkitekturen, inredningen eller möbleringen, utan nyfiket går runt på utsidan och inspekterar den tråkiga husgrunden.

Det finns lite olika preferenser bland forskare inom KRF när det gäller hur långt man går i förklaringarna. En del nöjer sig med att konstatera att det mänskliga sinnet innehåller funktionellt specialiserade system som kan ge en förklaring på religiösa föreställningar och beteenden. Andra söker djupare bakomliggande orsaker till hur dessa system i sig uppkommit. De senare har i allmänhet sin grund i Darwins evolutionslära. Människans sinne har den karaktär det har som ett resultat av evolution genom naturligt urval, där Homo sapiens under en lång tidsrymd anpassat sig till det som psykologen Steven Pinker benämner som den ”kognitiva nischen”. Eftersom ett annat kapitel i denna antologi behandlar just evolutionära förklaringar på religion kommer jag att i möjligaste mån undvika sådana i det som följer, och hålla mig till förklaringar som rör närliggande orsaker. Jag menar dock att liksom i all god vetenskap måste de två nivåerna av närliggande och bakomliggande orsaker vara förenliga.

Jag väljer i det som följer, som en konsekvens av den fraktionaliserade syn på religion som finns inom KFR, ut några fenomen för närmare behandling: varför finns föreställningar om övermänskliga varelser, varför finns religiösa moralregler, varför finns relikkult och varför finns religiösa experter. Urvalet är, med undantag för det första fenomenet och dess centrala plats inom KRF, till viss del godtyckligt, även om det är gjort för att täcka in såväl föreställningar, handlingsmönster som social organisation.

### *Föreställningar om övermänskliga aktörer*

Frågan varför människor skapar föreställningar om övermänskliga aktörer och verkar ha gjort det i alla tider och på alla platser, är egentligen tvådelad: för det första är det en fråga om vad som gör sådana föreställningar möjliga överhuvudtaget, för det andra är det en fråga vad som gör att sådana före-

ställningar, när de väl skapats, etableras som just kulturella, det vill säga som metaforiskt sett ”delade” föreställningar i en grupp.

Människor har en, vad det verkar, i jämförelse med andra arter unikt avancerad förmåga att skapa föreställningar om vad som rör sig inne i andra människors (eller djurs) sinnen, alltså i vad kognitionsvetaren Peter Gärdenfors kallar andras ”inre världar” av tankar, känslor, motiv och intentioner. Vi läser hela tiden av våra medmänniskor, deras handlingar, kroppsspråk och ansiktsuttryck och vi skapar utifrån denna avläsning mentala bilder om vad som försiggår i deras sinnen. Denna avancerade mentaliseringsförmåga, i litteraturen ofta benämnd ”theory of mind”, tillämpar vi med lätthet och intuitivt, till och med i flera nivåer. Det går så enkelt och är så självklart att vi inte ens tänker på att det vi skapar i våra sinnen är föreställningar. Vi tror att vi faktiskt vet vad som rör sig i andras huvuden. Det gör vi inte. Aldrig. Våra gissningar är dock oftast så pass bra att de möjliggör avancerad social planering och en för människan unik förmåga till storskaligt samarbete.

Andra arter har också mentaliseringsförmåga, men inte lika avancerad som homo sapiens. En förmodligen (men inte helt säkert) unik förmåga hos människan är den att föreställa sig inre världar hos andra som inte är närvarande och som vi aldrig träffat eller någonsin kommunicerat med. Även denna förmåga är central för strategisk långsiktig planering av sociala relationer, vare sig det handlar om att samarbeta eller luras. Men – och det är poängen – förmågan är också en förutsättning för föreställningar om osynliga varelser med sinnen – till exempel andar, spöken, förfäder och gudar.

Förutom att vara användbar och (för människor) enkel att tillämpa har återkommande experiment visat att mentaliseringsförmågan också är promiskuös. Det är nu dags att återvända till dammsugaren Malte. Malte är en robot. Innanför hans vitgröna plastskal finns en processor och en mjukvara som denna processor behandlar. Malte är programmerad så att han att först åker rakt över golvet. När han stöter på ett hinder ska han följa detta en bit och sedan svänga utåt en givet antal grader, köra framåt tills han stöter på ett hinder, köra utmed detta och efter en given sträcka svänga utåt. På detta sätt avläses rummet. När denna process är klar initieras ett program som genom slumpmässiga rörelser i rummet garanterar att varje kvadratcentimeter passeras flera gånger gånger. Men detta ser inte jag och min familj. Det vi ser är att Malte dammsuger. Han känner av väggar, tar beslut att vända sig om ifall han stöter på hinder, är korkad och trasslar in sig i sladdar och om vi inte stänger dörren till det rum han för tillfället dammsuger så kan han rymma. Vi talar om Malte i termer av att han har en inre värld som orsakar hans rörelsemönster; vi talar om hans rörelser som handlingar och om ho-

nom själv som en tänkande aktör. Det senare gör också att det känns rimligt att ge honom både namn och kön.

Människor, men även en del andra arter, har vad bland andra Justin Barret kallat en mental ”handlingsupptäckaranordning” (action detection device). Denna är hyperkänslig, återfinns redan hos mycket små barn och är svår att koppla bort. Vi har en intuitiv benägenhet att i utgångsläget tolka skeenden som inte påtagligt är ett resultat av en fysisk kropps påverkan på en annan kropp som handlingar orsakade av någon aktör och i förlängningen hens inre värld. Människan är en tvångsmässigt orsakssökande varelse som hela tiden letar efter mönster i omgivningen som skapar sådana mönster om de inte är direkt uppenbara, och söker förklaringar till dem. Det är detta som Gärdenfors benämner som en mänsklig ”kausaldrift”. Mentalisering är det alternativ som finns tillhands när andra orsakskedjor inte är direkt uppenbara, eller när skeenden motsäger våra intuitiva förväntningar. Filosofen Daniel Dennett har talat om en grundläggande mänsklig ”intentionell inställning”. Denna märks också i det vardagliga språkbruket. Vi talar om komplexa orsaksförhållanden just i intentionella termer och tillskriver fysiska objekt eller abstrakta entiteter aktörskap: ”datorn jävlas med mig”; ”bilen vill inte starta”. Tendensen är märkbar inte minst i politiskt språkbruk: ”folkpartiet vill införa betyg från fjärde klass”; ”kapitalet önskar att vissa människor ska hållas utanför arbetsmarknaden så att lönerna hålls nere”. Inte ens hårdföra ateister som zoologen Richard Dawkins kommer undan, vilket titeln på hans mest kända bok, *Den självviska genen*, visar. Slump, tillfällighet och komplexa orsakssamband ligger inte riktigt för oss i vårt vardagstänkande. Egentligen blir det alltså allt som oftast skäl, snarare än orsaker, till skeenden vi söker. Vi skalar i vardagstänkandet så att säga ner den komplexa omgivningen till människostorlek så att den blir lättare att mentalt behandla, och då av system specialiserade för att hantera sociala relationer.

Människors sökande efter mening i tillvaron framställs ibland som en förklaring till varför religion finns. Detta är lite vagt. Som antropologen Pascal Boyer noterar är människor sällan intresserade av denna mer generella fråga, utan lägger mer krut på att försöka förstå partikulära händelser i omgivningen. Det är inte religiösa traditioners förmåga att tillhandahålla allmänna svar på frågor om livets mening och mål som gör dem attraktiva. Istället är det de religiösa förklaringsmodellernas förmåga att tillfredsställa kausaldriften i relation till en mångfald specifika, för individen relevanta skeenden som är avgörande. Denna lämplighet kommer av att de är kulturellt tillgängliga modeller som matchar den grundläggande intentionella inställningen. De tillhandahåller skäl till skeenden och förhållanden, via övermänskliga aktörers inre världar. Andra kulturella, mer opersonliga, modeller kan tjäna samma syfte: ödet, tur, otur et cetera. Men att involvera över-

mänskliga aktörer i orsakskedjan har en fördel när det gäller vidare engagemang av sinnet (vilket också ökar sannolikheten att individer lägger dem på minnet). Eftersom de är aktörer med ett sinne kan deras föreställda handlande påverkas, eller åtminstone förutses, som i fallet med andra aktörer i sociala relationer.

Människors ”kausaldrift” och mönstersökande, i kombination med mentalisering är inte en förklaring av religion i allmänhet utan bara av ett specifikt fenomen som vanligtvis placeras under detta samlingsbegrepp: nämligen mänskliga sätt att förstå skeenden i omgivningen där orsaksförhållandena är oklara, eller som är av speciell personlig relevans, utifrån föreställda skäl lokaliserade i sinnet hos en osynlig aktör. Om detta är karakteristiskt eller centralt för religion i allmänhet är mindre intressant. Det räcker att det är ett tillräckligt vanligt återkommande drag i mänsklig kultur världen över för att det ska vara värt att studera närmare inom ramen för KRF. Genom att människor ständigt skapar mönster och letar efter orsaker i sin omgivning, och gärna använder sig av vad psykologen Jesse Bering kallar ”teleofunktionella” förklaringar (föreställningen att skeenden har ett syfte) i kombination med mentalisering (föreställningen att detta syfte är någons syfte) skapas en lämplig grogrund för kulturella föreställningar om övermänskliga aktörer.

En (del)förklaring som denna innebär också vissa förutsägelser. I takt med att skeenden i omgivningen blir mer förutsägbara, alternativt kunskapen om vad som faktiskt orsakar dem blir större, minskar relevansen för övermänskliga aktörer i vardagen. Deras roll kan i vissa specifika fall övertas av ”vetenskapen”, inte nödvändigtvis i betydelsen särskilda vetenskapliga förklaringsmodeller, utan som en sorts allmän referens: ”jag vet inte riktigt varför detta oväntade inträffade just nu, men det finns säkert en vettig, vetenskaplig förklaring”. Detta innebär inte att övermänskliga aktörer med inre världar av känslor, motiv, kunskaper, viljor et cetera försvinner helt och hållet som förklaringar. Deras relevans avgränsas dock mer och mer till individuellt existentiellt relevanta områden där den jobbiga slumpen spelar in: ”jag vet att förkylning orsakas av virus och att det smittar mellan människor, men det måste vara djävulens verk att just jag skulle drabbas av förkylning just idag när jag skulle gå på fest”, eller ”jag begriper att någon ju måste vinna högsta vinsten på lotto, men det måste vara Guds vilja att just hon, som var i sådant behov av pengar, skulle göra det.” I en värld präglad av slump, men där människor har svårt att greppa hur den fungerar, framför allt i det egna livet, och fortsatt letar efter mönster och mening där dessa inte finns, har övermänskliga aktörer, mer eller mindre personifierade, fortfarande en roll att spela.

*Varför finns religiös moral?*

Vid ett par tillfällen har jag hållit en föreläsning om religion i Sverige vid det kenyanska Masenouniversitetet, beläget mitt på ekvatorn. Föreläsningen har handlat om Sverige som både världens mest sekulariserade land, och det land där religionen spelar minst roll för människor i deras vardagsliv. Reaktionerna har båda gångerna blivit starka. En återkommande kommentar från publiken har varit: ”men om svenskar är så likgiltiga, eller till och med fientliga mot religion, då måste ju Sverige vara världens mest omoraliska land”.

Den koppling mellan moral och religion som mina åhörare gjort är stark. Visst är det så att det i de flesta, om inte alla religioner, så utgör regler för vad människor bör och inte bör göra mot sig själva eller mot varandra en viktig del av helheten. Inte sällan får övermänskliga aktörer här rollen som såväl skapare som väktare av moralen. Just denna starka koppling mellan moral och övermänskliga aktörer kan vara en ytterligare pusselbit i sökandet efter svaret på frågan ”varför finns religon”.

Tack vare ny forskning på moralpsykologins område börjar det bli allt mer uppenbart att de flesta moralfilosofer genom historien har haft fel. Människor gör inte sina moraliska val i vardagen på basis av reflekterade resonemang om handlingars inneboende karaktär eller uppskattningar av deras omedelbara eller långsiktiga konsekvenser, för individen själv, för gruppen hen tillhör eller för mänskligheten i stort. Istället blir det, genom såväl experiment som naturalistiska studier, allt tydligare att våra vardagliga direkta bedömningar av vad som är en god eller en dålig handling styrs av intuitioner, ytterst grundade i emotioner, det vill säga kroppsliga reaktioner av oss själva tolkade som känslor. När vi handlar gör vi det i hög utsträckning på basis av samma sorts emotionellt grundade intuitioner. Förnuftsresonemang som på ett eller annat sätt intellektuellt rättfärdigar handlingarna är i de allra flesta (om än inte alla) fall efterkonstruktioner. De är helt enkelt resultat av ovan nämnda mentaliseringsförmåga och kausaldrift. Vi söker hela tiden förklaringar på skeenden runt omkring oss, inklusive våra egna känslor och våra egna beteenden, skeenden vilka mer ofta än inte är resultat av processer som är omedvetna för oss själva.

Den så kallade moralgrundsteorin (moral foundation theory) har sin kanske mest kända företrädare i psykologen Jonathan Haidt. Han, och de forskare han samarbetar med, menar sig i nuläget ha identifierat sex områden till vilka i princip alla former av moraliska överväganden kan reduceras: omsorg, frihet, rättvisa (proportionalitet), lojalitet, auktoritet och helighet. Dessa ”moraliska grunder” utgör intuitiva, emotionellt reglerade, referenspunkter i den moraliska delen av det mänskliga sinnet. De har i grunden en och samma roll, som ett resultat av en lång evolutionär process: att på olika

sätt främja och ge stabilitet åt social interaktion och avancerat, storskaligt samarbete mellan människor. Förmågan att upprätta och vidmakthålla sådant samarbete över tid är förmodligen den mest avgörande faktorn bakom Homo sapiens framgångar som art. De olika grunderna finns potentiellt som utgångspunkt för moraliska ställningstaganden och handlingar hos alla människor, men deras inbördes styrka påverkas av social och kulturell stimulans. Eftersom de reglerar olika aspekter av social interaktion, kan de också i vissa sammanhang hamna i konflikt med varandra.

Emotioner kopplade till moral är verkliga. De är kroppsliga reaktioner som vi tolkar i termer av känslor, positiva och negativa. De utgör de närliggande förklaringarna på vårt beteende. Det känns bra att ge pengar till en tiggare på gatan (omsorg), men inte om det visar sig att vederbörande i själva verket istället skulle ha kunnat ha ett riktigt jobb (rättvisa). Vi upplever vanligtvis negativa känslor gentemot personer som skadar andra människor, personer som sätter sig upp mot vad vi uppfattar som legitima auktoriteter, personer som inte ställer upp för laget, som smiter undan ansvar och så vidare. Vi är också i många fall beredda att straffa de som bryter mot någon av grunderna, även om bestraffningen innebär stor kostnad för oss själva. Orsakerna till våra instinktiva moraliska reaktioner är i allmänhet inte medvetna för oss. Vi känner att något är rätt och fel, och är beredda att handla i enlighet med denna känsla, men vet inte alltid riktigt varför. Här skapas, liksom i fallet med upplevda mönster i skeenden i vår omgivning, en lucka som kan fyllas av föreställningar om övermänskliga aktörer. I sökandet efter skäl till varför vi känner som vi gör ligger det nära till hands att anamma den typ av förklaring som tycks vara gångbar runt om i världen, genom historien: en handling är rätt eller fel för att en övermänsklig aktör bestämt att det är rätt eller fel.

Något som stärker denna tes att moralen kommer först, och kopplingen mellan denna moral och föreställningar om övermänskliga aktörer kommer sedan, är experiment som visar hur lätt det är att manipulera människors föreställningar om övernaturliga aktörers moraliska preferenser genom att manipulera försökspersonernas dito. Gudars moral är en spegling av människors moral, snarare än omvänt. När moral förändras hos människor i ett samhälle, tenderar de övermänskliga aktörerna att följa efter. Det är inte helt oväntat att samfundet Svenska kyrkans Gud på senare tid, åtminstone enligt hens företrädare, blivit särskilt intresserad av växthuseffekten och klimatfrågan, samt att hen, i jämförelse med tolkningar tidigare i historien, verkar ha ändrat uppfattning när det gäller vem som får ha sex med vem.

För att återknyta till grundfrågan: en anledning till att det finns föreställningar om moraliskt engagerade övermänskliga aktörer (ett återkommande om än inte generellt drag i religioner världen över) är att dessa aktörer före-

ställs ha inre världar av tankar, känslor, föreställningar och så vidare som motsvarar människors inre världar. När vi föreställer oss andras inre världar utgår vi från våra egna inre världar. Liksom människor i gemen blir därmed de övermänskliga aktörerna intresserade av sociala relationer och reagerar även de känslomässigt i enlighet med de moraliska grunderna. Men det finns också skillnader. De övermänskliga aktörerna skiljer sig allt som oftast från vanliga människor i termer av sin kunskap och sina förmågor att handla.

På kunskapsområdet är det uppenbart att vi människor har ett speciellt intresse för andra människors moral. Evolutionspsykologen Robin Dunbar har återkommande påpekat den centrala plats som skvaller har i vår sociala kommunikation. Att hålla koll på andras karaktär och vandel är viktigt i social planering, och vi har en stark benägenhet att uppmärksamma och komma ihåg information inom detta område. Pascal Boyer benämner sådan information som strategisk. Eftersom övermänskliga varelser föreställs som osynliga, som att de har en förmåga att förflytta sig mellan olika platser snabb och genom solida objekt, och dessutom i många fall (till skillnad från människor) som att de har en direkt insyn i människors inre världar är den strategiska information som de har tillgång till långt större än den är hos människor i gemen. Det gör dem särskilt relevanta i vardagen, ett faktum som stärker föreställningarna om dem, och också benägenheten att upprätta relationer med dem så att de kan dela med sig av denna värdefulla information. Det är dock värdet hos informationen som skapar denna relevans. Föreställningarna om övermänskliga aktörer med särskild tillgång till strategisk information är tilltalande, fastnar lätt i minnet och sprids därmed också lätt kulturellt. Justin Barrett har noterat att det förvisso finns exempel på föreställningar om övermänskliga aktörer utan tillgång till strategisk social information, men att dessas kulturella betydelse vanligtvis är perifer.

Här finns ytterligare aspekter av mänsklig intuitiv moral som ger utrymme för framväxten av föreställningar om övermänskliga aktörer engagerade i denna morals uppkomst och upprätthållande. Knutna till de moraliska grunderna tycks finnas intuitiva förväntningar på kompensation och balans: att goda gärningar lönar sig och att onda gärningar straffar sig. En intuitiv förväntan på kosmisk rättvisa verkar vara välspridd världen över, även i icke-religiösa sammanhang. En sådan intuition återfinns i ordspråk som ”som man bäddar får man ligga” och ”som man sår får man skörda”. Viss forskning tyder på att den intuitiva uppfattningen att lidande är en sorts straff för omoraliska handlingar till och med påverkar vårdpersonal i deras behandling av vissa typer av patienter, till exempel sådana med HIV eller lungcancer (orsakat av rökning). Även här kan man då notera hur föreställningar om övermänskliga aktörer ofta fungerar som personifieringar av den reglerande princip som människor, även de som saknar religiösa föreställningar, intuitiv

känner borde finnas där. Det är de som belönar eller straffar, i detta livet eller i nästa.

Poängen med att lyfta frågan om moral här är att återigen exemplifiera en grundprincip inom KRF. Religion växer fram som ett resultat av hur det mänskliga sinnet fungerar. Detta fungerar på samma sätt oavsett om religion är inblandat eller ej. De frågor jag fått vid mina föreläsningar vid Masenouniversitetet visar på detta. Det är uppenbart så att även personer utan religiös tro kan ha en moral, och dessutom en moral som i hög utsträckning, om än inte helt, överlappar med moralen hos personer som har en sådan tro. Det är alltså inte religion som ger upphov till moral, utan snarare tvärt om: en intuitivt och känslomässigt baserad, om än kulturellt modifierad, moral skapar utrymme och relevans för (vissa aspekter) av religion, särskilt sådana som handlar om övervakning och rättmätigt straff och belöning.

*Varför finns reliker?*

Relikkult är en central del av många religiösa traditioner och spelar en central roll i religionsutövandet inom till exempel romersk katolska kyrkan och buddhismen. Objekt som tillhört, eller ännu hellre är efterlämnade kroppsdelar av vissa för traditionen centrala personer tillskrivs ett värde utöver det ordinära. De föreställs bära på en helig kraft som i sin tur kan spridas vidare till omgivningen. Denna kraft är ofta av en helande och välsignande natur.

För en sekulariserad svensk idag kan det te sig något märkligt då till exempel troende muslimer vallfärdar till en lägenhet i Birmingham för att kyssa en behållare som sägs innehålla ett hårstrå från profeten Muhammed. Samtidigt saknar fenomenet inte paralleller av mer bekant art. Den 10 september 2012 misslyckades auktionsfirman Omega Auctions med att sälja ett par smutsiga kalsonger som tillhört Elvis Presley. Reservationspriset var satt till 7000 pund, men det högsta budet blev 5000, vilket i och för sig inte är en oansenlig summa. Det faktum att kända och beundrade personers tillhörigheter är eftertraktade samlingsobjekt, och ibland betingar stora summor på auktioner är välkänt. Men samma fenomen återfinns också i det lilla sammanhanget. Vi sparar och vårdar objekt som varit i kontakt med till exempel nära och kära som har gått bort. Det kan vara helt vardagliga, massproducerade saker, men just det objekt som vi visar vördnad upplever vi som unikt.

Vad gör fenomen som dessa möjliga? Psykologen Paul Bloom menar att han vet. Enligt honom vilar de i grunden på en förmodligen för vår art unik benägenhet att använda sig av vad som kan ses som en form av intuitiv hjälphypotes i ordnandet av intryck från omgivningen. Fenomenet benämns vanligtvis ”psykologisk essentialism” och har varit föremål för omfattande forskning sedan slutet av 1980-talet. Effekterna av denna benägenhet har

främst undersökts i förhållande till hur människor kategoriserar omvärlden, det vill säga hur man skapar mentala ”lådor” i vilka man sorterar intryck. Forskningen har visat att medan yttre drag hos objekt (utseende, storlek, funktion et cetera) spelar viss roll för vilken kategori de placeras i, är en i många fall mer central verkande princip föreställningen om en osynlig inre substans, en ”essens”, som objekt tillhörande samma kategori delar. Starkast är denna princip inom det biologiska området (för växter och djur) men den återfinns även till exempel i det sociala (personer tillhör en grupp för att de delar någon, inte närmare specificerad, inre osynlig egenskap). Märk väl, essensen är en sinnesintern konstruktion, ett verktyg för tolkning- och sortering. Bloom menar att ett essentialistiskt sätt att bearbeta information inom vissa områden går utöver kategorisering. Det används också som ett hjälpmedel för att urskilja unika exemplar inom en kategori, särskilt inom kategorier bestående av levande varelser. En individ skiljer sig till exempel från andra individer i en grupp för att hen har en alldeles egen personlig ”essens”. Vad denna består av, och var den finns (annat än vagt ”inuti”), är oklart, och i grunden oviktigt. Det är funktionen av särskiljande som är det viktiga.

Bloom kallar den senare formen av essentialism för ”livskraftsessentialism”. Essensen här är en osynlig unik livskraft som både skiljer ut individen som individ, och som förklarar varför hen är den hen är och inte någon annan. Vad har då detta med reliker att göra? Jo, till skillnad från den essens som förenar medlemmar av en kategori (till exempel den ”hundhet” som gör att till det yttre så olika varelser som en pudel och en Sankt Bernhardshund enkelt accepteras som tillhörande samma kategori: ”hund”) och där överföring av essens är starkt knuten till biologisk reproduktion, är livskraftsessentialismen mer lättrörlig, ja smittsam.

Bloom genomförde tillsammans med andra forskare 2012 en intressant studie rörande kändismemorabilia. Forskargruppen tog sig an uppgiften att genom en serie kluriga experiment via uteslutningsmetoden värdera existerande alternativa förklaringar till fenomenet. Resultatet blev att den mest troliga förklaringen till varför människor tillskriver objekt som tillhört kända och beundrade personer speciellt värde är intuitiva föreställningar om att en fysisk kontakt mellan personen och objektet resulterat i överföring av ”något”, en substans. Resultaten stämde väl överens med tidigare forskning om vad som kan betecknas som ett mänskligt funktionellt specialiserat mentalt ”smittoupptäckarsystem”, forskning särskilt associerad med psykologerna Paul Rozin och Carol Nemeroff. Dessa har, tillsammans med andra forskare, sedan 1990-talet kartlagt ett komplex av relativt fasta associationsmönster, emotioner och beteenden och deras koppling till intuitiva föreställningar om överföring av osynliga substanser (negativa såväl som positiva, fysiska såväl

som moraliska) genom fysisk kontakt, mellan människor, och mellan människor och objekt.

Detta system verkar fungera i enlighet med vissa enkla principer: överföring sker vid fysisk kontakt, den är total (sprids till hela det mottagande objektet) och är oberoende av omfattningen av kontakten. Det objekt som utsätts för smitta kan sedan föra denna vidare i sin tur. Exakt vad som orsakat framväxten av detta specialiserade mentala system är föremål för diskussion. Det verkar som om de flesta idag ser det som en utveckling från ett mer rudimentärt ”beteendemässigt immunsystem”, som finns även hos andra arter, där signaler på möjliga patogener i omgivningen aktiverar ett undvikande beteende. Alldeles oavsett ursprung är dock dess mekanismer i nuläget relativt väl kartlagda.

Så, fenomenet med reliker skulle alltså kunna förklaras som resultatet av en tillämpning av Blooms livskraftsessentialism på religiöst signifikanta individer. Inuti sig hade de en ”substans” som var det som skilde ut dem från andra människor. Denna essens finns kvar i deras kroppsliga lämningar, vilka därmed blir föremål för uppmärksamhet och vördnad (Muhammeds skäggstrå, Buddhas tand, Jesus förhud) kontakt med dessa lämningar kan leda till vidare överföring av den inneboende substansen i enlighet med generella principer för smitta, aktiva också i mer vardagliga sammanhang. Objekt som varit i direkt fysisk kontakt med heliga personer har också fått del av denna substans, genom samma principer för smitta, och blir därmed bärare, och potentiella vidareförmedlare, av samma livskraft. Frågan ”varför finns religiösa reliker” kan alltså, från ett perspektiv av KRF, ges ett ganska enkelt svar. De är kulturella effekter, biprodukter, av vissa grundläggande sätt för människor att mentalt ordna och förhålla sig till sin omgivning. Dessa finns tillstädes i såväl religiösa som icke-religiösa sammanhang. Principiellt är det inte någon skillnad mellan betydelsen som ett Elvis-fan ger de kalsonger som tillhört ”The King”, och betydelsen som en troende katolik tillskriver den kapsel med blod som samlades upp efter attentatet mot påven Johannes Paulus II år 1981. Båda kan förklaras med utgångspunkt i hur människors sinnen fungerar: essentialistiskt tänkande kombinerat med ett funktionellt specialiserat smittoupptäckarsystem belagt i forskning utanför det religionsvetenskapliga fältet.

### *Varför har vissa människor religiös prestige?*

I den absoluta majoriteten av religiösa traditioner tillskrivs vissa individer eller grupper en samhällelig status över den stora massan, och ges privilegier och inflytande som inte tillkommer folk i gemen. De angivna skälen kan variera. Ibland anses dessa personer genom studier ha skaffat sig större kun-

skap och insikt än andra i tillvarons mysterier och övermänskliga aktörers inre världar. Ibland är deras status en följd av att de genom ritualer initierats i sin position. I ytterligare andra sammanhang har de sin plats i samhället som ett resultat av att de antas stå i direktkontakt med övermänskliga aktörer. Ibland kan olika grunder som de här nämnda sammanfalla. Hur kan man förklara detta? Ett sätt som är i linje med KRF, är helt enkelt att se det som en variant av ett mer generellt mänskligt fenomen: nämligen det att vi i vissa sammanhang frivilligt accepterar social stratifiering och överlåter makt och inflytande till vissa personer. Fenomenet är allmänt förekommande i så gott som alla samhällen, även om det på en nivå av reflekterat tänkande motiveras på lite olika sätt.

Det jag här vill fokusera är fenomenet då frivillig underkastelse under en annan människa motiveras av att den senare tillskrivs prestige. En människa med prestige är någon andra lyssnar till, imiterar, ger gåvor till, smickrar och ofta lyder och underkastar sig. Prestigefulla personer är också föremål för andras uppriktiga kärlek, respekt och beundran. Prestigen upplevs som förtjänad, som ett resultat av personens ansträngning, kompetens och kunskap, personliga historia, personliga egenskaper eller ursprung. I icke-religiösa sammanhang är prestigefulla personer inte sällan sådana som är uppenbart framgångsrika inom avgränsade fält: skådespelare musiker, hantverkare, företagare och ibland även akademiker.

I en välciterad artikel från 2001 försöker antropologerna Joseph Henrich och Francis Gil-White närmare kartlägga vad de betecknar som en mänsklig ”prestigepsykologi”. Denna har två grundläggande beståndsdelar: dels en uppsättning mekanismer som identifierar särskilda individer som lämpliga föremål för prestigetillskrivning, dels känslomässiga komplex som aktiveras när en prestigefull person väl identifierats, och som i sin tur motiverar ett visst beteende gentemot vederbörande. Dessa två delar av prestigepsykologin syftar till en och samma sak: att höja kvaliteten hos socialt lärande, en form av informationsinhämtning som återfinns hos ett flertal arter. Socialt lärande, det vill säga att kopiera andra i omgivningen, är oftast mindre kostsamt och riskfyllt än asocialt, individuellt lärande genom ett försök och misslyckande-förfarande (trial and error). Men att enbart kopiera andra är inte heller bra, eftersom det är mindre flexibelt i förhållande till förändrade omständigheter i miljön. Ett selektivt förhållningssätt är att föredra. Det gäller att kunna avgöra när socialt lärande är att föredra framför asocialt, och (av relevans för frågan om prestige) vem eller vilka som bör väljas ut som lämpliga modeller att kopiera. Urvalet sker intuitivt, och på grundval av en uppsättning tumregler av typen ”om X så kopiera”. Forskning hos en mängd arter, inklusive människan, har identifierat en rad sådana när det gäller vem

som är lämplig bli föremål för kopiering: ”kopiera den som är uppenbart framgångsrik”, ”kopiera den som är äldre”, ”kopiera den som är större”.

Socialt lärande hos människor är mer avancerat än hos andra arter på grund av en artspecifik förmåga som Henrich och Gil-White benämner ”infokopiering”. Denna bygger på ovan nämnda förmåga till mentalisering. Infokopiering kombinerar observation av beteende hos en modell med en simulering av hens inre värld i termer av mål, föreställningar och intentioner. På så sätt möjliggörs innovation. Med modellens mål i sinnet kan den som kopierar finna vägar att modifiera det observerade beteendet för att bättre nå vad som föreställs vara målet. Människor är inte bara (förmodligen) den enda art som kan tillämpa infokopiering, vi är också "infokopierare i utgångsläget" (default info-copiers) och tillika näst intill tvångsmässiga infokopierare i det att vi hela tiden söker efter och dras till lämpliga modeller och gynnsamma lägen för infokopiering, och modifierar vårt beteende på så sätt att det potentiella utfallet av processen maximeras. De drivkrafter som ligger bakom är vi inte medvetna om själva, Det handlar om emotionellt motiverade beteenden som till exempel fokuserar uppmärksamhet på modellen eller gör denne benägen att tillåta nära observation. Det senare kan handla om underdånighet, lydnad, tjänster, smicker, gåvor et cetera. Komplexet av tumregler, känslor och beteenden kan ses som ett exempel på ett funktionellt specialiserad mentalt system; ett ”prestigetillskrivningssystem”.

Förekomsten av ett emotionellt baserat prestigetillskrivningssystem kan förklara varför vissa personer sätts på piedestal och blir föremål för andras beröm, beundran, imitation, gåvor, smicker, respekt och lydnad. Det kan handla om rockstjärnor, kändisar, idrottskvinnor, kungligheter och religiösa ledare. I vissa fall är det uppenbart vad en persons prestige vilar på: hen är framgångsrik inom ett avgränsat område som de som tillskriver prestigen värderar högt. I andra fall är grunden för prestigetillskrivningen mer oklar. Detta gäller i såväl religiösa som icke-religiösa sammanhang. En religiös ledare kan ha prestige för att hen uppenbarligen har stora kunskaper i den religiösa traditionen, ungefär som en akademiker kan ha prestige för att hen föreställs som särskilt kunnig inom sitt fält. I många fall aktiveras dock prestigetillskrivningssystemet att långt mer ogenomskinliga signaler som vi själva inte är medvetna om att vi reagerar på och som i sig inte alls behöver ha koppling till något specifikt kunskaps eller kompetensområde. Sådana signaler kan vara utseende, ålder, kläder, kroppshållning, framtoning, ursprung eller helt enkelt det faktum att andra i vår omgivning tillskriver vederbörande prestige.

Ibland kan man få höra som förklaring till att vissa tillskrivs prestige att de har ”karisma”. Det är dock ganska oklart vad exakt detta är för något. Ordet

verkar i dessa sammanhang svara mot en föreställning om någon form av inre, ogripbar egenskap, en essens som vissa individer helt enkelt har. Detta var så den tyske sociologen Max Weber definierade begreppet när han introducerade det i sin typologisering av olika former av auktoritet, som en icke-närmare specificerad egenskap hos vissa personer, identifierbar enbart genom sina effekter: andras frivilliga lydnad och beundran. Karismabegreppet är vanligt förekommande i just religionsvetenskap som ”förklaring” till varför vissa personer upphöjs över andra i religiösa sammanhang. Det är utifrån KRF möjligt att se föreställningar om ”karisma” – eller motsvarande föreställningar om inre, essentiella egenskaper som förklaring till vissa personers prestige – som resultatet av en kombination av de två mentala processerna av kausaldrift och livskraftsessentialism tillämpade på en nivå av reflekterat tänkande. Denna tillämpning sker då prestigetillskrivningssystemet aktiveras på för individen oklara grunder. Individen upplever beundran för, och dras till en modell, utan att riktigt själv förstå varför. I sökandet efter förklaringar till de egna känslorna och beteendet antas skälet vara en inre, inte närmare specificerad osynlig egenskap, en ”substans”, hos modellen. Att föreställningar om karisma är särskilt framträdande i religiösa sammanhang kan då förklara av det här oftare är så att den information som modellen föreställs besitta är just obskyr, mystisk och svårgenomtränglig till sin karaktär.

Att karisma skulle kunna vara ett utslag av psykologisk essentialism, och mer specifikt livskraftsessentialism, stärks också av en del egenheter hos fenomenet speciellt, men inte enbart, i religiösa sammanhang. Prestige som inte kopplas till ett tydligt kompetens- eller kunskapsinnehav har en tendens att vara överförbart på de sätt som nämnts ovan: genom fortplantning och genom kroppskontakt. Ett närliggande exempel är positionen som präst inom samfundet Svenska kyrkan. En person som går en teologisk utbildning har vid sin examen förhoppningsvis införskaffat goda kunskaper om kristendomen och samfundets lära. Detta gör dock inte personen till präst, en position som är prestigefull, om än kanske i mindre utsträckning idag än tidigare. Det krävs något mer. Hen måste genomgå en offentlig ritual av prästvigning där ett av de mer centrala inslagen är handpåläggning (kroppskontakt), en handling som är svår att förstå annat än som just en överföring av ”något”, en essens. Att religiös prestige kan gå i arv från förälder till barn är välkänt i många traditioner, men denna form av prestigeöverföring är inte begränsad hit. I Sverige är föreställningen om att prestige är en essens som kan överföras vid fortplantning till och med integrerad i statsskicket.

## *Slutord*

Som förmodligen framgått av de fyra exemplen på hur KRF kan besvara frågan om varför religion finns är en viktig poäng att fenomen inom religionens område inte bara återfinns där och att detta är helt i enlighet med vad den teoretiska utgångspunkten förutsäger. Om det är så att religiösa fenomen kan förklaras av hur grundläggande delar det mänskliga sinnet fungerar, borde motsvarande fenomen återfinnas även i andra sammanhang där samma sinne är aktivt. Människor söker skäl och orsaker till skeenden runt omkring dem, och personifierar gärna desamma. I många kulturella sammanhang tar denna personifiering formen av övermänskliga aktörer. Människor har grundläggande intuitiva uppfattningar av rätt och fel. I en del kulturella sammanhang knyts dessa på det ena eller andra sättet till övermänskliga aktörer. Människor behandlar och värderar objekt som varit i kontakt med för dem betydelsefulla personer på annat sätt än de behandlar och värderar likadana objekt som inte varit det. I vissa kulturella kontexter är dessa personer religiöst signifikanta. I samtliga fall handlar det om att det specifikt religiösa i föreställningar, handlingar och social organisation är något som helt enkelt åker snålskjuts på mer grundläggande mänskliga dispositioner.

Ett återkommande påstående inom KRF är att religion är något ”naturligt”. Detta är en ofta missförstådd utsaga. Missförståndet hänger delvis samman med en benägenhet att jämställa ”naturligt” med ”gott” eller ”eftersträvansvärt”, en benägenhet som ofta exploateras i politisk retorik, till exempel i diskussioner om könsroller eller sexualitet (ytterst hänger detta samman med det som ovan nämnts som ett teleo-funktionellt sätt att se på tillvaron). Men, med påståendet att religion är naturligt menas här bara att det inte är något mystiskt, utan en förutsägbar konsekvens av hur det mänskliga sinnet fungerar. Detta sinnes funktioner har i sin tur naturliga förklaringar.

KRF är en förhållandevis ny riktning inom religionsvetenskap, och den är därmed forfarande i sin linda. Flera av de hypoteser som formulerades i början har utsatts för prövning och befunnits antingen vara felaktiga, eller i behov av modifiering. Andra har varit mer beständiga. Till en början var fokuseringen vid relativt fasta funktionellt specialiserade mentala system (ibland kallade mentala moduler) och deras effekter inom religionens område stark. Detta har luckrats upp på senare tid, och mer fokus har riktats mot att individuella sinnen med nödvändighet alltid verkar i ett socialt och kulturellt sammanhang och de uppvisar stor flexibilitet i termer av socialt lärande och kreativ innovation. Detta har skett utan att man för den skull släpper själva grundprincipen. Om vi ska kunna förklara varför religiösa fenomen finns måste vi först och främsta kunna förklara hur de sinnen som ytterst producerat dessa fenomen fungerar och varför. Att förklara religion, liksom andra kulturella fenomen såsom till exempel konst, musik och litteratur, är i grunden enbart en delaspekt av att förklara människan.

*Vidare läsning*

Det ett par introduktioner till KRF på svenska. En stor del av religionshistorikerna Olav Hammers och Jesper Sørensens bok *Religion: i människors medvetanden och samhällen* (2010) behandlar KRF. Själv har jag skrivit boken *Människans Muhammed* som ett försök att introducera KRF i den religionsvetenskapliga subdisciplinen islamologi. På engelska finns många titlar av intresse för den som vill fördjupa sig. Justin Barrett har skrivit flera introducerande böcker under de senaste tio åren, efter hans kanske mest kända verk *Why would anyone believe in God?* (2004) Pascal Boyers bok *Religion explained* (2001) är en klassiker inom fältet, och lättillgänglig. Robert McCauleys *Why religion is natural and science is not* (2011) tar ett lite bredare grepp, och gör också, som titeln skvallrar om, en jämförelse mellan religiöst och vetenskapligt tänkande som är belysande. I samlingsvolymen *Past minds* (2011), redigerad av Jesper Sørensen och religionshistorikern Luther Martin, återfinns fallstudier där KRF tillämpas på religionshistoriskt material.

Mentalisering och dess betydelse för föreställningar om övermänskliga aktörer behandlas grundligt i Berings bok *The belief instinct* (2011). Moralgrundsteorin finns bra sammanfattad i Haidts *The righteous mind* (2012) och essentialism i vardagstänkandet utgör kärnan i Blooms mycket underhållande bok *How pleasure works* (2010). Henrich och Gil-Whites teorier om prestige och socialt lärande återfinns i artikeln ”The evolution of prestige: Freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission”.

Mycket av den forskning som bedrivs inom KRF publiceras i artikelform, och det finns idag en handfull tidskrifter som är mer eller mindre dedikerade till denna religionsvetenskapliga inriktning, till exempel *Journal of cognition and culture; Religion, brain and behavior; Journal for the cognitive science of religion.* Artiklar utfrån KRF (och kritiska diskussioner) återfinns dock också i religionsvetenskapliga tidskrifter som *Numen; Religion; Method & theory in the study of religion*, liksom i tidskrifter med inriktning mot t.ex. kognitionsvetenskap, psykologi och evolutionsteori. Forskare inom KRF verkar vara ett generöst släkte. Många av de artiklar som publiceras i tidskrifter som dessa återfinns också parallellpublicerade och fritt tillgängliga på Internet.

# Varför finns religion: nationalekonomiska svar

*Niklas Bengtsson*

Nationalekonomi beskrivs vanligen som läran om rationell hushållning med begränsade resurser. Den centrala analysramen är den tvåsidiga marknaden, där resursernas värde – deras pris – bestäms genom ett samspel mellan utbud och efterfrågan. Ett vanligt antagande är att marknadens aktörer konkurrerar mot varandra på ett rationellt och egennyttigt sätt, i linje med modelltypen ”den ekonomiska människan”.

Vid första anblick får man för handen att denna analysram har väldigt lite att säga om religion. Religion är väl knappast en begränsad resurs? Det finns väl inget pris på livsåskådningar – man konkurrerar ju inte i gudsfruktan?

Om vi med religiositet enbart avser en viss sorts privata livsåskådningar står det klart att religiositet inte är begränsad på samma sätt som tillgången på smör eller kanoner. Det går att vara ”hur religiös som helst” utan att det nödvändigtvis kostar något. Men en sådan definition av religiositet är snäv. Att vara religiös innebär inte enbart att man hyser en stark känsla för en viss tro, utan också att man inrättar sitt liv i enlighet med denna tro, att man anstränger sig för att förenas i tron med andra, och att man i denna förening sätter upp regler som inbegriper restriktioner på ens egna och andras resurser. Den franske sociologen Émile Durkheim var den första som betonade dessa sociala dimensioner av religion, ungefär vid förra sekelskiftet. Det handlar alltså om att särskilja mellan religion som socialt fenomen och ”privat tro”.

Anammar vi Durkheims synsätt kan frågan om varför religion finns översättas till frågan om varför religiösa grupper och organisationer finns. Utifrån detta synsätt blir därför konkurrensperspektivet relevant, för det som kännetecknar religiösa organisationer är att de i viss mån konkurrerar om medlemmar. Även om olika religiösa grupper organiseras efter olika hierarkiska principer finns det ofta ett explicit krav på lojalitet; det går inte att till fullo tillhöra två olika religioner på samma gång. En person som vill utöva sin religion med andra tvingas därmed göra ett val.

Det nationalekonomiska perspektivet fokuserar vidare på det religiösa utbytet – den ”religiösa tjänsten” – mellan professionella företrädare för samfundet (”producenterna av religion”) och dess medlemmar (”konsumenterna av religion”). Medlemmarnas tid är begränsad, så kyrkor konkurrerar inte bara med andra religiösa samfund utan även med sekulära institutioner och företag. Denna konkurrenssituation reser frågor om religionens innehåll. Exakt

vad ska erbjudas? Ska en moské tillhandahålla sekulära tjänster, till exempel erbjuda hjälp vid arvs- och bodelningstvister? Ska en kyrka tillhandahålla personliga psykologiska tjänster, som bikt, eller är det teologiska löften om evigt liv som ska dominera? Vad ska i så fall dessa tjänster kosta, och hur ska medlemmarna betala för dem? Vilken roll har den personliga uppoffringen i dessa sammanhang?

Producenter och konsumenter av religion möts på det som jag i denna text kommer kalla en *marknad*, och även om det finns stora skillnader mellan religiösa marknader och andra sådana finns det som vi ska se även stora likheter. En särskilt fruktbar analogi till ekonomin i övrigt är graden av religiös monopolisering. Utifrån 1700-talsekonomen Adam Smiths tankar om religiöst engagemang kommer jag kontrastera den religiösa marknaden i ett samhälle med religiös pluralism mot ett samhälle där en enda religion dominerar. Samfund med monopolmakt kan ha ekonomiska incitament att minska den religiösa aktiviteten i ett land, eller åtminstone att göra den mer bekväm. I vissa fall har dessa ekonomiska incitament varit så starka att religioner upphört att existera i praktisk mening.

Marknadsperspektivet på religion ger oss framför allt ett verktyg att förstå icke-existensen av religiösa tjänster även i sammanhang där det psykologiska behovet av religion tycks vara vid liv. Att religionen har en undanskymd roll i till exempel Sverige behöver alltså inte förklaras med att svenskar är ateister, utan med att den religiösa marknaden är organiserad på ett sådant sätt att det religiösa livet kvästs – marknaden har helt enkelt misslyckats att brygga mötet mellan producenter av religion och konsumenter av religion. Avsaknaden av religion betraktas därför av många religionsekonomer som ett *marknadsmisslyckande.* Detta perspektiv är särskilt användbart i diskussionen om västvärldens sekularisering. Här är det religionsekonomiska perspektivet både spännande och kontroversiellt, för det säger att bristen på religiöst inflytande i västvärlden är en icke-avsedd effekt av statskyrkors organisation, snarare än en allmän tro på förnuft, rationalitet och naturvetenskap.

Detta kapitel är upplagt som följer. Jag börjar med en diskussion om den religionsvetenskapliga hypotesen om sekularisering. I avsnittet efter det går jag över till Adam Smiths ursprungliga formulering om det kyrkliga monopolets dilemma. Sedan diskuterar jag den rena neoklassiska efterfrågemodellen på religion och argumenterar för att åtminstone en del av valet mellan olika sorters religiösa tjänster kan beskrivas som en ekonomisk avvägning. I avsnittet som följer tar jag fasta på religionen som en immateriell vara och diskuterar särskilt det så kallade klubbperspektivet, detta för att klargöra vilken sorts religiösa organisationer vi kan förvänta oss i en värld utan statliga

ingripanden och med hög religiös pluralism. Slutligen återknyter jag till Smiths diskussion om det religiösa monopolet som förklaringsmodell till bristen på religiöst liv.

*Sekulariseringsteorin*

Sekulariseringsteorin har en central plats i det samhällsvetenskapliga studiet av religion. Sedan upplysningen har samhällsvetare tenderat att tolka sekulariseringen som en serie förändringar i *efterfrågan* på religion. En typisk tolkning är att religionen varit något bakvänt och irrationellt som efter den vetenskapliga revolutionen ersatts av framsynthet och förnuft. Framträdande gestalter i denna tradition är Sigmund Freud, Karl Marx och Augustus Comte. Alexander Popes dikt ”Naturen och naturens lagar låg i mörker; Gud sade: ’Varde Newton!’ och det vart ljus”, sammanfattar kärnfullt denna hållning – citatet brukar uppkomma i texter om den vetenskapliga revolutionens idéhistoria. I en värld som kan förstås enligt empiriska och logiska resonemang efterfrågas ingen religion; den behövs inte.

Idén om västvärldens sekularisering fungerar som avstamp även för den analys jag kommer ge här. Själva frågan om varför religion finns tyder nämligen på att man, i alla fall hypotetiskt, kan tänka sig en värld där religion inte finns. Att föreställa sig en värld utan religion visar sig dock vara enklare sagt än gjort (vad än John Lennon må tycka!). Tankearbetet förenklas dock om man anammar ett funktionalistiskt perspektiv – alltså ett fokus på religionens effekter snarare än på dess innehåll – och beaktar just sekulariseringens påverkningar på det religiösa livet. Då kan man konstatera att religionen inte har försvunnit men att dess funktion i det västerländska samhället har blivit mindre påtaglig. Kan vi förstå sekulariseringen kan vi kanske förstå varför religion finns.

Problemet är bara att sekulariseringsteorin har betänkliga vetenskapliga brister. Tar vi den på allvar infinner sig en rad empiriska anomalier. För det första tycks behovet av ”gud” historiskt sett inte minska. Snarare tycks religionen i vissa sammanhang ha vuxit sig starkare – framför allt i Förenta staterna, som ju sägs vara den sekulära statens födelseplats.[1] För det andra verkar religionen vara på frammarsch i länder med hög ekonomisk och social tillväxt, särskilt i Afrika, trots att denna kontinent nu går igenom en snabb utvecklingsprocess och framgångsrikt har ökat utbildningsnivåerna på bred front. För det tredje tycks inte religiösa åskådningar på ett systematiskt sätt vara kopplade till naturvetenskapliga insikter. I en klassisk studie kunde till exempel Laurence Iannaccone, Rodney Stark och Roger Finke – tre av religionsekonomins förgrundsgestalter – visa att naturvetenskapliga professorer

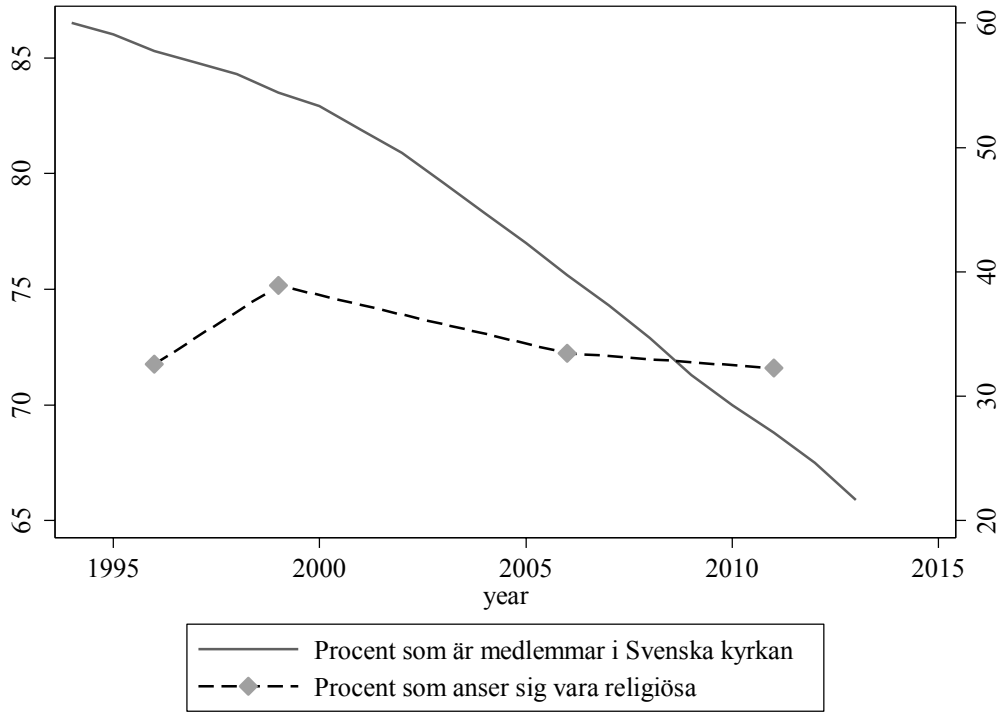
[1] Se Roger Finke och Rodney Stark, *The Churching of America 1776-1990.*

i USA är *mer* religiösa än humanistiska professorer. Generellt visar det sig också att högutbildade är lika religiösa som lågutbildade – även om sättet denna religiositet uttrycker sig på varierar.

Tar vi existerande data på religiös aktivitet på allvar, vilket vi gör om vi accepterar den kvantitativa empiriska metoden som religionsekonomer begagnar sig av, tvingas vi därför istället konstatera att religionen från ett historiskt perspektiv varit ytterst beständig.

Likväl är det svårt att komma ifrån att religionens roll förändrats sedan 1600-talet. Religiösa samfund har tappat väsentligt i inflytande över jordliga spörsmål i hela världen (med några notabla undantag), och även om religionen fortfarande är viktig vinner sekulära politiska prioriteringar mark, i synnerhet vad gäller attityder till reproduktiv hälsa och vetenskap. Det verkar paradoxalt att den religiösa identiteten inte är lika föränderlig som dess effekter på samhället, men detta mönster återkommer i forskningen. I Sverige har det till exempel skett anmärkningsvärda förändringar i kyrkornas organisation de senaste 30 åren utan att det gett särskilt stort avtryck i den underliggande religiösa identiteten. Som vi kan se i Figur 1 minskar Svenska kyrkans medlemsantal just nu drastiskt, trots att andelen som uppfattar sig som religiösa, enligt enkätundersökningar, inte påverkats särskilt mycket.

Bristen på ett tydligt statistiskt samband mellan det privata, psykologiska behovet av religion och dess samhälleliga roll kan synas motsägelsefull. En fördel för det religionsekonomiska perspektivet är att det kunnat konkretisera sekulariseringsteorin, och hantera denna paradox utan att hemfalla åt *ad hoc*-teorier. Istället för att förkasta teorin har den ersatts med en mer allmän hypotes om religiös förändring. Mer specifikt så innebär detta att religionsekonomin kan förklara varför religionens politiska inflytande i västvärlden minskat *samtidigt* som behovet av ”gud” eller ”andlighet” varit konstant eller kanske till och med ökat. Den grundläggande förklaringen till att religionen ändrat karaktär är att *marknaden* för religion har förändrats. Jag ska i nästa avsnitt förklara hur det har gått till.




Figur 1. Kyrkan i Sverige. Minskat institutionellt inflytande men bibehållen religiös identitet.

Not: Religiös identitet motsvarar andelen som svarar ”ja” på frågan ”Anser du dig vara en religiös person?” i enkäter. Procent medlemmar i Svenska kyrkan på vänstra axeln och procent som anser sig vara religiösa på högra axeln. Källa: World Value Survey och Svenska kyrkan.

### *Adam Smith och marknaden för religion*

En marknad har två sidor: utbudssidan och efterfrågesidan. Till skillnad från Comte, Marx och Freud – som alltså betraktade sekulariseringen som en förändring i *efterfrågan* på religion – betonar religionsekonomer utbudssidans roll i det religiösa utbytet. Den anspråksfulla religionsekonomiska slutsatsen som vi ska försöka saluföra i denna text är som följer: sekulariseringen har inte ägt rum. I alla fall inte om man med sekularisering menar något slags bred, förnuftsmässig utskåpning av människans grundläggande efterfrågan på andlig spis. Däremot har industrialiseringen och framväxten av välfärdssamhället i grunden påverkat den religiösa marknadens karaktär så till den milda grad att religion blivit mindre framträdande i vissa länder.

I korthet går den religionsekonomiska tesen ut på att europeiska kyrkor har blivit *för* politiskt framgångsrika. Den religiösa monopolsituationen på de europeiska marknaderna – den Romerskt-Katolska kyrkan i Sydeuropa, den Ortodoxa kyrkan i Östeuropa, den Luthersk-Evangeliska i Skandinavien, och den Anglikanska i Storbritannien – har minskat religionens dynamik och förmåga att återuppfinna sig själv.

Adam Smith (”nationalekonomins fader”) påtalade redan på 1700-talet vikten av en dynamisk religiös marknad för religiöst liv. Adam Smiths insikt var att en kyrkolednings engagemang (”zeal and industry”) beror på om den möter en reell risk att förlora sina medlemmar. I sitt kändaste verk, *the Wealth of Nations*, lade han ut texten på följande sätt:

The teachers of [religion] …, in the same manner as other teachers, may either depend altogether for their subsistence upon the voluntary contributions of their hearers; or they may derive it from some other fund to which the law of their country may entitle them; such as a landed estate, a tythe or land tax, an established salary or stipend. Their exertion, their zeal and industry, are likely to be much greater in the former situation than in the latter.(Smith, *Wealth of Nations, 1776*)

Adam Smiths utgångspunkt är att den religiösa tjänsten är kostsam att leverera. Det tar tid att lyssna på bikter, att genomföra nattvarder och andra omständliga ceremonier, att arrangera körsång, övervaka äktenskaps- och arvstvister, att hålla i begravningsakter och konfirmationer. I detta avseende möter kyrkoledningen – eller lärde inom Islam, eller rabbinråd inom Judendomen – hänsyn som liknar de som en företagsledare tvingas konfrontera. Adam Smiths poäng är att kyrklig lättja frodas i kyrkor som får statligt stöd eller kan uppbåda inkomster från andra tillgångar än medlemmarna, av den enkla anledningen att de inte behöver anstränga sig för att behålla sina inkomster. I den mån de arbetar för någonting, tänker sig Adam Smith, tycks det i första hand handla om att få behålla sina statliga privilegier och attackera kyrkans fiender.

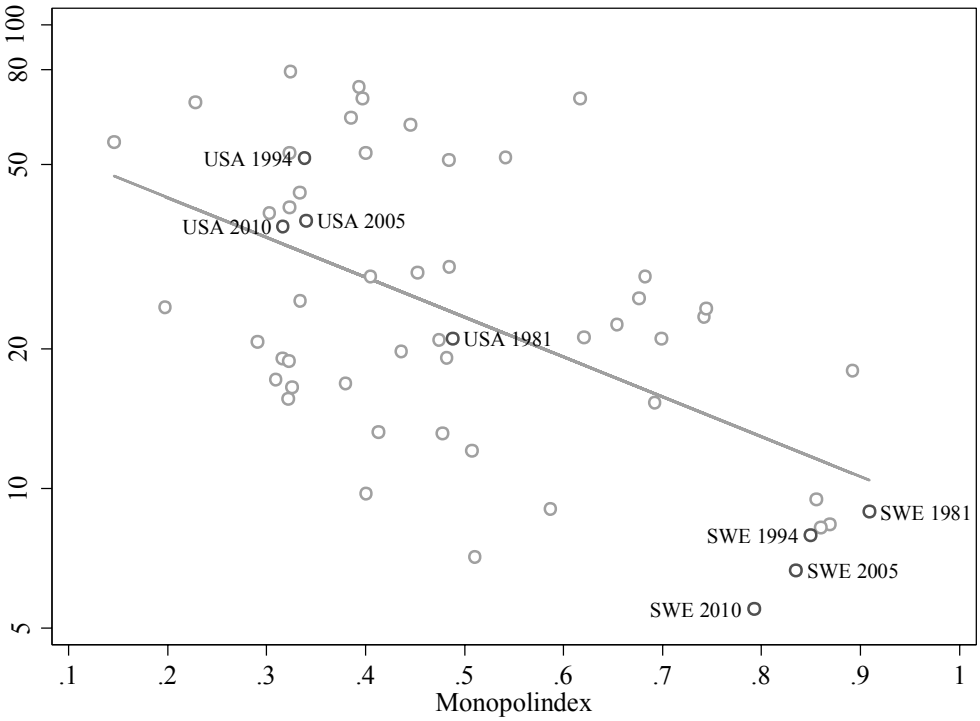
När man läser läroböcker i idéhistoria får man ibland intrycket att kyrkans legitimitet till slut brakade samman under upplysningens intellektuella och vetenskapliga landvinningar. En tolkning av Adam Smiths resonemang är att det egentligen kan ha varit tvärt om: kyrkans tilltagande korruption *sporrade* människan att formulera alternativa idéer om politiken och naturen. Det är en fascinerande slutsats, som leder till en omprövning av historiens förmodade orsakssamband. Man kan till exempel fråga sig om Voltaire hade torgfört sina upplysningsidéer med samma frenesi (”krossa den skändliga!” som han brukade skriva) om inte den katolska kyrkan i Frankrike varit så kor-

rumperad till att börja med. Kanske hade han i en mer pluralistisk religiös miljö gått med i ett religiöst samfund och struntat i att skriva Candide.

Hur står sig Adam Smiths teori inom modern forskning? Laurence Iannaccone är den nationalekonom som främst studerat frågan om religiösa monopol och religiös aktivitet, och han argumenterar för att Skandinavien, och framför allt Sverige, är ett typiskt exempel på det Adam Smith pratar om. Svenska kyrkan får en fast avgift av sina medlemmar (fram till år 2000 var denna avgift reglerad i form av en proportionell inkomstskatt). Även om det sedan femtiotalet varit tillåtet för svenska medborgare att lämna den evangelisk-lutherska läran utan särskilda skäl så blev svenska medborgare fram till 1996 automatiskt medlemmar vid födseln. I ett sådant system finner en kyrkoledning få ekonomiska incitament att vare sig uppmuntra till uppoffringar eller markera sin särart gentemot andra religioner; de behöver inte ens ta avstånd från sekulära läror. Iannaccone kontrasterar detta mot USA, där kyrka och stat varit konstitutionellt separerade sedan 1791, vilket innebär att religiösa samfund fått klara sig själva. Den religiösa marknaden i USA präglas därför av högre pluralism och häftigare konkurrens mellan enskilda samfund – i USA är det religiösa livet också mer aktivt.

Distinktionen mellan *de jure*-inflytande och *de facto*-inflytande är viktig här. I Sverige finns en nära juridisk koppling mellan stat och kyrka, fortfarande grundlagsfäst, medan religiösa spörsmål i USA har större praktiskt inflytande. Inom nationalekonomin säger vi att det juridiska och det faktiska inflytandet i detta fall är *negativt korrelerade* med varandra. Kyrkans brist på reellt inflytande i Sverige beror *inte* på att svenskarna har haft framgångsrika fack- och kvinnorörelser, varit sexuellt frigjorda, anammat en liberal världsbild, haft en tidig utbyggnad av grundskolan, eller varit vetenskapligt och industriellt framgångsrikt; tvärt om. Dessa sekulära framgångar beror på att kyrkomarknaden i Sverige varit djupt ineffektiv, vilket i sin tur beror på den monopolmarknad som Svenska kyrkan fått härska över.

Iannaccone avfärdar därmed den alternativa tolkningen till bristen på religiöst engagemang i Sverige: att svenskar och skandinaver av någon anledning har ett mindre behov av en gud än andra. Det är talande att svenskättlingar i norra Förenta staterna tenderar att vara avsevärt mer aktiva inom den Lutherska traditionen än svenskar själva, ett exempel Iannaccone ofta återvänder till.




Figur 2: Konkurrens och religiös aktivitet – aktivt medlemskap

Not: Urvalet består av länder med mer än 10 procent protestanter och som deltar i World Value Surveys: Australien, Brasilien, Kanada, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Etiopien, Finland, Tyskland, Ghana, Ungern, Sydkorea, Nederländerna, Nya Zealand, Nigeria, Norge, Peru, Rwanda, Singapore, Sydafrika, Zimbabwe, Sverige, Schweitz, Trinidad och Tobago, Storbritannien, USA och Zambia. Två ”outliers” (Estland och Lettland) har utelämnats.

En berättelse om två länder är en sak, att avtäcka generella mönster en annan. Iannaccone publicerade sitt empiriska ”test” av Adam Smiths teori i tidskriften *Rationality and Society* i mitten på nittiotalet, och fokuserade där på ett dussin länder med protestantiska religioner – Förenta staterna, Kanada, norra Europa, Australien, Nya Zealand och Skandinavien. Resultatet var tydligt: ju större monopolmakt den protestantiska kyrkan hade, desto mindre religiös aktivitet. Man kan fråga sig hur det statistiska sambandet ser ut idag, och i vilken mån resultatet håller om man breddar urvalet. Jag har i detta syfte tagit fram data från World Value Survey (senaste uppdateringen, med data från 1981-2014) och studerat den statistiska korrelationen mellan religiös konkurrens och aktivitet för de länder som har minst tio procent protestantisk befolkning – ett liknande urvalskriterium som Iannaccone använde. Resultatet presenteras i Figur 2.

Jag använder det så kallade Herfindahl-indexet för att mäta kyrkans monopolmakt. Indexet går från 0 (perfekt konkurrens) till 1 (perfekt monopol), och det är detta som avses på den horisontella axeln i Figur 2.[2] Som vi ser är sambandet mellan religiös aktivitet och marknadskoncentration negativt, och Sverige (och de skandinaviska länderna) återfinns i det nedre högra hörnet; USA i det övre vänstra. Regressionslinjens lutning i grafen tyder på att sambandet är betydande: den religiösa aktiviteten är i genomsnitt 50 procentenheter lägre i länder med en monopolkyrka jämfört med länder med nära nog fri konkurrens mellan samfunden.

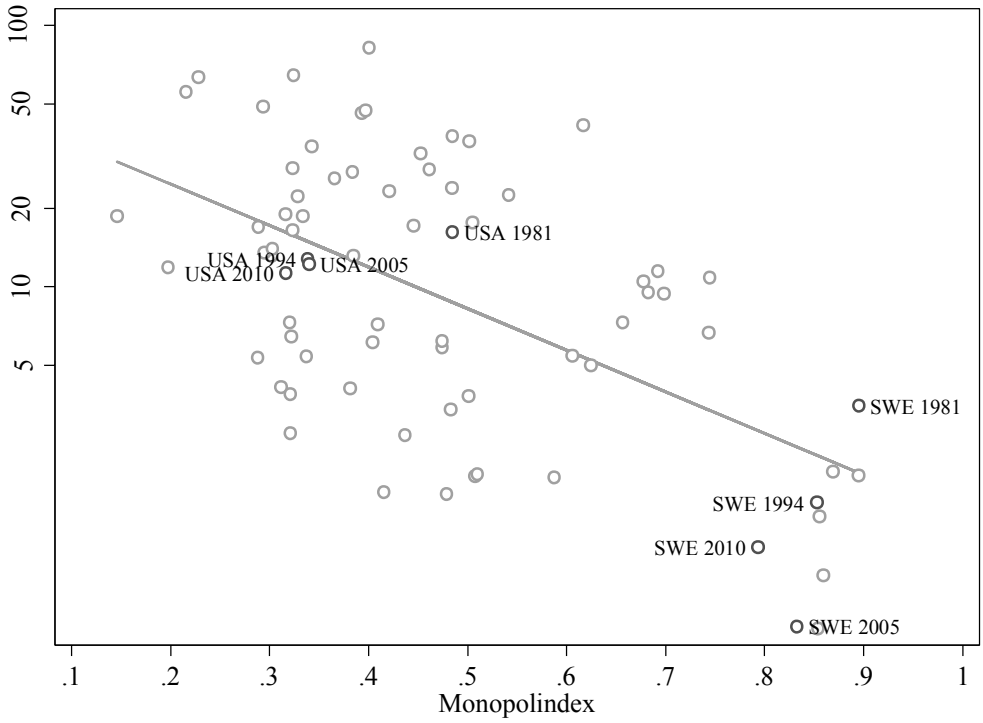
Den statistiska metoden innebär en del tolkningsutmaningar. Frågan som deltagarna i enkätundersökningen svarar på i Figur 2 är huruvida de är ”aktiva medlemmar” i en religiös församling (alternativen är att de inte är medlemmar alls eller att de är inaktiva medlemmar). Det är inte uppenbart hur denna fråga ska tolkas. Vi tenderar att betrakta våra egna uttryck för religiös aktivitet som normala, och andras som extrema. Att samlas med släkt och vänner vid jul uppfattas inte som ett särskilt ”aktivt” religiöst val av västerlänningar; på samma sätt uppfattas det inte som särskilt religiöst att bära hijab i den muslimska världen. Utifrån sett kan dock dessa företeelser framstå som djupt religiösa. En alternativ tolkning av sambandet i Figur 2 är istället att religiös pluralism gör individerna uppmärksamma på sina egna religiösa handlingar.

Lyckligtvis ställer *World Value Survey* inte bara frågor om generell religiös aktivitet, utan ber också deltagarna uppskatta sitt engagemang i jämförbara tidsenheter. I Figur 3 ser vi istället andelen som besöker kyrkan (eller en annan församling) minst en gång i veckan. Mönstret visar sig vara likartat. Även om vi inte kan utesluta att religiös aktivitet är kontextbestämt finner vi alltså stöd för att den faktiska tidsuppoffringen samvarierar positivt med graden av religiös konkurrens. Att vara religiöst aktiv tycks fånga någonting som kräver riktiga resurser.

Även om vi köper det empiriska sambandet kan man ställa vidare frågor om hur den kausala mekanismen tänks fungera. Adam Smith tycks till exempel utgå från att religiösa organisationer vägleds av en vinstmaximeringsprincip, samt att individer har ganska prosaiska förväntningar om vad för sorts tjänster kyrkor och andra religiösa samfund ska leverera. Eftersom dessa utgångspunkter inte är invändningsfria kommer vi studera dem i viss detalj i

[2] Mer specifikt definieras Herfindahl-indexet $h$ på följande sätt: $h = \sum s_i^2$, där $s$ är en religions ”marknadsandel” (organisationens medlemmar dividerat med totala antalet medlemmar i landet) och $h$ är summan av de kvadrerade marknadsandelarna över alla samfund i landet. Exempel: För ett land med fem kyrkor med samma marknadsandel är Herfindahl-indexet lika med 0.2; för ett land med en enda kyrka är det lika med 1.

följande avsnitt. Vi börjar med en djupdykning i den nationalekonomiska teorin om efterfrågan på religiösa tjänster.




Figur 2: Konkurrens och religiös aktivitet – gudstjänstdeltagande

Not: Urvalet består av länder med mer än 10 procent protestanter och som deltar i World Value Surveys: Australien, Brasilien, Kanada, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Etiopien, Finland, Tyskland, Ghana, Ungern, Sydkorea, Nederländerna, Nya Zealand, Nigeria, Norge, Peru, Rwanda, Singapore, Sydafrika, Zimbabwe, Sverige, Schweitz, Trinidad och Tobago, Storbritannien, USA och Zambia. Två ”outliers” (Estland och Lettland) har utelämnats.

### *Efterfrågan på religion*

För att förstå den nationalekonomiska varianten på sekulariseringshypotesen behöver vi klargöra hur vi ser på efterfrågan på religiösa tjänster. Adam Smiths resonemang implicerar att människor betraktar religiösa tjänster på samma krassa, egennyttiga sätt som de betraktar materiella tjänster. Modellen vi kommer studera i detta avsnitt renodlar detta tankesätt: individer väljer på ett rationellt sätt sin egen konsumtion av religiösa tjänster, givet priset på dessa tjänster och individens resurser.

Det handlar alltså om hur *den ekonomiska människan* agerar på en religiös marknad där hon kan styra sin egen mättnad av religion. Häri ligger ett metodologiskt antagande som står i bjärt kontrast mot teorier som betraktar det religiösa engagemanget som en deterministisk företeelse, någonting man i första hand ”drabbas” av. Den religionsekonomiska modellen förklarar till exempel förändringar i det religiösa beteendet med att *alternativkostnaden* för sådana tjänster förändrats. Alternativkostnaden skall här ses som ett samlingsnamn på de ekonomiska kostnader, tidsmässiga och materiella, som ett religiöst engagemang medför.

I en provocerande enkel modell av Corry Azzi och Ronald G. Ehrenberg antas detta perspektiv. De studerar en hypotetisk individ som ”producerar” sin egen religion genom att köpa olika religiösa insatsvaror eller tjänster. Azzi och Ehrenberg renodlar två sorters insatsvaror: sådana som kräver tid (till exempel kyrkobesök) och sådana som kräver pengar (frivilliga kyrkobidrag). Den underliggande religiösa böjelsen förklaras av Azzi och Ehrenberg med att individen förväntar sig ett bättre liv efter döden om dessa tjänster konsumeras (man kan säga att individerna därmed ”köper” absolution). Detta antagande är förstås inte oproblematiskt och jag återkommer till en diskussion om hur ”efterlivet” skall förstås i slutet av detta avsnitt. I Azzi och Ehrenbergs modell handlar det mest om att på ett illustrativt sätt separera nyttan av religiös aktivitet från omedelbar materiell nytta. Investeringar i det förmodade efterlivet har därmed en alternativkostnad: kyrkobesök ”kostar” tid som istället hade kunnat användas till fritid och förvärvsarbete; kollektbetalningar kostar pengar som istället hade kunnat användas till materiell konsumtion.

Eftersom religiösa tjänster har en alternativkostnad bestäms graden av religiös aktivitet delvis av ekonomiska incitament. Modellen mynnar ut i ett så kallat reservationspris på efterlivet (reservationspriset är det högsta pris man kan tänkas betala för ett vara eller en tjänst). Utan att anta att det grundläggande behovet av religion skiljer sig mellan grupper kommer reservationspriset ändå variera, eftersom olika grupper värderar materiell välfärd olika. En första, basal prognos är att ju äldre en person blir, desto mindre rationellt är det att investera i ens nuvarande liv relativt efterlivet. Det är till exempel ekonomiskt irrationellt att teckna en tandläkarförsäkring på ens dödsbädd; vid ett sådant tillfälle är det mer rationellt att testamentera pengar till religiösa samfund. Att bekänna sig till katolicismen på ens dödsbädd, som Voltaire enligt vissa sägs ha gjort, är således följriktigt och ekonomiskt rationellt.

En annan implikation är att olika grupper kommer efterfråga olika sorters religiösa tjänster eftersom tid och pengar är ömsesidigt utbytbara. Individer

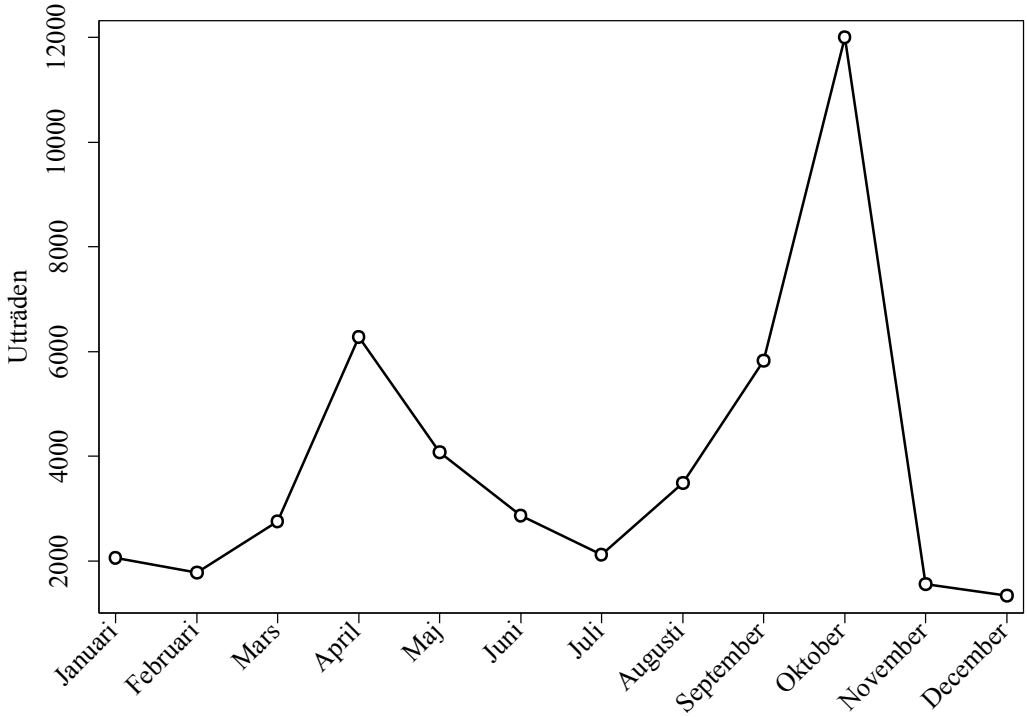
med en hög arbetsinkomst (det vill säga hög lön) kommer i mindre utsträckning delta i ceremonier och tidskrävande gudstjänster, och i högre utsträckning ”köpa” sitt efterliv med monetära medel (bidrag, kollekt, sponsring av sociala insatser et cetera). Individer som får sin inkomst från andra källor än arbete och vars tid inte är lika begränsad – som till exempel hemmafruar eller arbetslösa – kommer i högre utsträckning investera i efterlivet genom att delta i aktiviteter som kräver tidsinsatser.

Den viktigaste insikten från modellen är dock att när inkomsterna ökar går det att köpa sig fri från religiös aktivitet. Denna implikation kan ses som en variant av den sekulariseringsteori som diskuterats ovan och som accepterades som en slags utgångspunkt för att förstå varför religion finns. Det som särskiljer Azzi och Ehrenbergs modell är att förändringar i religiös aktivitet inte i första hand förklaras som förändringar i grundläggande preferenser – som minskad altruism, fromhet eller gudsfruktan – och inte heller anses bero på huruvida personen i mer eller mindre utsträckning tror på det som står i Bibeln. Snarare beror förändringar i religiöst beteende enbart på en förändring i de ekonomiska incitament individer har. I en värld med växande inkomster kommer en större andel människor köpa sig till frälsning, snarare än att ägna sig åt tidskrävande rituella aktiviteter. Vissa svenskar idag resonerar kanske såhär: ”jag gick visserligen inte på julottan i år heller, men jag gav min moster en hundring att lägga i lutherhjälpens bössa”. Vi säger inom nationalekonomin att det går att *substituera* det tidsmässiga engagemanget mot ett passivt, monetärt engagemang.

Låt oss avsluta detta avsnitt med några reflektioner om denna modells antaganden och empiriska stöd. Vi kan för det första notera att det är för individens egen skull som efterlivet värdesätts. Modellen har således en ”neoklassisk” komponent; en individs engagemang i religiösa aktiviteter beror helt och hållet på individens egennytta, att rädda sin egen själ. För det andra utgår modellen från en slags betingad rationalitet. Givet den grundläggande tron att människans handlingar påverkar efterlivet, agerar hon på ett rationellt sätt för att maximera summan av livets och efterlivets nytta.

I praktiken tänker förstås inte alla gudstjänstbesökare på sitt förmodade efterliv när de läser ”Fader vår”. Att delta vid kyrkfikat, konfirmationen eller dopet handlar ibland om ren sedvänja, vilket naturligtvis är en utmaning för alla studier av religion; ibland är den helt enkelt svårt att separera religion från det vi kallar ”kultur”. Samtidigt är det analytiskt viktigt – givet anspråken i denna antologi – att inte urvattna definitionen av religion. Ska vi förklara variationer i religiösa uttryck över tid och mellan länder måste vi fylla ordet med något konkret, och i det religionsekonomiska fallet tar man fasta på just inslaget av absolution – det vill säga en berättelse om att det nuva-

rande livet på något sätt är underordnat en större existens, att ”goda kristna gärningar” i framtiden ger avkastning.




Figur 4. Säsongsvariation i utträden ur Svenska Kyrkan.

Modellen kan framstå som extremt reduktionistisk, men den klargör lika fullt vilken sorts religiöst beteende som är konsistent med idén om den ekonomiska människan. Modellens basala förutsägelser har dessutom visst empiriskt stöd: kvinnor och unga individer (med lägre koppling till arbetsmarknaden) engagerar sig i högre utsträckning tidsmässigt i religiösa aktiviteter jämfört med monetära uppoffringar; män använder sig å sin sida i högre utsträckning av donationer, i alla fall enligt amerikanska enkät-data. Slutligen tycks den religiösa aktiviteten också öka med ålder.

Att ekonomiska incitament påverkar religionens organisation är relevant för att förstå den svenska utvecklingen. Efter separationen av stat och kyrka år 2000, samt de reformer som ägde rum på nittiotalet, har antalet medlemmar minskat. Nationalekonomer, såväl som Svenska kyrkans egna analysgrupper, tror att detta delvis har med ekonomiska hänsyn att göra. När avgiftssystemet infördes blev kostnaden för medlemskapet synligare för medlemmarna, eftersom avgiften trycktes på deklarationsblanketterna. Figur 4 visar hur utträdet i svenska kyrkan fluktuerar över året, och som synes finns det en tydlig topp i oktober samt en lite mindre topp i april. Så ser det ut varje år,

och dessa toppar återspeglar att de flesta får sina deklarationsblanketter i början av april samt att kyrkoregistret uppdateras samtidigt som folkbokföringsregistret (den första november). Den som vill ansöka om utträde måste skicka in sin begäran om utträde senast den 31 oktober för att slippa betala kyrkoavgift för nästkommande år. Hade medlemskapet i Svenska kyrkan varit oberoende av ekonomiska incitament är det inte troligt att flykten från kyrkan följt den sortens mönster.

*Vem är mest religiös – tant Nilsson eller farbror Nilsson?*

Konflikten mellan det materiella och det själsliga utgör i princip en egen genre inom skönlitteraturen, så på ett plan är de avvägningar som behandlas ovan tämligen basala. Men det ligger en attraktiv tydlighet i det krassa nationalekonomiska perspektivet som sällan återfinns inom skönlitterära verk. För att klargöra denna poäng ska jag i detta avsnitt studera det religiösa motivet hos en litterär gestalt, nämligen tant Nilsson i Madicken. Läsaren kanske minns vem det är: hon är mor till Adde som är Madickens kompis. I TV-filmatiseringen spelas hon av Birgitta Andersson medan hennes make, farbror Nilsson, spelas av Allan Edwall.

Det fattiga hushållet Nilsson bor granne med Madickens socialdemokratiske men högborgerliga familj på Junibacken. I ett avsnitt får familjen Nilsson problem att amortera på sina lån, eftersom herr Nilsson, den suputen, har spelat bort lönen med ”slashasarna på Tre Lind”. I desperation bestämmer sig tant Nilsson för att teckna ett kontrakt med doktor Berglund (spelad av Björn Gustavsson) som vill analysera hennes organ när hon dör. Tant Nilsson gör detta i hemlighet, men strax efteråt ställer hon till med stor fest för familjen; hon bjuder in Madicken och brer på med förfriskningarna (”men ÅH, en liten PÄRLA!” utbrister farbror Nilsson förnöjt när han ser brännvinet). Senare under kvällen avslöjar tant Nilsson att hon ”sålt sin kropp till doktor Berglund”. Farbror Nilsson chockeras till en början men chocken lägger sig snart, när han inser att de med sina nyvunna pengar kommer kunna mota utmätaren i dörren.

Efterspelet är ganska förutsägbart: tant Nilsson blir blekare och blekare, hon mår dåligt (”det är något som kirrar i magen”) och Madicken förstår snart att hon måste köpa tillbaka tant Nilssons kropp från doktor Berglund. Hon frågar om doktor Berglund kanske kan hitta ”någon annan att skära i?”, ty tant Nilsson ”har alltid sagt att hon vill ha en hederlig begravning”. Doktor Berglund gör gällande att han egentligen aldrig avsett att skära i tant Nilsson. Madicken insisterar trots det på att betala skulden mot ett kvitto. När Tant Nilsson får se kvittot bryter hon ihop av lättnad, och avsnittet avslutas på det vanliga sättet: farbror Nilsson lyfter på hatten och spontanreciterar en

”stolts jungfru på junibacken”-dikt till Madickens ära. Tant Nilsson lovar att betala tillbaka med de pengar hon tjänar som sömmerska.

Det finns en hel del att läsa in i Madicken: det är en berättelse om religiös värdighet, om människans förmåga till empati och mänsklig respekt över klassgränserna. Hade jag varit filmrecensent hade jag nog fokuserat en del på tant Nilssons gudsfruktan jämfört med till exempel farbror Nilssons gudlösa leverne (och hur briljant Allan Edwall och Birgitta Andersson gestaltar detta).

Men nu är jag nationalekonom, och som sådan drar jag följande slutsats: för tant Nilsson har efterlivet ett reservationspris som är ungefär två hundra kronor (två hundra kronor är en byrå, enligt det utmätningsvärde som diskuteras i boken). Det är tant Nilssons krav på materiell standard som tvingar henne till en akut avvägning mellan å ena sidan sin förmodade välfärd efter döden och sin familjs välfärd i det nuvarande livet. Man kan notera att farbror Nilsson, suputen som tycks vara så prosaisk, inte ens *funderat* på att sälja sin kropp (och tar det som en förolämpning när sonen Adde föreslår det). Kanske för att han, i linje med Azzi och Ehrenbergs förutsägelse, fäster så liten vikt vid det som är kvar av sitt jordeliv att han föredrar att investera i efterlivet.

En annan mer generell slutsats är att religiösa krav på uppoffring inte alltid är relativa, utan förvånansvärt ofta absoluta. Med detta menar jag att materiell rikedom kan användas för att köpa sig fri från religiösa normkrav. Om den religiösa läran stipulerar att man inte får ägna sig åt helkroppsdonationer mot betalning så innebär detta en absolut kostnad – två hundra kronor i Madickens värld – och detta medför såklart ett större umbärande för fattigare hushåll. Doktor Berglund och Madickens familj har råd att behålla organen i kroppen, och tvingas aldrig möta avvägningen mellan materiell standard och religiös värdighet på samma skarpa sätt. Vi kan förövrigt notera att Madicken – som den lilla *Economic Girl* hon är – utan att tveka tycker att Berglund kan skära i ”någon annan”. Hon är alltså inte ute efter att rädda själar i största allmänhet utan vill i första hand se om sin egen grannfrid.

Numer är det förbjudet att ta betalt för medicinska helkroppsdonationer i Sverige, och religiösa lärde och präster lär ofta ut att kravet på uppoffring är relativt: fattigare människor förväntas i mindre utsträckning bidra till kollekthåven än rika. Trots det finns det en uppsjö av absoluta krav och straff mot den som inte ”följer läran”. Dessa krav gör den religiösa aktiviteten mer kostsam för dem utan resurser. Förutom kravet att inte besudla kroppen efter döden innebär begravningar, gudstjänster, konfirmationer och bröllop en kostnad, beteenderegler kring sabbat, pilgrimsresor och ramadan innebär

kostnader, och kraven kring frågor som rör sexualitet och barnafödande utgör definitivt en kostnad, särskilt för kvinnor.

Vi kan konstatera att dessa krav, som i kristendomens fall ju formulerades i en tid då den genomsnittliga inkomsten låg vid vad vi idag skulle kalla existensminimum, inte har uppdaterats och gjorts strängare i och med att människors materiella tillvaro förbättrats. Idag arrangerar Svenska kyrkan flygresor till Santiago de Compostela, inklusive transferresor och förbokade trerättersmiddagar, som om pilgrimsresan var någon slags sällskapsresa. Detta är såklart mycket fascinerande. Exakt hur "utbudssidan" formulerar kraven på uppoffring i ljuset av ekonomiska förändringar kommer vara vårt fokus i följande två avsnitt.

*Klubbteorin: den religiösa konkurrensens förutsättningar*

Ovanstående två avsnitt torgför idén att det finns ett reservationspris på efterlivet och därmed ett högsta pris individer är villiga att betala för religiösa tjänster. En viktig insikt är att efterfrågan på religiösa tjänster varierar beroende på ekonomiska faktorer, även om det underliggande psykologiska behovet av Gud är konstant. Detta innebär att religiösa organisationer möter en negativt sluttande *efterfrågekurva*: ju högre medlemsavgifter, desto färre medlemmar.

Det är lätt att känna igen sig i avvägningen mellan det materiella och det själsliga, och det är inte helt orimligt att exempelvis Svenska kyrkan skulle förlora ännu fler medlemmar om de höjde avgiften till 25 procent av inkomsten. Men tanken att den religiösa uppoffringen skulle ha *exakt* samma funktion som priset på en marknadsvara är otillfredsställande. Den religiösa uppoffringen är trots allt intimt förknippad med den religiösa erfarenheten. I många religioner tycks det som om själva uppoffringen *i sig* är förenat med nytta för dem som utför dem, snarare än ett "pris" i ekonomisk mening.

Detta kräver viss eftertanke. Utifrån ett sådant socialt perspektiv skulle en religiös organisation kunna attrahera människor genom *strängare* krav på materiella uppoffringar och donationer. Detta skulle enligt nationalekonomisk logik i sin tur innebära en *positivt* lutande efterfrågekurva – ju högre pris, desto fler följare. I synnerhet tycks detta gälla för den sorts religiösa samfund vi ibland kallar sekter.

Är förekomsten av sådana samfund förenliga med nationalekonomisk logik? Att högre priser ibland attraherar kunder är trots allt inte helt obekant för ekonomer. Sådana produkter kan till exempel analyseras inom den marknadsmodell som heter *monopolistisk konkurrens*. Denna modell beskriver marknader där nära nog identiska produkter paketeras på olika sätt och

marknadsförs genom sin så kallade *metaprodukt* istället för sitt fysiska innehåll. Skolboksexempel är marknaderna för frukostflingor, tandkrämer eller märkeskläder: marknader där produkterna är i det närmaste likvärdiga rent materiellt men där företagen har patent på det immateriella värdet. På sådana marknader kan företag i viss mån reglera priset utan att vara rädd för att förlora kunder, eftersom även priset definierar produkten: Versace-väskor är dyrare just för att de ska vara dyrare.

Nu är religiös aktivitet inte förknippat med status på samma sätt som Versace-väskor, men analogin är ändå inte helt misslyckad. Vi skjuter frågan ett steg till: vad är det *egentligen* människor efterfrågar när de köper dyra tjänster just för att de är dyra? För att svara på den frågan kan vi ta hjälp av ytterligare ett nationalekonomiskt koncept: *klubbteorin*. Klubbteorierna utvecklades ursprungligen i en nationalekonomisk underdisciplin som kallas Public Choice, och introducerades av James M. Buchanan (Buchanan fokuserade dock inte på religiösa klubbar). Klubbteorin utgår från samma sorts nyttofunktion som jag redan diskuterat i anknytning till Azzi och Ehrenbergs teori, men antar därtill att det psykologiska värdet av att tillhöra en religiös organisation – en ”klubb” – förstärks av andra medlemmars engagemang. Denna sociala samhörighetskänsla kan vara av rent imaginär natur; det kritiska är att medlemsgruppen är väldefinierad i konsumentens ögon.

Klubbteorin skänker visst ljus åt den religiösa organisationens förutsättningar. En kritisk fråga inom klubbteorin är problemet med så kallade friåkare (från engelskans *free riders*) alltså passiva deltagare, som varken deltar i aktiviteterna eller bidrar till klubbens dagliga organisationsbestyr, utan kommer ”när det passar”. I religiösa organisationer har sådana medlemmar en negativ påverkan på andras religiösa upplevelser, i synnerhet när det handlar om viljan att göra uppoffringar. Problemet med friåkare är förstås inte specifikt för religiösa klubbar. Tankarna leds till supporterklubbars dynamik och deras skepsis mot ”medgångssupportrar”, som tänks gå med i klubben när det går bra för laget. Man kommer även att tänka på de protester som mer seniora hipsters brukar uttrycka när de upplever att deras stadsdel gentrifieras. Dessa liknelser fungerar bra, för den teoretiska dynamiken är väldigt likartad.

Vilka avvägningar möter utbudssidan – det vill säga leverantörerna av religiösa tjänster – på en klubbmarknad? Låt oss i linje med Adam Smith anta att ledningen för en kyrka i första hand är intresserad av att maximera sina egna vinster. För att attrahera medlemmar måste den religiösa tjänsten optimeras, och eftersom upplevelsen av den religiösa tjänsten hämmas av friåkare krävs det att mindre uppoffrande individer identifieras och utesluts. En leverantör av religiösa ”klubbtjänster” behöver alltså ett sätt att screena med-

lemmar. Antingen kan det ske i efterhand genom sträng övervakning, vilket i sin tur kräver att klubben inte blir allt för stor eller att övervakningssystemet organiseras på ett intrikat sätt (med angivelser och en extremt låg grad av personlig integritet). Eller så kan det ske på förhand genom att försöka attrahera de mest engagerade från början. För att uppnå detta höjer man priset på produkten (som i Versace-fallet) eller så inför man komplicerade initieringsriter eller stränga beteendekrav som inte går att fejka.

Klubbteorin kan inte bara förklara uppkomsten av religiösa sekter, utan också hur de kan samexistera jämte konventionella samfund. Det är viktigt att betona att vi i denna förklaringsmodell *inte* landat i att sekter existerar för att folk har djupt skilda religiösa böjelser. En naiv förklaring till olika sekters till synes bisarra krav – klädkoder, dieter, hårskötsel, sexuella preferenser och sociala interaktioner – är att de ska attrahera just bisarra människor. Man behöver dock inte vara särskilt postmodern för att inse att denna förklaring är en icke-förklaring; i någon mening är hockeyfrillan lika ”bisarr” som judiska hårlockar. Enligt klubbteorin fyller de bisarra beteendekoderna ett rationellt syfte: de tjänar som urvalsinstrument, som underlättar övervakning och minskar andelen friåkare, vilket i sin tur förbättrar den religiösa produkten. Klubbteorin ger oss därmed ett svar på varför sekter aldrig kan komma att få en monopolställning likt konventionella samfund; den religiösa organisationen måste per definition särskilja sig. Det intressanta är att dessa instrumentella incitament kommit att bli kännetecknande, rent av definierande, för vissa religioner.

Återigen kan en hel del empiriska förutsägelser härledas från modellen. På en klubbmarknad kan samma materiella tjänst betinga olika priser, eftersom det som saluförs egentligen är immateriellt. Vi har tyvärr inte relevanta data för svenska organisationer, men den ovan nämnde Laurence Iannaccone har visat att medlemmar i konservativa protestantiska kyrkor i USA (Southern Baptist och Missouri Synod) betalar hälften så mycket i frivilliga bidrag som medlemmarna i mer sektliknande kyrkor (Pingstkyrkan, Jehovas Vittnen, Adventistkyrkan och den Mormonska kyrkan) men dubbelt så mycket som medlemmarna i konventionella protestantiska kyrkor.

Därmed har vi kompletterat Adam Smith’s teori om varför små, icke-subventionerade samfund attraherar en mer entusiastisk medlemsskara. Precis som Adam Smith antog beror detta på att den religiösa produkten som levereras är attraktivare på en konkurrensutsatt marknad, men det beror inte enbart på ledningens högre engagemang, utan på att organisationen på ett intrikat sätt organiserat sin ”produkt” så att medlemmarnas engagemang förstärks. Den empiriska förutsägelsen är dock densamma: en religiös mark-

nad som består av flera små organisationer är mer aktiv än en marknad som består av en enda stor monopolist.

*Det kyrkliga monopolet*

I förra avsnittet diskuterade jag en religiös konkurrensmarknad för små ”klubb”-liknande samfund. Historiskt kännetecknas dock den globala religiösa marknaden av betänklig marknadskoncentration. Förutom att länder genom historien konsekvent förhindrat vissa individer från att utöva sin tro, och därmed skyddat existerande samfund, har många religiösa organisationer ackumulerat tillgångar under mycket lång tid, vilket innebär ett marknadsmässigt övertag jämte nya organisationer. Den rena monopolmodellen är mer lämplig som utgångspunkt i dessa sammanhang. Som vi ska se har denna modell en viktig del i förklaringen av sekulariseringens framfart i Europa.

Låt oss börja med att beskriva monopolincitament på konventionella marknader. På en monopolmarknad leder inte antagandet om vinstmaximering automatiskt till att den ekonomiska aktiviteten maximerades (som det gjorde i konkurrensfallet). Skälet är att ett monopolföretag tjänar på att begränsa hur mycket av sin vara som bjuds ut på marknaden. Detta följer från basal nationalekonomisk logik: om tillgången kan hållas nere kan ett högre pris avkrävas av konsumenterna. Oljekartellen OPEC är ett typiskt exempel då den medvetet trissar upp världspriset på råolja genom att bjuda ut mindre råolja på marknaden. De Beers diamantkartell fungerar på ett liknande sätt och läkemedelsföretag med patent på sina mediciner gör samma sak, även om det sker lite mer indirekt genom att övervaka patenträtten och motverka generika. I viss mån kan också EU:s subventionerade jordbrukspolitik och problemet med ”köttberg” förstås enligt samma logik och vi kan även se denna sorts tendens bland ägare av immateriella patent (till exempel mjukvara och film).

Religiösa samfund har alltså inte bara materiella skäl att förhindra konkurrande samfund från att nå ut, utan även skäl att minska sin egen tillgänglighet. Mer specifikt: om vi antar att ett religiöst monopol vägleds av ett vinstintresse följer det av detta att de torde ha incitament att försöka attrahera de som föredrar att göra monetära uppoffringar snarare än de som vill offra tid. Detta av den enkla anledningen att tidskrävande tjänster kostar mer för kyrkan. Relativt en konkurrensutsatt kyrka har en monopolkyrka alltså incitament att kräva höga medlemsavgifter eller kollektkrav, samtidigt som det är i deras ekonomiska intresse att erbjuda ett så oinspirerande utbud av liturgi som möjligt. Eftersom de är i monopolställning behöver de inte oroa sig för att medlemmarna flyr till andra samfund.

Kanske är det en liknande logik Adam Smith följer när han skriver att ”the zeal and industry” bland religiösa lärde minskar om deras verkstad skyddas, och det ligger förstås nära till hands att betrakta Svenska kyrkan som en verifikation av denna modells förutsägelse.

Vi kan därmed skapa en slags syntes av vad vi sagt om efterfrågan på religion och utbudet på religion. I avsnittet om efterfrågan konstaterade vi att rikare individer i högre utsträckning kan köpa sig fria från religiösa krav på uppoffring. Detta innebär att när inkomsterna ökar i ett land kommer avvägningen mellan värdsliga och religiösa ting bli mindre akut. Möjligheten att ersätta tidskrävande tjänster mot pengakrävande tjänster kräver dock att religiösa församlingar anpassar sitt tjänsteutbud mot just en passiv medlemsskara – alltså att de som ett svar på folks ökande resurser inte uppfinner nya obligatoriska ritualer. I detta avsnitt, som handlar om utbudssidan, har vi konstaterat att kyrkans reformation beror på marknadsstrukturen. På en monopolmarknad har kyrkan direkta incitament att acceptera en mer passiv medlemsskara. I en mer pluralistisk miljö tycks de rituella kraven istället öka.

Syntesen ger oss ett verktyg att omtolka en populär föreställning om kapitalismens framväxt och den kristna reformationen. Karl Marx menade att reformationen var ett svar på det kapitalistiska systemets framväxt – Max Weber menade motsatsen, att kapitalismen var en funktion av den protestantiska arbetsetiken. Här har vi nyanserat deras analys: den protestantiska andan med ökad betoning på världslig arbetsmoral och minskad betoning på ritualer möjliggjordes av att det kristna monopolet såg ett ekonomiskt egenintresse i detta. Hade den religiösa marknaden i Europa präglats av större religiös pluralism hade kanske inte uppoffringens roll tonats ned i lika stor utsträckning. Samtidigt låg det i kapitalismens intresse att människor i högre utsträckning ägnade tid åt förvärvsarbete snarare än tidskrävande religiösa handlingar. Vi ger alltså både Marx och Weber rätt: kapitalismens framväxt och den religiösa, kristna monopolmarknaden förstärkte varandra.

### *Slutord – religiös konkurrens och religiositet*

Jag inledde detta kapitel med att definiera det funktionalistiska perspektivet på religion. Detta synsätt brukar tillskrivas sociologen Émile Durkheim, och är centralt i det nationalekonomiska studiet av religion (det är i princip det enda perspektivet som går att analysera med nationalekonomisk metod). Utgångspunkten för nationalekonomer är att religiösa tjänster inte bara finns för att folk efterfrågar dem, utan också för att någon tillhandahåller dem. Jag föreslog att de institutioner som omgärdar det religiösa utbytet kan vara olika effektiva, precis som konventionella marknadsinstitutioner kan vara olika effektiva. I vissa fall misslyckas marknaden att matcha utbudet av

religiösa tjänster med behovet av religiösa tjänster. Sådana marknader ”sekulariseras”.

Jag föreslog vidare att individer inte enbart väljer form för sitt religiösa engagemang utifrån psykologiska eller biologiska anlag för andlighet, utan också utifrån de alternativkostnader olika religiösa tjänster betingar. Jag noterade att radikalt olika sorters församlingar – sekter och statskyrkor – kan samexistera på samma marknad. Utifrån klubbperspektivet går detta att förklara utan att anta några särskilda skillnader i grundläggande religiös läggning mellan individerna. Slutligen konstaterade vi att en vinstmaximerande monopolkyrka, som tar betalt av sina medlemmar, inte nödvändigtvis vill maximera den religiösa aktiviteten.

Det nationalekonomiska svaret på frågan ”varför finns religion?” är alltså ”för att marknaden fungerar”. Detta svar är funktionalistiskt och nationalekonomer har konsekvent undvikit att förklara skillnader i religiösa uttryck genom att matcha teologiskt innehåll till psykologiska behov. Med detta vill vi inte säga att det inte föreligger några teologiska skillnader mellan, säg, Judendomen och Hare Krishna, eller förneka att olika religioner attraherar människor med olika mentalitet. Inte heller förnekar vi att den vetenskapliga revolutionen och upplysningens i grunden kan ha påverkat människors livsåskådningar. Det vi säger är att vi inte *behöver* förlita oss på några sådana förklaringsmodeller för att förstå förändringar i olika religiösa organisationer eller i religiöst beteende.

I den här texten har jag betonat samspelet mellan å ena sidan efterfrågan på religion och å andra sidan utbudet av religion. Med detta grepp undviker vi att välja sida i hönan-och-ägget-diskussionen om reformationen och kapitalismen (en diskussion som går tillbaka till Karl Marx och Max Weber). Vi kan konstatera att efterfrågesidan och utbudssidan är intimt kopplade till varandra och att båda sidor behövs för att reda ut utvecklingen i olika länder. Utifrån detta ramverk kan vi omtolka sekulariseringen på ett sätt som är konsistent med vissa empiriska fakta. Bland de nordeuropeiska och anglosaxiska länder som förknippas med industrialiseringen och upplysningssamhället finns det en tydlig negativ koppling mellan religiös marknadskoncentration och religiös aktivitet.

Jag har valt att presentera det religionsekonomiska perspektivet på samma sätt som det brukar presenteras av sina företrädare, och enbart problematiserat några av de mest uppenbara kritiska punkterna. Personligen delar jag de metodologiska utgångspunkterna, det vill säga den deduktiva teoretiska metoden och de kvantitativa empiriska testen. Jag accepterar även det axiomatiska antagandet att människor har ett grundläggande behov av vissa me-

tafysiska föreställningar – och att ”religion” är ett bra namn på detta behov. Detta betyder dock inte att jag köper slutsatserna rakt av. Låt mig peka på några områden där tillämpningen av religionsekonomiska perspektivet behöver förfinas.

Det viktigaste området är den empiriska kontexten; mina exempel i den här texten är i princip uteslutande hämtade från den västerländska erfarenheten. Detta är ett medvetet val, eftersom jag velat visa på skillnader i religiösa marknader mellan länder med ungefär samma religiösa traditioner (därför baseras urvalet i Figur 2 och Figur 3 på länder med protestantisk representation). Man bör dock fråga sig hur testet av religiösa monopol står sig i den muslimska världen eller i postkommunistiska länder – eller om det finns några särskilda skäl att förvänta sig en annan utveckling där. Man kan vidare problematisera sättet jag operationaliserat den religiösa marknaden på, och till exempel fråga sig om hela Förenta staterna ska räknas som en enda marknad (ett implicit antagande är i så fall att de lutherska svenskättlingarna i Wisconsin påverkar den religiösa marknaden för en person som är född i Salt Lake City, vilket inte uppenbart är fallet). Därtill uppstår frågan om hur marknaden för religion ska förstås i en global tidsålder där information och kulturella intryck inte längre följer nationsgränser.

I mitt tycke uppmuntrar dessa kritiska poänger till framtida forskning snarare än ett ifrågasättande av paradigmet som sådant. Det finns alltså gott om möjligheter för en religions- eller ekonomistudent att ta sig an utmaningar inom det religionsekonomiska fältet.

*Vidare läsning*

För vidare läsning är Laurence Iannaccones översiktsartikel relativt enkel att ta till sig – där finns även det ursprungliga testet av Adam Smiths idé om religiös konkurrens och religiös aktivitet (”Introduction to Economics of Religion”, Journal of Economic Literature, 1998: 1465-1496). Denna texts upplägg har inspirerats en hel del från Iannaccones artikel. Rodney Stark och William S. Bainbridge är fältets största pionjärer inom sociologi, och deras böcker *The Future of Religion* och *A Theory of Religion* berör samma teman som denna text om än inte i samma explicita ekonomiska jargong (se till exempel *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. University of California Press, 1985). Iannaccone och Stark renodlar ”utbudsperspektivet” på sekulariseringen av Europa i artikeln ”A supply-side reinterpretation of the ’secularization’ of Europe.” (Journal for the Scientific Study of religion, 1994: 230-252). Roger Finke och Rodney Stark presenterade sin empiriska kritik mot uppfattningen att moderniteten inneburit minskad religiös aktivi-

tet i USA i *The Churching of America 1776-1990* (New Brunswick, NJ: Rutgers UP 1992; senaste upplagan är uppdaterad till och med år 2005). För den som verkligen vill gå hela vägen in i matematiken publicerades Azzi och Ehrenberg sin matematiska modell i Chicago-baserade *Journal of Policital Economy* (Azzi, Corry, and Ronald Ehrenberg. "Household allocation of time and church attendance." The Journal of Political Economy, 1975: 27-56.). Bland svenskar har slutligen Eva Hamberg och Thorleif Pettersson bidragit till litteraturen under dess uppbyggnad; se till exempel ”The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden.” (Journal for the scientific study of religion, 1994: 205-216.).

# Varför finns religion? Sociologiska svar

*Jørgen Straarup*

Det viktigaste sociologiska svaret på frågan om varför det finns religion idag är att religion fanns igår. Sedan igår – eller förra veckan, månaden, året, årtiondet – har det inte hänt något som dramatiskt ändrar på det etablerade tillståndet. Religion – eller någon annan social företeelse – finns, därför att ingenting har hänt som förändrat sakernas tillstånd, som ju innebar att religion fanns.

Med den iakttagelsen blir de sociologiska svar som kan ges på frågan varför religion finns, uppdelade i två delar. Den första av dessa försöker förklara den sociala styvhet, eller oföränderlighet, som tycks finnas här. Vissa av de religiösa organisationer och tankesystem som uppträder i dagens samhälle har mer än tusen år på nacken. Även om det bråkas bland företrädarna och uttolkarna är det stor konsensus om att det finns ett element av oföränderlighet i dessa religioner. Två exempel: islam är kanske inte samma tankesystem i dag som för tretton hundra år sedan, men väsentliga komponenter finns kvar, inte minst sådana som är bundna till Koranen och andra källtexter. Kristendomen idag är definitivt inte samma sak som för arton hundra år sedan: nu en världsreligion, då en liten religiös sekt i Romarrikets utkant. En viss kontinuitet finns ändock i fråga om skrifter, riter och kanske förhållningssätt. De sociologiska svaren handlar alltså om styvhet, stelhet, konstans, oföränderlighet och tradition, företeelser som sociologi och andra samhällsvetenskaper ägnat sig åt med stor energi, och där det finns mer forskning än någon rimligen kan överblicka.

Den *andra* delen av det sociologiska svaret på varför religion finns, är mycket svårare, nämligen att ge ett bud på varför religion har *börjat* att finnas. Om det finns någon identifierbar punkt i människans – eller ännu bredare, livets – historia, som man kan ange som en startpunkt för religion. Det är en svårare uppgift därför att det handlar om att försöka ta sig ner under alla traditionella källor (möjligtvis med undantag för arkeologiska sådana). Vid uppkomsten av religion fanns det med all sannolikhet inte en sekreterare på plats som antecknade vad som försiggick. Av denna anledning blir det bitvis en spekulativ uppgift att identifiera startpunkten fr detta fenomen. Parentetiskt kan man notera att detta inte tycks ha avhållit samhällsvetare av olika sorter från att försöka sig på att ange en sådan startpunkt och det finns många bud på hur den ska ha kunnat gå till. I det här kapitlet kommer jag begränsa mig till endast ett av dessa bud. Genom att återge detta försök att förstå *hur* religion kom till hoppas jag också förmedla en sociologisk förståelse av *varför* religion finns.

### *Från 1914 till 2014*

Här om året, år 2014, högtidlighölls hundraårsminnet av starten på första världskriget. Det kriget går att karakterisera på många sätt – något som inte minst Peter Englunds samlingar av vittnesbörd, *Krigets skönhet och sorg*, påminner om. I februari 2014 gjorde jag tillsammans med min historikerson en resa till Flandern och staden Ypres/Ieper, där en halv miljon män (ja, just det, en halv miljon män) dödades under de fyra år som striderna runt staden pågick. På en av de små krigskyrkogårdarna i Ypres fanns i gravstenarnas uppgifter vittnesbörd dels om hur inte alla döda kroppar kunde identifieras ("KNOWN UNTO GOD"), dels om hur det brittiska imperiet hade dammsugit sina kolonier på unga män ("38513 PRIVATE B. EDMONDS N. Z. MAORI BATTALION 31ST DECEMBER 1917"), en tankeställare för den som vill begrunda den så kallade postkoloniala vändning som inträffat inom stora delar av humaniora och samhällsvetenskap, mer om denna postkoloniala vändning senare.

Mitt sidospår till krigskyrkogården leder indirekt till huvudärendet. En av de unga män som satte livet till på den allierade sidan under första världskriget hette André Durkheim. Det var en lovande ung student som värvades till fransk krigstjänst och som stannade kvar i en grav i gränslandet mellan Tyskland och Frankrike. Hans pappa hette Émile Durkheim, och det är pappa Durkheim som jag kommer att luta mig emot i den svåra frågan om *hur* religion kom till. Sonens död tog hårt på pappan och också han dog innan världskriget tog slut, 1917.

### *Det religiösa livets elementära former*

Varför då plocka fram Émile Durkheim? Jo, han är en av de få samhällsvetare som försökt sig på att besvara frågan som ställts som nummer *två*, nämligen hur det går till när religion börjar finnas. Durkheim har i och för sig också skrivit om religionens utveckling, det vill säga om fråga nummer *ett*, men där är han i sällskap med många andra som man kan välja att diskutera med i stället.

Durkheim har då och då kallats för sociologins upphovsman, och huruvida detta är en korrekt beskrivning kan man förstås diskutera, men ett är säkert, nämligen att hans analysmetod satte igång något nytt i akademiska kretsar under förra sekelskiftet. Den bok som jag nu kommer att hänvisa till utgavs rätt sent i hans författarskap, 1912, och den utgjorde slutstationen på ett långvarigt sysslande med en ström av rapporter från de europeiska stormakternas kolonier. Antropologer, missionärer och allmänna lycksökare skickade rapporter och berättelser till lärda sammanhang i sina hemländer. I dessa beskrev de märkliga ting och märkliga människor som de stött på i kolonierna. Agneta Pleijel har i den välkomponerade romanen *Lord Nevermore*

från år 2000 skildrat ett sådant fall, nämligen mötet mellan den västerländske antropologen Bronisław Malinowski och ”naturfolken”.

Durkheim var missnöjd med tidigare religionsvetares idéer om hur religion uppkommit och utvecklats. De var för spekulativa i hans smak. Han hade idén att man skulle söka upp de allra mest primitiva formerna för religion för att hitta kärnan i all religion. Alltså läste han allt han kom över av rapporter om Australien. Han hade skaffat sig en bild av att aboriginerna på denna kontinent representerade den allra enklaste mänskliga levnadsformen (eller kulturen) och den religion som rådde bland dem, menade han, borde därför vara den allra mest grundläggande religionsformen. Med ledning av denna ville han därför säga något om religion i allmänhet. Efter många års kammarstudier (men inga fältstudier, Durkheim kom aldrig till Australien) gav han 1912 ut boken *Det religiösa livets elementära former* med undertiteln *Totemsystemet i Australien*. Denna bok finns ännu inte på svenska, men en engelsk översättning förelåg redan tre år senare.

I den australiska aboriginer-kulturen, menade Durkheim, fanns en typ av föreställningar som motsvarade idéer som de fältantropologer som samlat in hans material hade med sig ”hemifrån”. Durkheim kallade dessa föreställningar *totemism*. Aboriginerna förenades genom blodsband till klaner och dessa klaner, noterade Durkheim, hade var och en ett *totem*. Detta kunde vara en djurart, en växt, eller en särskild naturformation som i aboriginernas föreställningsvärld symboliserade klanen, skapade länkar mellan dess medlemmar och förband dessa till något yttre i naturen. Totemen var något som aboriginerna, enligt fältrapporterna, både *var* och *hade*. Ibland kunde de avbildas och användas som yttre tecken, som tatueringar, eller som målningar på en kanot eller en husvägg. I andra sammanhang fick totemet inte avbildas. Det fanns också ett slags hierarki av totem: en grupp av klaner som hörde ihop kunde ha ett gemensamt totem, och i vissa delar av Australien förekom individuella totem. Totemsystemet, menade Durkheim, bidrog till en klassifikation av tillvaron och världen i två kategorier. Dels fanns det *profana*, det vill säga sådant man får handskas med utan vidare, och dels fanns det *heliga*, det vill säga sådant som man inte kan handskas med utan särskilda försiktighetsåtgärder. I en modern kontext är det inte svårt att känna igen hur ett tecken – en symbol eller en flagga – kan bli en port in i en upplevd gemenskap, och att själva detta tecken blir oberörbart. Leksands IFs supportrar (motto: ”Leksing tills jag dör”) använder gärna det blå-vita klubbmärket på olika slag av ägodelar, tröjor, halsdukar, barnkläder och så vidare, för det visar utåt vilken gemenskap de hör till. De blir upprörda om Brynässupportrar kladdar ner eller på annat sätt smädar det blå-vita emblemet. Att bränna Förenta staternas flagga är ett traditionellt sätt att uttrycka kritik mot stormakten. Symbolen, tecknet, totemet, blir en port in i en gemenskap

som står för något mer än det alldagliga, något vördnadsbjudande, som man ska handskas med försiktigt, och som ingen utomstående får profanera.

För Durkheim är gemenskapen grunden för religion i dess mest elementära form, och därmed fundamentet i all religion. Religion är med denna bas ett uttryck för människans upplevelse av att det för varje individ i ett kollektiv finns saker som man inte riktigt rår på. Denna insikt knyts till ett *totem* som man ska handskas med försiktigt. I sin elementära form är totemet främst knutet till familjebanden, men i mer utvecklade former kan andra gemenskaper uttryckas genom ett totem.

I det teoretiska tänkandet kring totem får termen *helig* en särskild betydelse. Detta blir en social kategori, och alltså inte en kategori som på ett svårförklarat sätt anger en gudomlig närvaro. Ett totem blir heligt därför att det är farligt att handskas med det utan vidare och utan särskilda försiktighetsåtgärder. I religiöst tänkande kring religion där religion ses som en uppenbarelse av en gudomlig makt eller kraft, blir helighet ofta ett kvardröjande spår av denna makt som kan bli verksamt i speciella situationer. Men för Durkheim är det heliga alltså något som är knutet till den sociala gemenskapen.

Har Durkheim med denna beskrivning av australiernas föreställningsvärld besvarat frågan om hur det går till när religion uppstår? Egentligen inte. Också systemet med totem måste ju ha uppkommit ur någonting och förutsätter därför ytterligare en eller flera förklaringar. Varför och hur har detta totemsystem som skapar skiljelinjer mellan grupper av människor och mellan heligt och profant uppkommit? Hur ser processen som ligger bakom utvecklingen av detta tankesystem sett ut? Dessa frågor kräver ytterligare fördjupningar för att kunna besvaras.

### *Andra frågan: varför religion blir till*

Durkheim har dock också ett förslag till svar på frågan om religionens upprinnelse. Vi är kvar i Australien, där öknens karghet skapar mycket knappa existensvillkor för människorna. För att hitta det de behöver i öknen behöver de sprida ut sig över stora områden. Bara på så sätt kan de hitta och få tag på tillräckligt mycket näring för livets upprätthållande. En utspridning över stora områden är alltså ett existensvillkor för dessa aboriginer.

Gruppvis möts dock de olika klanerna till samlingar och fester. Dessa sammankomster utgör en stark kontrast till vardagslivets utspriddhet och sparsamhet. De innebär fler mänskliga kontakter, kärlek, sex, fest och glam. Kanske kan Durkheims beskrivning av de stämningar som han tänker sig uppstod vid dessa sammankomster beskrivas med det svenska uttrycket ”att bli upp i gasen”. Durkheim, som kom från vin-distriktet Alsace-Lorraine, på

gränsen till regionen Champagne i Frankrike, visste hur det går till när man skapar den bubblande drycken champagne. Han tog i sin religionsteori bruk av den tekniska termen *effervescens*, alltså den process som leder till att en vätska avger gas, varvid det uppkommer bubblor eller skum, känd från produktionen av mousserande drycker. Det som händer när aboriginers utspriddhet ersätts av samling och upprymdhet kallar han social effervescens. Genom detta skapas enhet i gruppen och en form för gruppgemenskap som är motsatsen till vardagslivets isolation. Detta är ursprunget till det vi känner igen som kultur och samhälle och genom samma process uppstår även det vi känner igen som religion. Även i denna process, vidare, har totemen en särskilt viktig plats. Dessa heliga symboliska representationer konsolideras och får kraft och legitimitet av den upprymdhet som effervescensen skapar.

Durkheims idé om hur religion blir till är alltså att det sker något i dessa samlingar som är i kontrast till aboriginernas utspriddhet i öknen. Där samhälle och kultur uppkommer, där uppkommer också religion. För honom är alltså religion i allt väsentligt ett socialt fenomen. De religiösa upplevelserna, känslorna, handlingarna, symbolerna och idéerna är alla knutna till skapandet av sociala grupper. Uttryckt i en mening kan man säga att Durkheim menar att religion uppkommer för att skapa en samhörighetskänsla i mänskliga grupper. Durkheim hävdar dessutom att själva den mänskliga förmågan att tänka i orsak-verkan-termer uppkommer i sådana samlingar, men denna ganska kontroversiella tanke går jag inte in på i det här sammanhanget.

### *Efter Durkheim*

Durkheims modell för tänkande kring totem och social *effervescens* har kritiserats bland senare samhällsvetare. Det är framför allt grundidén, att försöka hitta en enda central faktor som kan vara ursprunget till all religion, som hamnat i blickpunkten. Postkoloniala samhälls- och religionsvetare har framhållit att hans idé om religion är etnocentrisk, det vill säga är knuten till en bestämd grupps tänkande, i det här fallet europeisk upplysningsfilosofi, och att idén om en gemensam måttstock för religion världen över är en imperialistisk önskedröm betingad av kolonialmakternas dröm om västerlandets kontroll över resten av världen. Denna tanke har med kraft förts fram av antropologen och filosofen Talal Asad. I detta sammanhang kan man notera det ironiska i att Durkheims son André satte livet till i det krig som inledde upplösningsprocessen för de europeiska kolonialväldena i Asien, Afrika och Sydamerika. Redan för hundra år sedan gavs dödsstöten åt den politiska kolonialismen, men den teoretiska kolonialismen har inte dödförklarats än.

I den postkoloniala religionsvetenskapen är det inte många forskare som vågar sig på att förklara hur religion blir till. Ibland kan man se beskrivning-

ar av en specifik religions utvecklingsväg, inklusive dess startpunkt. Men för det mesta nöjer sig moderna samhälls- och religionsvetare med att konstatera att det inte går att formulera någon övergripande religionsdefinition eller förklaringsmodell som är universell.

Ur ett nutida samhällsvetenskapligt perspektiv handlar återvändandet till Durkheims analys av de elementära formerna för religion därför inte så mycket om totem-tänkandet och de specifika detaljer som finns kring totemfenomenet. Det som fortfarande är relevant i hans tänkande är istället den grundläggande sociologiska uppfattningen: att religion från sin uppkomst är något socialt. Religion uppkommer socialt, den finns i en (social) kultur, den traderas socialt, den överlever de enskilda individerna, och den är mer än den enkla summan av samhällets medlemmar. Alla dessa sociologiska insikter om vad ett ”samhälle” är kan man med stöd av Durkheim använda också om ”religion”.

Så mycket om den *andra* frågan om varför religion blir till. Senare teoretiker har visat att Durkheim knappast hittat det slutgiltiga svaret här, bland annat därför att frågan är för oprecis för att kunna besvaras på ett enkelt sätt. Med all sin suggestionskraft fångar dock Durkheim några viktiga samhälleliga, sociala och kulturella drag hos det svårdefinierbara fenomen vi kallar religion. Låt mig därför återvända till den första frågan.

*Första frågan: religionens styvhet och förändringsresistens*

Många av världens nutida stater – liksom också statsövergripande organisationer som FN – bygger på tanken att det är individen – och alltså inte organisationer, grupper eller kyrkor – som är samhällets centrala komponent. I den sociologiska forskningen ligger dock tonvikten på olika gruppnivåer snarare än på individen. En central byggsten i det sociologiska teoriskapandet är begreppet *institution*. Det är bland annat genom detta som inspirationen från Durkheim gör sig gällande idag. Trots individualismen i våra samhällen är det som binder ihop de utspridda individerna till ett samhälle intressant att studera, och vill man försöka förstå varför religion fortsätter att finnas till det är viktigt att titta närmare på det sociala lim som åstadkommer detta.

I utbildningsvärlden finns en tradition enligt vilken man använder ordet *institution* som synonymt med *organisation*. En universitetsinstitution är till exempel en organisatorisk enhet vid ett lärosäte, som administrerar utbildning, forskning och samverkan, och som fungerar som ”resurslandningsplattform” (ett uttryck lånat av en universitetsrektor). Inom sociologin brukar man dock reservera ordet institution för något annat. När man i vanligt språkbruk säger att det är en fast *institution* att sjunga Internationalen vid en socialdemokratisk partikongress, så kan det sägas illustrera hur ett sociolo-

giskt bruk av den termen ser ut. Inom sociologin är en *institution* en social struktur eller mekanism som vägleder hur individer inom en mänsklig gemenskap bör bete sig. Institutioner har här ett samhälleligt ändamål genom att de skapar ordning, underlättar samarbete och upprätthåller regler för mänskligt beteende.

Det är dessutom viktigt att institutionerna står över och överlever individuella människoliv och intentioner. Om man återgår till fältet religion kan man säga att religioner är institutioner. De är strukturer för hur människor ska bete sig och de fortsätter att finnas till, när individer som tillhör dem dör och ersätts av andra. Och innan dessa nya dör har de i regel hunnit lära upp sina barn, så att barnen bär vidare föräldrarnas tillhörighet och eventuella engagemang inom samma organisatoriska ram. Med sociologiskt språkbruk kallas denna upplärning *religiös socialisation*.

Det finns förstås många exempel på att denna generellt tänkta beskrivning av generationsbytet i religiösa sammanhang inte stämmer. I Sverige tycks det finnas en förväntan på att föräldrar i allt högre grad skall misslyckas med att vidareföra sina religiösa uppfattningar och vanor till barnen. I takt med detta förväntas institutionen religion – och dess organisatoriska motsvarighet kyrkan eller trossamfundet – hela tiden bli svagare. *Sekularisering* är det traditionella namnet på denna process av försvagande. Varje år publiceras till exempel uppgifter om hur många som *lämnat* Svenska kyrkan och statistik som visar att antalet besök vid gudstjänster i samma kyrka *minskat* med si och så många promille eller procent.

Också på det individuella området handlar den dominerande religionsdiskursen om att vidareförandet till nästa generation är i knipa. Man ser rapporter om misslyckad religiös socialisation, alltså att barn väljer att ta avstånd från sina föräldrars religiösa föreställningar och tillhörighet. Man kan läsa Jonas Gardells böcker och se tv-serier som *Torka aldrig tårar utan handskar*. Man ser ibland i media rapporter om ungdomars religiösa omvändelser, också dessa är exempel på att föräldrars försök till religiös socialisation inte fungerat som avsett.

Trots dessa exempel på krympande religionsengagemang finns det – förvånande för somliga – vitala religiösa organisationer. Dessa tycks ha en förvånande styvhet och resistens mot förändring. Detta har överraskat en hel del samhällsvetare som tidigare, det vill säga fram till cirka 1990, höll hårt på föreställningen att religion som företeelse inte gick att kombinera med modernisering utan var dömd att stryka på foten i takt med att denna marscherade fram. I stället för det förutsedda bortdöendet tycks det dock som om

vitalitet och expansion präglar religiösa organisationer, framför allt på världsarenan, men också i Sverige.

På svensk mark finns det också anledning att vara skeptisk mot bilden av en tydlig förändring under 1900-talet. I en doktorsavhandling från 2014 visar sociologen och religionsvetaren Erika Willander att svenskarnas uppfattning om en snabb nedgång i religiöst engagemang vilar på mätningar som kan ifrågasättas. De mätningar som nedgångsberättelsen lutar sig emot handlar om sådana delar av den personliga religiositeten, som inte är och knappast har varit aktuella för svenskarna. Med enkätfrågor som till exempel ”Tror du på en personlig Gud?” har stora internationella survey-undersökningar försökt kartlägga Sveriges, Västvärldens och hela världens religiösa uppfattningar och utveckling. Denna och liknande enkätfrågor är emellertid problematiska. I Sverige är det eventuellt så att en sådan formulering inte fungerar. Förmodligen är det i Sverige inte många som omedelbart förstår vad uttrycket ”personlig Gud” syftar på. Willander visar att uttrycket är övertaget från USA, där det vid mitten av 1900-talet uppfattades som högst rimligt och aktuellt. Sedan dess har det funnits med i stora internationella surveyundersökningar därför att sociologer gillar långa tidsserier. Eftersom allt färre omedelbart förstår innebörden i frågan – eller kan relatera sig själva till den – kan surveyfolket rapportera nedgång i *personlig religiositet*. De delar av svenskarnas personliga religiositet som i huvudsak är stabila sedan förra seklet ställs det däremot inga frågor om. Det rör sig om sådant som medlemskap i Svenska kyrkan, barndop, och gudstjänstbesök ”någon gång ibland”.

Den svenska sekulariseringen ger alltså inte några otvetydiga argument mot den sociologiska insikten om institutionen religions hållbarhet och styvhet. Religionen överlever de individer som tillfälligt satts att sköta dess organisationer. Den inspirerar föräldrar att föra in sina barn i samma tankebanor, att ge barnen en religiös socialisation. Religion inspirerar människor att handla på olika sätt. Vissa av dessa handlingar är berömvärda, och till det ska jag återkomma i ett avslutande avsnitt, men andra handlingar är avskyvärda, som när mord och övergrepp utförs med hänvisning till religion, något som det både nu och i historisk tid funnits många exempel på. Therése Söderlind roman *Vägen mot Bålberget* och Jan Guillous bok *Häxornas försvarare: ett historiskt reportage* är bearbetningar av sådana svenska övergrepp i inte alltför avlägsen tid. Lite slarvigt kan man alltså som svar på den frågan som jag försöker besvara, ”Varför finns religion”, preliminärt konkludera att religion finns därför att den ger människor en möjlighet att handskas med sådant som är svårförklarligt, så att de inte har velat göra sig av med den. Därför lämnas den – som stafettpinnen – vidare från person till person, från föräldrar och lärare till barn.

Vägen från de elementära formerna i Australien till det tjugonde och tjugoförsta århundradet är lång, oavsett om man – som Durkheim – gick den i motsatt riktning, eller – som jag – från det elementära till det komplicerade och moderna. På den vägen organiseras religion, den ingår i politiska konstellationer och maktstrukturer, och den tas i anspråk för syften som inte behöver vara kompatibla med de elementära formernas insikter. I de samhällen från vilka Durkheim hämtar inspiration får man tänka bort sådant som statsmakt och en samlad kontinuerlig organisationsform för gemensamma angelägenheter. Den moderna termen *civilsamhället,* som betecknar alla gemensamma angelägenheter som medborgarna klarar utan statsmaktens inblandning, blir olämplig i de elementära religiösa formernas samhällen. I samband med att statsmakten utvecklas och relationer uppkommer mellan denna och religionen blir det angeläget att göra en distinktion mellan de gemensamma angelägenheter som statsmakten har ansvar för, och de angelägenheter som medborgarna själva tar ansvar för. Termen för de senare blir civilsamhället. Statsmakter förändras. För det mesta ökar de sitt inflytande över samhällslivet, men ibland krymper de och ger tillbaka angelägenheter till civilsamhället. Den organiserade religionen kan här vara en del av statsmakten, men den kan också ligga utanför, det vill säga i civilsamhället. Som seglivad, styv och förändringsresistent företeelse med utgångspunkt i kollektivet blir religionen involverad i samhällsbyggandet. När statsmakten expanderar eller krymper får det konsekvenser på religionens område.

Som exempel på hur religion kan vara inbäddad i statsmakt, samhälle och kultur väljer jag att följa den amerikanske sociologen Nancy Ammerman i spåren. Hon är en välmeriterad expert på religion och samhälle som gjort en sammanfattande bedömning av ett antal delstudier om hur religion agerar i civilsamhället, det vill säga hur fördelningen av gemensamma angelägenheter förhandlas. Ammerman har också studerat hur andra delar av civilsamhället reagerar på det som religionerna gör. Hon startar sin genomgång med en jämförelse mellan å ena sidan den kontext hon känner bäst, Förenta staterna, och å den andra tolv europeiska länder. De tolv länderna grupperar hon för att tydliggöra olika nationella situationer, se tabell 1.

**Tabell 1:** *Nancy Ammermans gruppering av tolv europeiska länder*

| Länder | Politisk bakgrund | Religiös bakgrund |
|---|---|---|
| Sverige, Finland & Norge | socialdemokratisk | luthersk |
| England | liberal | anglikansk |
| Tyskland och Frankrike | korporativ | religiöst blandad |
| Italien | korporativ | romersk-katolsk |
| Grekland | korporativ | ortodox |
| Polen och Kroatien | post-kommunistisk | romersk-katolsk |

| | | |
|---|---|---|
| Lettland | post-kommunistisk | religiöst blandad |
| Rumänien | post-kommunistisk | ortodox |

Grupperingen ger en fingervisning om vilka faktorer hon uppfattar som viktiga när hon ska utvärdera hur religion agerar i civilsamhället. Den politiska bakgrunden skapar här olika möjligheter för ett kyrkligt agerande, och den religiösa bakgrunden har betydelse för i vilken omfattning kyrkorna själva tycker att ett agerande i civilsamhället är viktigt.

I Förenta staterna är religionens roll i det civila samhället för det *första* baserat på den skiljevägg (*wall of separation between church and state*) som associeras med amerikanske konstitutionens första tillägg. Kongressen får inte lagstifta om etablering av en statskyrka (etableringsklausulen) eller förbjuda fri religionsutövning (utövandeklausulen). För det *andra* har religion en relativt stark ställning i amerikansk kultur. Som kontrast till denna kombination av politiskt åtskiljande och kulturell öppenhet finns det för varje europeisk stat en historik av samhörighet mellan medborgarskap i staten och tillhörighet till en specifik religion. Denna samhörighet har sett ut på lite olika sätt, men Ammermans observation är att det i Europa finns ett grundantagande om enhetlighet inom staten, om homogenitet, medan det för Förenta staternas vidkommande finns ett grundantagande om det motsatta, om heterogenitet.

Denna grundläggande skillnad dyker upp också i synen på hur religiösa grupper rättfärdigar socialt agerande till stöd för dem som behöver. Med ledning av *den gyllene regeln* finns enligt Ammerman i Förenta staterna en anmärkningsvärd konsensus kring ett grundläggande engagemang för att hjälpa och stödja andra. Orden som lagts i Jesus mun i Nya testamentet: ”allt vad ni vill att människorna skall göra er, det skall ni också göra dem” (Matt 7:12), och liknande formuleringar i andra religiösa traditioners skrifter, har vunnit gehör i uppfattningen om vad det innebär att vara medborgare i Förenta staterna.

I det europeiska sammanhanget är hänvisningarna till denna överordnade princip färre, men det finns likväl en tydlig konsensus kring uppfattningen att det är nödvändigt att identifiera och försöka lösa sociala och medmänskliga problem utan hänsyn till religiös tillhörighet.

Trots konfessionella skillnader visar sig religiöst inspirerade människor både öster och väster om Atlanten ha kunnat mobilisera kraft och resurser för olika slag av social verksamhet. Fastän den historiska och kulturella inramningen är olika, tycks den religiösa inspirationen fungera likartat på

ömse håll. Den religiösa övertygelsen leder till ett engagemang för dem som av olika anledningar har svårt att klara sig själva. Ammerman konstaterar att marknaden, den mekanism som i ökande omfattning förväntas lösa samhällenas fördelningsproblem, inte alltid behandlar utsatta människor väl. Några av de sociala problem som framkallas av marknadsmekanismer kan minskas genom offentliga regleringar, men på de sociala områdena stöter man ofta på problem som inte låter sig bortregleras. På dessa områden har religiösa organisationer och deras medlemmar ibland hittat lösningar som gör problemen mindre kännbara.

Att dessa insatser skapar ett gott anseende för de religiösa organisationerna och religionerna är uppenbart. Delar av detta anseende kan antagligen smitta av sig på de individer som blir organisationernas utsträckta händer, och ha motiverande effekt på deras engagemang. Uppvisad tacksamhet från någon man hjälpt är en starkt motiverande faktor för att fortsätta på den inslagna vägen.

Religion, som enligt Durkheim till sin upprinnelse är ett uttryck för samhället, fungerar således även i dessa moderna samhällen som samhällets verkställande samvete. Och detta gäller alltså oavsett om sammanhanget präglas av förväntningar om religiös heterogenitet (Förenta staterna) eller religiös homogenitet (de tolv europeiska länderna).

### *Från 2014 till 1914*

Tillbaka till Flandern. Varje kväll klockan 20:00 anordnas i Ypres/Ieper en ceremoni vid en stor portal som heter Menin Gate. Här har namnen på de allierade soldater från båda sidorna om Atlanten som försvann under striderna kring Ypres och som därför inte kunde få en personlig grav huggits in. Ceremonin startade 1928 och har fortsatt sedan dess (dock med ett avbrott under andra världskriget). Det hela är i sin grundform en enkel ceremoni: folk samlas, ett antal uniformerade trumpetare kommer, det spelas ett par militära signaler, och folk går därifrån. Den 22 februari 2014 var trumpetarna kompletterade med ett engelskt brassband, Rayleigh Brass från Essex, som var där på turné. Engelsk brassmusik (orörd av rörblad) kan ha en stark effekt på lyssnarna (säger en som vet), speciellt när det finns en religiös koppling. Att orkestern spelade denna kväll leder tillbaka till startpunkten för detta kapitel och till Durkheims idé om effervescens.

Orkestern spelade John S. Arkwrights psalm *O Valiant Hearts* som också är känd som *The Supreme Sacrifice*. För den flamländska lokalbefolkningen, liksom för de skandinaver som var på plats, gick kopplingen till religion förlorad eftersom denna i huvudsak är bunden till texten. För de närvarande brit-

terna – som var många – gick andemeningen däremot hem klockrent. Många av dem kunde sista versen i den psalmen utantill:

> O risen Lord, O Shepherd of our dead,
> Whose cross has bought them and Whose staff has led,
> In glorious hope their proud and sorrowing land
> Commits her children to Thy gracious hand.
>
> Oh uppståndne Herre, Oh våra dödas herde,
> Vars kors har friköpt och vars stav har lett dem,
> Med ärofullt hopp överlämnar deras stolta och sörjande land
> Sina barn till Din nåderika hand. (min översättning)

Mitt i den meningslösa döden, finns det i denna (kristna) religion ett försök till förklaring och till hopp. Huruvida försöket till förklaring hjälper och huruvida hoppet består är en annan fråga. I det religiösa bildspråket finns det möjlighet till tolkning av det som vanligt bondförnuft inte kan förstå, och som ännu en gång knyter ihop människor till en gemenskap, till ett samhälle. Den där kvällen i Ypres/Ieper utgjorde folksamlingen ett mycket begränsat och kortvarigt samhälle, och den bubblande effervescens som dök upp där var synnerligen behärskad, men en gemensam moralisk insikt växte fram ur samlingen och det religiösa budskapet, nämligen skyldigheten för de närvarande att se till så att inga upprepningar av första världskrigets industrialiserade dödande skulle tillåtas ske hädanefter. Fanns det kvar ett totem i den begränsade effervescensen? I den breda bemärkelsen, något som samtidigt representerar och är identiskt med gruppen av människor (som en känguru, eller en skorpion) fanns inget gemensamt totem för de församlade. Den i huvudsak kristna inramningen hade ersatt totemet och lämnat plats för mindre distinkta symboler, där den viktigaste förmodligen var vallmon, den blomma som tillät sig att frodas i första världskrigets skyttegravshelvete. Den fungerade här i industriellt utförande som handblomman vid defileringen vid svenska begravningar. Vilket samhälle var det som manifesterades? Den tillfälligt sammansatta gruppen av lokalbefolkning och turister eller det brittiska? Den engelska orkestern dominerade ceremonin, och de engelska turisterna var i klar majoritet, så det är rimligt att anta att resultatet av ceremonin kan ha varit starkare för britterna än för belgare och enstaka skandinaver. Men Durkheims tal om effervescens innebär att effekten av samling inte är begränsad till de individer som i förväg ingår i en definierad grupp. Hon som står i Leksandsklacken under en match utan att i förväg tillhöra klacken ska vara mycket motståndskraftig om hon undviker att påverkas.

### *Sista ordet till Durkheim*

Då Durkheim i de inledande delarna av *Det religiösa livets elementära former* vill avgränsa det som han är ute efter att undersöka anger han en arbetsdefinition på religion.

> En religion är ett solidariskt system av trosföreställningar och handlingar som har med heliga ting att göra, det vill säga avskilda, förbjudna trosföreställningar och praktiker som i en enda moralgemenskap, kallad kyrka, förenar dem som hör till den.

De som finns med i effervescensens skumbubblor förenas enligt Durkheim i en moralgemenskap, en gemenskap där det råder enhet och enighet om vad man bör göra och varför. I Nancy Ammermans amerikanska exempel är man överens om att den gyllene regeln är giltig. I den europeiska situationen finns enligt hennes analys liknande moralregler om hjälp till behövande, kring vilka ingen oenighet finns. Kvällen i Ypres/Ieper hade också en sensmoral, en moralregel, outtalad, men tydlig. I samlingens effervescens upplevde jag enighet kring hållningen, att ett dödande i den omfattning som dokumenterats kring den staden inte var acceptabelt. Samma sensmoral, antagligen, som vid ceremonin dagen före och dagen efter.

*Vidare läsning*

Först den bok på franska respektive engelska, som tydligt, men kanske inte alltid enkelt klarlägger Émile Durkheims analys av det religiösa livets mest grundläggande (elementära) former och av hur religion kan ha uppkommit. Boken kan kännas omständlig i sin omsorg att beskriva detaljer i australienska totemsystemet. Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totemique en Australie*. (Paris: F. Alcan, 1912). respektive Durkheim, Émile. *The elementary forms of the religious life*. (J. W. Swain, övers). (New York: The Free Press, 1965).

Den som vill läsa mer om kritiken av föreställningen att det går att sammanföra alla typer av religion i en gemensam ram eller definition kan med fördel läsa Asad, Talal *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Det är tyvärr en ganska svårläst bok. Huvudargumentet är att viljan att definiera religion universellt hänger ihop med västliga maktanspråk gentemot resten av världen.

Hos Nancy Ammerman finner man den mer empiriskt inriktade analysen av USA och tolv europeiska länder, se Ammerman, Nancy "Religion och civilsamhälle: En jämförelse mellan USA och Europa" i P. Pettersson, M. Axner, A. Leis-Peters, M. Middlemiss Lé Mon, & A. Sjöborg (red.), *Religiös och social*

*förändring i det glokala samhället: samtida religionssociologiska perspektiv* (s 135—149). (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2014). Hennes jämförande perspektiv illustrerar på hur många olika sätt religion är inbäddad i – och utskild från – statsmakterna.

Utöver dessa teoretiska huvudverk har jag hänvisat till några andra inspirationskällor av skönlitterärt slag. Ibland föregår skönlitteraturen den teoretiska förståelsen, ibland skildras i skönlitterär form viktiga teoretiska modeller och empiriska resultat. Härunder är böckerna ordnade alfabetiskt.

Peter Englunds samlingar av vittnesbörd från första världskriget. Citat ut memoarer, brev, rapporter mm, som alla visar på olika sidor av krigets vardagliga verklighet: behoven av mat och värme, av transporter och krut & kulor, i påtvingade sociala sammanhang där det uppkommer såväl hat som kärlek, och hela tiden mot en fond av ond bråd död. Englund, Peter. *Stridens skönhet och sorg: Första världskriget i 212 korta kapitel* (Stockholm: Pocketförlaget, 2009); *Stridens skönhet och sorg: 1914: första världskrigets inledande år i 68 korta kapitel* (Stockholm: Natur & Kultur, 2014); *Stridens skönhet och sorg: 1915: första världskrigets andra år i 108 korta kapitel* (Stockholm: Natur & Kultur, 2015).

Jonas Gardells böcker (och TV-serie) om hur AIDS drabbar de homosexuella i Stockholm. Konflikten mellan en oförstående allmänhet har spetsats till genom att också innehålla en religiös socialisationskomponent. En av de drabbade har socialiserats in i Jehovas Vittnen. Gardell, Jonas. *Torka aldrig tårar utan handskar. 1, Kärleken* (Stockholm: Norstedt, 2012); *Torka aldrig tårar utan handskar. 3, Döden* (Stockholm: Norstedt, 2013); *Torka aldrig tårar utan handskar. 2, Sjukdomen* (Stockholm: Norstedt, 2014).

Jan Guillou gör ett försök till kritisk läsning av källmaterialet till häxprocesserna och tidigare försök att sätta dem in i ett teoretiskt perspektiv. Han kommer fram till bitvis annorlunda resultat än somliga forskare. Fyrkantiga (enligt Guillous uppfattning) teorier om genusförtryck och klasskamp avfärdas. Guillou, Jan. *Häxornas försvarare: ett historiskt reportage* (Stockholm: Piratförlaget, 2003).

Agneta Pleijel har skrivit en roman om den polsk-engelska antropologen Bronisław Malinowski som bedriver fältforskning på Trobriand-öarna i Stilla havet, och hans försök att få sin värld att hänga ihop: uppväxten i Polen, karriären i England, fästmön i Australien och nya samtalspartners på öarna. Malinowski var lite yngre än Durkheim, men ingår i samma grupp av (koloniala) forskare som försökte sätta sig in i hur de kolonialiserade folken tänkte. Pleijel, Agneta. *Lord Nevermore* (Stockholm: Norstedt, 2000).

Therése Söderlind har skrivit en välkomponerad roman. Det är en skildring av häxprocessernas tid och den vävs ihop med sentida efterkommandes sökande efter platsen och omständigheterna för en släktings död på bålet. Söderlind, Therése. *Vägen mot Bålberget* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2013).

# Varför finns religion? Maktteoretiska svar

*Lisbeth Mikaelsson*

Makt är en del av mänskligt liv på många olika sätt och religion är ofta en del av denna mångfald. Varken makt eller religion är dock okomplicerade storheter. En diskussion om makt kan måhända inte till fullo förklara varför religion finns men däremot kan den belysa hur och varför vissa föreställningar och tankesätt som är kännetecknande för religion som en mänsklig företeelse finns. Det allra mest utmärkande draget för religionerna som mänskliga kulturfenomen är, utan tvekan, de föreställningar om gudar och utomempiriska verkligheter som de rymmer. Religionshistorien är full av gudar och andra övernaturliga varelser som människor trott sig kunna kommunicera med. Berättelser om gudar och deras förehavanden har gett människor mening och identitet och har på många sätt fungerat som kulturella resurser för så gott som alla mänskliga samhällen.

Av särskilt intresse är i detta sammanhang föreställningen att det finns gudomliga krafter som påverkar – eller bör påverka – sociala relationer mellan människor. I akademiska diskussioner om religiös makt är det detta som är den mest uppmärksammade aspekten. Det speciella med just religiös makt är sammanblandningen av det gudomliga och det mänskliga. Historiens många magnifika tempel där kungar och präster offrat till gudarna på statsmaktens vägnar illustrerar symbiosen mellan religion och politisk makt. Detsamma kan sägas om de kristna statskyrkorna. Sådana institutioner förgyller och sakraliserar de ledande sociala skiktens maktposition. Den religiösa estetiken utgör i sig själv ofta ett tydligt maktspråk, tänk till exempel på den känsla av ödmjukhet och litenhet som kan infinna sig då man träder in under de höga valven i ett tempel eller en katedral. Tvång eller våld som sker i religionens namn är en annan uppenbar form av religiös maktutövning. Men varken våld eller tvång är i sig själva religiösa eller isolerade till religiösa sammanhang. Däremot kan religion användas för att legitimera och motivera till dessa maktuttryck.

Då vi studerar makt bör vi dock inte endast fokusera på de mest uppenbara uttrycken för detta. Tvärt om är det viktigt att se att religiös makt finns både "här, där och överallt", för att använda religionshistorikern Jonathan Z. Smiths klassificering av religiös praxis baserad på i vilken typ av rum den äger rum. Religiositeten i hemmet utförs av familjemedlemmarna i ett hemtamt "här", medan prästerskapet eller deras motsvarigheter utför den officiella kulten i templets etablerade "där", och magiker eller predikanter utan tydlig platstillhörighet praktiserar sin religion på det "överallt" som utgörs av gator och torg. När religionen är en integrerad del av det dagliga livets

små och stora förehavanden blir makten mindre påtaglig, men därmed inte mindre viktig.

Syftet med detta kapitel är att synliggöra sambandet mellan religion och makt. Är Guds påstådda makt egentligen bara mänsklig makt i förklädnad? Denna övergripande fråga kan översättas till två huvudsakliga delfrågor: Vilken typ av mänsklig makt gömmer sig bakom tal och handlingar där gudar finns med i bilden? Och, vilka drivkrafter och gruppintressen kan ligga inbäddade i religiösa verklighetsförklaringar? Min utgångspunkt är att religiös makt primärt handlar om fyra saker: (1) att förmedla gudomliga meddelanden och kontakt med övernaturliga väsen, (2) att definiera hur verkligheten är beskaffad, (3) att ge riktlinjer för moraliskt och socialt beteende, och (4) att ge legitimitet till religionens institutioner och företrädare som verkar på dessa områden.

Kapitlet tar upp ett urval av teman som illustrerar hur omfattande och komplext förhållandet mellan makt och religion är. Maktbegreppet är i sig tvetydigt. Herravälde, auktoritet, inflytande och påverkan är alla maktbegrepp. Den övergripande teoretiska ansatsen i detta kapitel består av att betrakta religiös makt som ett konglomerat av olika maktinstanser, maktresurser och maktprocesser. Med ordet konglomerat vill jag signalera att det är en blandning av fenomen och inte ett enhetligt system jag talar om här. Ett system förutsätter ordning och regelbundenhet, medan en blandning kan vara slumpmässigt sammansatt utan någon tydlig form eller entydig funktion. Religiös makt kan vara systematisk, som till exempel i en hierarkisk, patriarkal organisation. Men även karismatisk och personberoende, som när en resursstark kvinna i en patriarkal organisation vinner inflytande i kraft av sina personliga egenskaper.

En annan huvudpoäng i denna text är att religiös makt har många riktningar och att den därför inte kan beskrivas med en enkel formel. Det skulle förstås vara lätt att reducera religiös makt till den makt som präster och andra religiösa ledare besitter. En sådan beskrivning skulle ge en mindre förvirrande bild. Men samtidigt skulle den vara ofullständig och inte hjälpa oss att förstå de många nyanserna av vad religiös makt kan innebära eller hur denna utvecklar sig genom historien. Jag kommer i detta kapitel att tala om gudar, profeter, heliga skrifter, prästadömen, regler, normer och språk. Det är huvudsakligen fem processer som kommer betonas: (1) hur religion kan legitimera auktoritet, (2) hur religion kan bidra till att mystifiera eller dölja sociala maktordningar, (3) hur religion mytiskt kan kompensera för mänskliga brister, (4) hur den kan definiera och reglera den sociala verkligheten, samt (5) ge upphov till självdisciplinering.

Efter en allmän genomgång av de olika formerna av makt, presenterar jag den marxistiska teorin om hur religion fungerar som ett stöd för rika och mäktiga i samhället. Därefter riktas uppmärksamheten på olika gudsföreställningar och frågan varför gudar uppfattas som så mäktiga och kraftfulla. Är det för att de gudar vi människor behöver är just sådana som besitter övermänsklig kraft och styrka? Skriften är en av de viktigaste uppfinningarna i människans historia och något som haft stor betydelse för religionerna och detta diskuteras i nästa avsnitt. Vad kan maktperspektivet tillföra i en analys av betydelsen av heliga texter? Vad har maktstrukturer betytt för framväxten av exklusiva uppenbarade böcker som Bibeln eller Koranen, och vilken typ av maktutövning möjliggörs genom heliga böcker som dessa? De stora religionerna är alla blandningar av olika strukturer och processer i vilka makt spelar en viktig roll. I en diskussion om maktaspekter inom kristendomen belyser jag prästerskapets betydelse, normaliseringen av kyrkans dominans, disciplineringspraktiker och hur Bibeln influerat samhälle och kultur i Västvärlden. Exemplen är här hämtade från kristendom men avsnittet syftar till att peka på faktorer som på liknande sätt återfinns också i andra religioner. Kapitlet avslutas med ett avsnitt om kön och makt och diskuterar på vilka sätt religion har bidragit till att män så ofta varit överordnande i institutionaliserade könsrelationer.

### *Vad är makt?*

Etymologin bakom det skandinaviska ordet makt faller tillbaka på det fornnordiska verbet *mega*, vilket betydde ”förmå”, ”kunna” eller ”måste”. Redan här kan det spåras två grundbetydelser i ordet: Makt hänvisar till att man *kan* göra något för att man har de resurser som behövs, eller det är något man *måste* göra för att något tvingar en. När vi talar om makt är det ofta underförstått att makten är en del av det sociala livet. Ett sätt att förstå makt på är att se det som handlingspotential eller möjlighet att agera, något som i sin tur är avhängigt resurser. Resurser som kunskap, rikedom eller status skapar handlingsutrymme och möjligheter som de som saknar resurser inte har. Detta är förstås en av anledningarna till att makt är så eftertraktat av människor. Exempel på religiösa maktresurser är kunskap om föreställda magiska och övernaturliga verkligheter och tekniker, om heliga skrifter eller ritualer genom vilka man kan få kontakt med gudarna. I förmodern tid har dessa kunskapsresurser uppfattats som viktiga, ja till och med livsviktiga.

I det idealsamhälle som många föreställa sig är all makt rättfärdig och kanske, till och med, jämnt fördelad, och lejonet och lammet betar sida vid sida. I verkligheten är regeln snarare att de starka dominerar de svaga medan dessa ger igen så gott de kan – förutsatt att de inte är socialiserade till att tro att ojämlikhet och förtryck är naturliga delar av en oföränderlig ord-

ning. Långvarig dominans eller herravälde kan medföra att den privilegierades maktposition tas för given, både av de privilegierade själva och av de som är underordnade. En av maktens långsiktiga effekter är således att den uppfattas som normal och naturlig – en lika självklar del av livet som att människor föds, växer upp och dör. Religionen har visat sig vara att användbart verktyg för att upprätthålla en sådan upplevelse.

Maktrelationer tenderar att bli institutionaliserade. Med institutionalisering menas att något införlivas i fasta former och förordningar. Makthavare tvingas att följa fastställda procedurer, beslut och spelregler vilket medför att makten blir mindre godtycklig och mer förutsägbar, något som av allt att döma är till fördel för samhället. Det politiska systemens uppgift är att fördela och utöva makt inom samhällets olika områden i enlighet med gällande lagar och förordningar. För att människor ska respektera den institutionaliserade makten – vare sig den finns i samhället eller inom en religiös organisation – måste de uppfatta den som rättfärdig och berättigad. Om makten uppfattas som illegitim, blir det nödvändigt att använda tvång för att upprätthålla den. Detta kan vara mycket resurskrävande och det finns inga garantier att det fungerar, något som svårigheten att långsiktigt upprätthålla diktatoriska system vittnar om. Ett institutionaliserat maktsystem är därför mycket betjänt av att uppfattas som legitimt och allmänt accepterat. Av denna anledning utvecklas inom de flesta maktsammanhang även ideologier och argument som kan övertyga människor om systemets legitimitet och rimlighet, och som därmed kan säkerställa lojalitet från de underordnade. Religion har historiskt sett visat sig vara en central legitimeringsinstans också vad det gäller övergripande maktordningar i samhället. På frågan om vad religion gör för samhället, är legitimeringsfunktionen därför ett av de viktigaste svaren.

Religionens institutionalisering av makten kan alltså stärka de ledande samhällsskiktens dominans (även om motsatsen ibland vara fallet). Institutionalisering ställer dessutom upp ramar och riktlinjer för människors handlingsutrymme och här blir faktorer som klass, kön och folkgrupp ofta viktiga. En kvinnas makt att bestämma vad familjen ska äta till middag är till exempel mindre avgörande än makten att styra familjens ekonomi och sin frus rörelsefrihet – något som mannen förväntas göra på många håll, inte sällan med uppbackning från religionen. Men exemplet visar också att det ofta finns mer eller mindre utrymme för maktutövning även för den underordnade parten. Här bör man komma ihåg att personliga egenskaper som intelligens, viljestyrka och karisma kan medföra att strukturellt underordnade kan få igenom sina önskemål, ibland till och med till den grad att de kommer att utgöra den reella maktparten i en relation.

Måste makt alltid vara kopplat till aktörernas medvetna avsikter? Att medveten maktutövning är en viktig form av makt råder det ingen tvekan om. Men styrs inte mänskliga handlingar också av ärvda tankemönster, kulturella förutsättningar och materiella förhållanden? Under de senaste decennierna har idén om makt som saknar en tydlig avsändare blivit framträdande inom humanvetenskaperna. Den makt som ligger i reklam kan kanske illustrera detta. Talet om att reklam har makt är inte bara en tom fras. Tvärt om avgör reklam i hög utsträckning hur människor tror att de måste se ut och tänker att de behöver. Detta gör reklamen genom att förmedla att något är nytt, trendigt och statusfyllt. Att byta ut reklamannonserna mot regler och påbud från olika klädtillverkare låter sig förstås inte göras i ett modernt, liberalt samhälle. I sådana samhällen har mycket makt istället anförtrotts åt individerna själva och istället för att detta leder till kaos verkar det som att de flesta lägger band på de av sina drifter som inte är socialt accepterade och utövar självdisciplinering. Detta gör vi för att det är nödvändigt för oss människor att delta i sociala gemenskaper. Detta är typiskt för människan som biologisk art och har uppenbarligen haft evolutionära fördelar i vår historia. Vi överlever bäst i gemenskap med varandra, men en sådan samvaro förutsätter att individen lägger band på sig själv. Av denna anledning kommer också varje samhälle att behöva både explicita och implicita normer kring vad som är acceptabelt beteende människor emellan.

Vad dessa normer mer exakt består i varierar dock mellan olika kulturella sammanhang; sekulariserade skandinaviska ungdomars uppfattningar skiljer sig till exempel från religiöst uppfostrade pakistanska ungdomars. Att bryta med samhällets oskrivna regler kan leda till utfrysning och andra påföljder. Den makt människor utövar över sig själva består till stor del i att vi förmår oss själva att identifiera oss med rådande kulturella normer. I dagens skandinaviska samhällen verkar till exempel majoriteten ha internaliserat normerna att man bör vara tillgänglig på arbetsmarknaden, ha en hög konsumtionsnivå och vara för jämställdhet mellan könen. Normen att människor bör vara medlemmar i kyrkan, som tidigare var mycket dominerande i våra samhällen, tycks inte längre vara allmängiltig. Det är kännetecknande för religioner att de fastställer riktlinjer kring vad som är normalt och kring vad människor bör sträva efter. Även om religionens inverkan försvagas då samhällena sekulariseras, kan deras värderingar leva vidare, till exempel i idén om att människor har ett högre värde än djuren – en föreställning som bland annat formuleras i Bibeln. Denna norm legitimerar den makt vi utövar gentemot djur, till exempel den industriella exploatering av dessa som vi tillåter oss.

### *Grundläggande teorier om religion och makt*

Om människor är övertygade om att det finns en gud som bryr sig om hur de beter sig och som kommer att belöna dem efter döden om de ödmjukt finner sig i sina svåra levnadsförhållanden, kan religionen bli ett användbart redskap för starka krafter. Karl Marx (1818-1883) utvecklade en teori som förklarar hur religion inte bara är en illusion – vilket han menade – utan en illusion som förvränger verkligheten på ett sätt som gynnar vissa samhällsklassers intressen. Marx förstod samhället som klassamhälle där olika klasser har olika materiella intressen och därför står i motsättning till varandra. Det ligger i överklassens intresse att lönearbetare inte gör uppror mot sina låga löner och tuffa arbetsförhållanden eftersom något sådant skulle minska överklassens vinster. Av samma anledning ligger det också i deras intresse att kyrkan inte belyser samhällets orättvisor eller ta parti för de missgynnade. Lönearbetarna, å sin sida, har intresse av att förbättra sina villkor, något som de inte kan åstadkomma utan strid. Kristendomens roll i denna intressekonflikt har, enligt Marx, varit att mystifiera den sociala verkligheten så att arbetstagarna passiviseras och överklassens intressen skyddas. Den religiösa förkunnelsen om de rättfärdigas lön i himlen avleder arbetarnas uppmärksamhet från den exploatering de utsätts för. Den religiösa illusionen är därför inte bara en felaktig uppfattning om verklighetens natur, utan ett hinder för den kamp genom vilken arbetare skulle kunna få till stånd en mer rättvis ekonomisk fördelning och en bättre värld. Marx kallar religion för ett folkets opium. Med detta menar han att religionen tröstar de missgynnade genom att knyta an till ett svårmod som de kan relatera till, men sedan sviker dem genom att uppmuntra till tålamod och tro på ett liv efter detta då allt kommer att bli bra, istället för sporra till att göra något åt sina sociala förhållanden här och nu.

Opium för folket-teorin förklarar på ett övertygande sätt hur religion kan fungera till nytta för dem som har makt. Det är inte en teori som kan vederlägga att Gud existerar, men teorin sammanbinder religion och gruppintressen på ett sätt som ställer religionen i en dålig dager och som ger en anledning att vara misstänksam mot dess företrädares egentliga avsikter. Marx tankar har också färgat mångas uppfattning om religion och, tillsammans med vetenskapens framsteg som en trovärdig leverantör av verklighetsförklaringar, har detta spelat en viktig roll för den moderna tidens sekularisering. En invändning mot Marx teori är att religion, inklusive kristendomen, inte alltid bidrar till att släta över orättvisa sociala förhållanden, och att organiserad religion genom historien har gjort en hel del för att hjälpa fattiga och lidande. Nya testamentet tar ju huvudsakligen ställning för, snarare än mot, fattiga människor och i både judendomen och kristendomen finns en maktkritisk tradition som faller tillbaka på Gamla testamentets profeter, som

dundrade mot de orättvisor som kungamakten och de rika utsatte fattiga för i det forntida Israel.

En annan invändning mot den marxistiska teorin om religion är att den överbetonar ekonomiska och klass-specifika aspekter av makt i samhället. Makt- och maktspel utspelar sig i verkligheten på alla sociala arenor, och detta sker ibland även till allas belåtenhet. Makt är inte nödvändigtvis förtryckande, och ledare är ofta på goda grunder beundrade och respekterade. Den franske filosofen Michel Foucault (1926-1984) försökte sätta fingret på detta. Makten finns överallt, menade han, inte för att den omfattar allt utan för att den kommer överallt-ifrån. En sådan förståelse nyanserar tendensen att uppfatta makt som liktydigt med de aktörer som är medvetna om att de utövar makt till sin egen fördel. Alla sociala situationer behöver dessutom inte vara maktspel eller maktkamper bara för att spelarna befinner sig på olika nivåer i den sociala skalan. Vi människor är ofta rivaler och motståndare men vänskap och solidaritet är också viktiga delar av vårt sociala liv. Maktdimensionen kan också vara både vag och omedveten och eftersom den har så många uttrycksformer och bakgrundsorsaker, är det inte alltid enkelt att veta vem som är den överordnade eller underordnade parten. Den fattige munken Franciskus av Assisi uppnådde exempelvis större inflytande än åtskilliga kyrkofurstar under medeltiden.

*Gudar och deras makt*

Religionernas heliga skrifter och muntliga berättartraditioner rymmer mytifieringar av makt. I dessa utspelar sig makten inte bara på jorden utan också på överjordiska och underjordiska arenor, i tid och evighet, och bland karaktärer som gör saker människor bara kan drömma om. Gud är religionens huvudperson – vare sig det handlar om gudar i plural, som i hinduismen, eller en, allsmäktig gud med namn som Jahve, Allah eller Gud. Det är ingen tillfällighet att gudar så ofta är maktfigurer som härskar över liv och död, finns på flera ställen samtidigt, känner till människornas innersta tankar och bestämmer över deras öden. Gudarna kräver lydnad och uppvaktning och de tar parti för sina egna anhängare och straffar de som har andra gudar. Gud i höjden hyllas som en kung så som det uttrycks i den kristna Fader vårbönens sista strof: ”ty riket är ditt, och makten och härligheten i evighet”.

Gudarna liknar människor, ofta i utseende, men också i tankar, känslor och motivationer. Den grekiske filosofen Xenophanes påpekade denna likhet flera århundraden före vår tideräknings början. Etiopier föreställer sig sina gudar som svarta och med trubbiga näsor, filosoferar han, trakerna skildrar sina som rödhåriga med blå ögon, och om de kunnat hade vilda djur och hästar gestaltat sina gudar som kreatur och hästar. I linje med detta resonemang

kan vi se att de mänskliga gudarna ofta gestaltas på sätt som reflekterar jordiska härskare och andra personer med makt och styrka. Det specifikt gudomliga i gudaberättelserna består i att figurerna överskrider mänskliga begränsningar på olika sätt. Ta till exempel asaguden Oden. Han äger en häst, Sleipner, som har åtta ben och som kan föra sin herre vart som helst snabbbare än något annat riddjur och då inte bara på land utan även till sjöss och i luften. Odens två korpar Hugin och Munin informerar efter sina dagliga rekognoseringsturer guden om allt som händer på jorden och ingenting kan därför hållas dolt för Allfader Oden. Dylika gränsöverskridande krafter skildras med oändlig variationsrikedom i de olika religionerna och kan självfallet förstås på flera olika sätt. En aspekt handlar dock om att myterna har en kompenserande funktion i förhållande till människors utsatthet och otillräcklighet. Inga jordiska härskare har makt över döden, har full kontroll över sina undersåtar var de än befinner sig, eller har makten att ge all den hjälp och tröst som människor i ett samhälle behöver.

Människor är emellertid utrustade med förmågan att föreställa sig att världen kunde ha varit annorlunda. I litteraturen skapas ständigt fiktiva världar befolkade med allehanda märkliga varelser. Cheshire-katten i Lewis Carrolls roman *Alice i underlandet* (1865) är till exempel ett mystiskt djur som roar sig med att vilseleda människobarnet Alice när hon fallit ner i sitt berömda kaninhål och hamnat i Underlandet. Katten har den obehagliga egenheten att dess kropp plötsligt kan bli osynlig medan dess breda flin dröjer sig kvar. Möjligen kan katten tolkas som en sort respektlös bild av en outgrundlig och avlägsen gud. Huvudpoängen här är emellertid att vi människor har en förmåga att fabulera och fantisera som kommer till uttryck inom konst och litteraturen och att vi, inom dessa områden precis som inom religionen, ständigt ägnar oss åt att skapa alternativa världar och varelser vars gränsöverskridande egenskaper inte sällan påminner om religionernas gudar. Ett sätt att förstå religionen är att betrakta den som en sorts kollektiv fiktion. En fiktion som består av ett mytologiskt universum som tas på allvar av det samhälle som omhuldar det. Om inte gudarna hade egenskaper och attribut som gjorde dem mäktigare än oss, skulle de inte kunna kompensera för våra ofullkomligheter och komma till undsättning i våra liv. Därmed skulle berättelserna om och tron på dem också vara mindre relevanta för människor att odla. Den norska psalmförfattaren Magnus B. Landstad uttrycker något av detta i versen:

> *Lägg alla dina bördor och all din hjärtesorg*
> *på han som evigt äger hela himlens borg.*
> *Han som kan stormen binda och bryta böljan blå,*
> *han skall ock vägen finna, den väg som du kan gå.*

En viktig aspekt av gudarnas makt är de många begränsningar som de tros ha ställt upp för hur människor bör agera. Även här finns en analogi med hur en furste i ett samhälle uppträder. I Gamla Testamentet får vi veta att det är Herren själv som lär Israel att fira påsken och som ger dem stentavlor där Guds lag och bud står nedskrivna. I berättelsen om Israels flykt från Egypten är ledaren, Mose, en Guds profet och ett redskap för denne på jorden. Moses auktoritet är i Bibeln beroende av hans roll som Herrens lydiga talesman. Ett liknande samband mellan en gudomlig och jordisk härskare återfinns i många kulturer. Härskaren är utvald av Gud. Ett exempel är här den gamla europeiska tanken att kungen utses av Gud och har en gudomlig rätt att härska som "kung av Guds nåde" – *rex dei gratia*, något som oftast anses vara en föråldrad idé i vår del av världen. I allmänhet verkar det som om gudar utan vilja eller förmåga att engagera sig med människor mest blir intressanta för filosofer. I det praktiska religiösa livet tenderar dock sådana passiva gudar att antigen försvinna från det kollektiva minnet eller få en avskild plats som *deus otiosus* (overksam gud) och då kunna njuta av sin pension likt en pensionär på semester vid Medelhavet.

Det jag hittills sagt vänder upp och ned den judisk-kristna föreställningen om att människan är skapad till Guds avbild. Istället är det gudarna som är skapade till människans avbild. Humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning måste med nödvändighet ha detta som teoretisk och metodisk utgångspunkt eftersom gudar bara är möjliga att studera som storheter som frambringats genom människans kognitiva funktioner. De senaste rönen inom kognitiv religionsteori hävdar att det verkar som att vi människor då vi tolkar världen har en naturlig benägenhet att hänfalla till föreställningar om gudar som ett led i ett mänskliggörande av världen. Detta sker till exempel när folk tycker sig se en gudomlig intention eller avsikt bakom vad som händer dem i livet. Genom detta införlivas den gåtfulla verklighet som gudarna tycks vara en del av med vår bekanta och sociala vardagsvärld. Detta möjliggör i sin tur att människor kan förstå, interagera med och ha ett nära förhållande till gudarna på ett sätt som inte är helt olikt hur de interagerar med varandra. Kognitionsforskaren Pascal Boyer har påpekat att gudar ofta överskrider naturliga kategorier – som till exempel djur, fågel, människa och växt – genom att kombinera element från olika kategorier. Tydliga exempel är här gudar som föreställs med människokropp och djurhuvud. Detta var vanligt bland de gamla egyptiska gudarna. Solguden Horus, till exempel, hade falkhuvud och människokropp. Det är sådana kontraintuitiva och fantasifulla överskridanden som gör gudar fascinerande, enligt Boyer. De gör det lättare att komma ihåg dem eftersom det som är ordinärt och vanligt lätt faller i glömska. Föreställningarna om gudarnas övermänskliga krafter pekar i samma riktning. Det övermänskliga är både igenkännbart och främmande på samma gång.

Det faktum att gudar har kompensatoriska och maktlegitimerande funktioner är därför också en anledning till varför de kan bli så viktiga för människor och traderas genom historien.

*Makten och de heliga skrifterna*

Gudar antas kommunicera med människor genom tecken och ord. Under förkristen tid var tempel och orakelplatser dit människor kunde vända sig för att be gudomen om råd vanliga, och fortfarande förekommer detta på många ställen. De ad hoc-uppenbarelser som förmedlades på dessa platser blev dock sällan nedtecknade. En ny situation uppstod i religionshistorien när skriften på allvar gjorde sitt intåg. Uppenbarelser som ansågs centrala för en folkgrupp eller religiös rörelse kunde nu skrivas ner och därmed bevaras under långa tidsperioder. Till skillnad från de mänskliga medierna är texterna bestående objekt. Upphöjda till gudomliga auktoriteter som människor bör rätta sig efter har de blivit till viktiga maktredskap för religiösa grupper, organisationer och karismatiska personer samt till vägledning för människors självdisciplinering.

Ordet uppenbarelse är i en kristen kulturkontext knutet till Bibeln. Detta har medfört att det finns en värdeladdning i ordet som gör att det inte normalt används om budskap som orakel och spiritistiska medier meddelar, men dessa är också exempel på kommunikation med högre makter och kan i religionsvetenskaplig terminologi lika fullt beskrivas som exempel på uppenbarelser.

Medier som tros ha direktkontakt med högre makter kan kategoriseras i olika typer. Här märks bland annat profeter, magiker och visionärer. I den samtida nyandligheten används ibland termen kanalisering för att beskriva processen när en person mottar meddelanden från överempiriska väsen av olika slag. Jag ska här dock koncentrera mig på kategorin profet, eftersom denna har varit så viktig för utformningen av de så kallade abrahamitiska religionerna – judendomen, kristendomen och islam. En profet är en människa med karismatisk auktoritet som lyckas övertyga andra om att han har ett särskilt uppdrag från Gud och att han förmedlar Guds ord. Ofta är en central komponent i uppdraget att varna för vad som skall hända i framtiden. Självsäkert övertygade om sin egen utvaldhet som Jahves särskilda representanter, tillrättavisar Gamla Testamentets profeter makthavarna i Israel och fördömer dem som tillber andra gudar. Profeter av detta slag har inte gjort det lätt för sig. Men när en profets verksamhet och uppenbarelser nedtecknats och hamnat i en kanon – alltså en samling av utvalda texter som används som ett rättesnöre för liv och undervisning inom en religion – då har både texten och profeten fått ett permanent godkännande. Judendomens kanon

Tanakh, vilket motsvarar Gamla testamentet i den kristna Bibeln, innehåller många profetböcker och profeterna som det handlar om här – Amos eller Jesaja till exempel – blir till förebilder som Guds särskilt utvalda män. Jesus är ett annat exempel. Hur var det med honom, var han en profet? Muslimer betraktar Jesus som en profet, men för de kristna är han något mer, nämligen en frälsare och självaste Guds son och texterna i det Nya Testamentet som berättar evangeliet om vad Jesus sa och gjorde har därför också fått funktionen av att vara Guds ord. Religionshistorien rymmer flera analoga exempel på profet-text-konstellationer. Koranen räknas som Allahs ord och Muhammed, profeten som mottog uppenbarelsen, är muslimernas stora förebild. Ett annat exempel är Mormons bok som består av uppenbarelser som Joseph Smith, grundaren av Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga, tagit emot. Religioner som ger en särskild textsamling status som mer helig och auktoritativ än andra texter, kallas ofta för bokreligioner. Den heliga boken ges här en profetisk roll som Guds röst och det är detta som gör böckerna till särskilt betydelsefulla maktresurser.

När de heliga texterna kom, skapade de förutsättningar för en ny typ av religiös auktoritet som var baserad på textexpertis. Denna auktoritet innehas av skriftlärda, präster och teologer som bevarar den heliga texttraditionen. Prästens auktoritet ligger dessutom i funktionen som rituell ledare och i den egenskapen vara satt att förkunna Guds budskap till folket. Blandningen av det gudomliga och mänskliga och den påstådda sammansmältning av röster som är typisk för levande profeters inspirerade tal består alltså även här. När, till exempel, heliga skrifter hänvisas till för att motivera påbud eller förbud kring olika sociala situationer är det alltid underförstått att det är gudomens egen röst som framträder genom dessa, och alltså inte mänskligt egenintresse eller fördomar. Man kan alltså säga att texten här intar profetens plats och att vad som händer är en sorts blandning av underordning och auktoritetsutövning: den som predikar underkastar sig textens auktoritet, men denna underordning legitimerar samtidigt auktoritet och makt över andra människor. Dessutom står prästen inte bara för sig själv i kulten, utan representerar hela sin religiösa institution.

Inom bokreligionerna har hela skalan från definitionsmakt till våldsamt förtryck legitimerats genom de heliga böckerna. Men böckerna fungerar också som maktresurser för lekfolket. I dagens offentliga samtal hörs ofta religiösa personer som påstår sig ha Gud på sin sida i olika frågor – till exempel när det gäller homosexualitet, abort eller kvinnliga präster. I deras inlägg antyds att den kristna guden har bestämda åsikter om en mängd aktuella frågor. På samma sätt framställs Allah i muslimska sammanhang ofta som en herre med starka åsikter i samtidsfrågorna. I vissa fall framträder bilden av en gud som godtyckligt kan dras fram för att stödja än den ena eller och än den

andra uppfattningen när folk finner detta för gott eller, sett med misstänksamhetens glasögon, när det rättfärdigar privilegier och fördomar. Ett av religionernas mest problematiska maktuttryck är kanske anspråken att känna till den definitiva innebörden i "Guds ord". Kristendomen är långt ifrån ensam i att ge exempel på denna typ av anspråk.

Det finns även många andra knepiga frågor som har med heliga texter att göra. Vilka texter bör, till exempel, betraktas som heliga uppenbarelsetexter? Det var inte självklart att den kristna kanon skulle bevara den judiska Tanach som sitt Gamla testamente. Inte heller var det självklart att endast fyra evangelier skulle rymmas i Nya Testamentet. Många evangelier med olika Jesusberättelser fanns i omlopp under antiken och ett högst mänskligt maktspel låg bakom besluten kring vilka som skulle premieras. Fastställandet av en kanon är ett kraftfullt sätt att få kontroll över en religiös rörelse. En viktig orsak till att det överhuvudtaget upprättas en kanon av heliga texter är den religiösa elitens behov av att kontrollera och sätta gränser för den rörelse de leder. Genom att etablera en sluten kanon ges unika möjligheter att påverka hela religionens utformning och innehåll. Texterna används ju inte bara i samband med ritualer utan är också verktyg för att stärka människors religiösa övertygelser och forma deras moraluppfattningar i vardagen.

Tryckkonsten har inneburit att det potentiella genomslag som en helig bok kan få knappt har några gränser. Som materiellt objekt kan en bok tas med överallt och den billiga produktionstekniken har gjort att den blivit tillgänglig för breda befolkningslager. Boken är därför en mycket effektiv maktresurs. Personer med avvikande uppfattningar inom en religion kan kättarförklaras med hänvisning till Guds ord. Och detsamma kan ske då ny kunskap inspirerar till nya texttolkningar, då inte sällan utifrån argumentet att det är nödvändigt att bevara den ”rena” läran. Det faktum att en utläggning av en helig text alltid innebär en tolkning, och att de som tolkar alltid kommer att präglas av den tid och den miljö de lever i, är något bokstavstroende ignorerar eller vägrar att erkänna. Denna naivitet är dock lång ifrån oskyldig. Heliga texter, ofta i form av lösryckta citat, används ofta för att legitimera ett polariserande identitetsbyggande där vi ”som har sanningens ljus” ställs mot de andra ”som förför med irrläror” eller ”famlar i mörkret”. När gudar i andra religioner beskrivs som djävlar eller demoner och deras anhängare som redskap för onda krafter, då har polariseringen blivit radikal och oförsonlig. Demonisering av ”de andra” är ett maktinstrument som har använts både av religiösa ledare och sekulära härskare, och som mer än ofta har bidragit till konflikter och krig.

En annan fråga inom religionerna är den om Gud fortsätter att uppenbara sig. Är uppenbarelsen verkligen komplett? Denna fråga gäller själva grundva-

len för vissa religioner eftersom den öppnar för möjligheten att religion kan fortsätta att utvecklas och anta nya riktningar. Denna möjlighet utmanar förstås de som sitter på maktpositionerna och de tolkningar som de företräder. En stängd kanon kan å andra sidan uppfattas som ett försök att begränsa religionen och Gud genom att hävda att man fått ett sista meddelande om vem han är och vad han vill. Med en kanon som redskap kan gudomen definieras en gång för alla. Att till exempel låta den kristna guden betecknas som ”moder” och inte bara ”fader” blir svårt när det inte finns något prejudikat för detta i Bibeln, men samtidigt är detta något som i dagens samhälle efterfrågas från flera håll. Den textkritiska bibelforskningen underminerar ett bokstavstroende förhållningssätt till bibliska texter. Utbildning och vetenskaplig kunskap förändrar kristendomen inifrån. Dessutom dyker det fortfarande upp profeter och andra som på olika sätt gör anspråk en fortsatt uppenbarelse. Detta kan resultera i nya religioner, som med hjälp av nya heliga texter etablerar sina egna gränser för vem som är innanför och vem som är utanför, så som i fallet med islam och mormonismen.

*Kristendomen som ett exempel på ett religiöst maktkonglomerat*

Kontroll över och kunskap om heliga eller magiska resurser, som till exempel kanoniska texter, är religiösa maktmedel. Hur dessa används varierar både mellan olika religioner och inom samma religion. I detta sammanhang kan man påminna om det latinska ursprunget till ordet religion, ordet *religio*, samt om den religiösa utvecklingen i västra Europa efter Roms fall. Ordet *religio* var förknippat med kulten av de romerska gudarna Jupiter, Mars, Minerva och många andra. Denna kult skedde för att bevara och skydda samhället och respekten för gudarna låg underförstått i begreppet. Under kejsartiden var Romarriket ett mångreligiöst imperium med stor tolerans för olika religiösa traditioner. Det var dock obligatoriskt för alla medborgare att delta i offerkulten till de romerska gudarna för att säkerställa att dessa skyddade riket och kejsaren. *Religio* var alltså en ofrånkomlig del av staten och den sociala ordningen, men vid sidan av denna kunde människor ha vilka gudar de ville. Till exempel var det vanligt med så kallade mysteriekulter kring gudar med ursprung i Mindre Asien, Grekland, Egypten eller Persien. Romarna hade också ett ord för vad som betraktades som överdrivet religiöst engagemang utan nytta för samhället, *superstitio*, alltså vidskepelse. När de tidiga kristna vägrade att offra till kejsaren blev resultatet att kristendomen, av de romerska myndigheterna, ansågs vara en *superstitio* under de första århundradena. Det är en formidabel historisk ironi att kristendomen från 300-talet och framåt gradvis erövrade positionen som västerlandets *religio*, och alltså blev den obligatoriska religionen nära förbunden med samhället makt. När kristendomen blivit majoritetsreligion kom den att definiera de utkonkurrerade gamla religionerna som farliga vidskepelser och att förföljda dem med

en iver som var det förkristna romarriket främmande. Religiös intolerans mot andra religioner såväl som avvikande former av kristendom blev så småningom en institutionaliserad och integrerad del av den kristna majoritetskyrkans lära.

En förutsättning för att denna utveckling skulle kunna äga rum var framväxten av en religiös elit med auktoritet över religionens utformning och människors leverne. Prästerskapet har sett det som sin uppgift att behålla kontrollen över kulten, gudsbegreppet, läran och livet. Möjligheten att kunna ingripa i människors intima sfär och påverka hur de klär sig, vad de äter, hur de har sex och hur de uppfostrar sina barn innebär ett kolossalt maktinflytande. I den europeiska historien har frågan om prästerskapets makt, inte bara över kyrkan utan över hela samhället, varit en källa till kontroverser och stridigheter under århundraden. Avvecklandet av statskyrkosystemet i Sverige och Norge kan ses som nyligen genomförda inskränkningar av en tusenårig symbios mellan religion och statsmakt i dessa länder.

Kristendomens långvariga dominans har gett denna religion en position som självklar och normal i de västerländska samhällena. En aspekt av detta är att kristendomen kommit att få vad man kan kalla för modellmakt. Detta innebär att kristendomen, mer eller mindre oreflekterat, får agera modell för vad religion i allmänhet bör innebära. Kombinationen av en religiös elit, en helig bok, en (och endast en) transcendent skapare, en frälsningslära, en metod för moralisk självdisciplinering, och ritualer i ändamålsbyggda, helgade byggnader blir här normen för vad religion förväntas innehålla. Religionsformer som saknar dessa komponenter framstår som oseriösa eller lite sämre. En sådan inställning har präglat mycket av kristen mission till så kallade ”hedniska” folk, men visar sig också i hur den sekulära allmänheten idag förhåller sig till nya och okända former av religion. Självdisciplinering har uppfattats som en kristen dygd från början och bland annat resulterat i klosterväsendet, dagliga bönrutiner, regelbunden bibelläsning och en moralisk självgranskning av det egna beteendet och inre livet bland de troende.

Normaliseringen av kyrkans dominans, den kristna modellmakten och disciplineringspraktikerna har genom historien tillsammans med de bibliska berättelserna och annat religiöst stoff blivit en del av den övergripande kulturen i vår del av världen. Detta har skett genom en ömsesidig bekräftelse. Kristendomens prägling av samhället har format äktenskapsinstitutionen, familjestrukturen, skolutbildningen, fattigomsorgen, sjukvården och vikten av moralisk disciplin. Samtidigt har dessa sociala manifestationer av kristen tro stött och gett trovärdighet åt de bibliska berättelserna och de kyrkliga normerna. Den sociala strukturen har alltså bekräftat den religiösa föreställningen om världen och vice versa. Inom sociologi används begreppet plausi-

bilitetsstruktur för att beskriva den självklara och ständigt bekräftade begreppsvärld och verklighetsbild som uppstår när den sociala nivån underbygger religion på det här sättet.

Religiös makt visar sig också i kulturella traditioner och språk. När Foucault säger att makt finns överallt, syftar han på att makt är integrerat i språkets kategorier och klassifikationer och att språk, vare sig vi vill det eller inte, är en del av alla sociala processer. I den västerländska kulturkretsen har Bibeln varit en betydande leverantör av de begreppskategorier som vi använder för att skapa och tolka vår sociala verklighet. Eftersom själva religionsbegreppet färgats av Bibeln och kristendomen, är det till exempel allmänt vedertaget att se monoteism som en mer högtstående religionsform än polyteism trots att det förstås inte finns någon vetenskaplig täckning för en sådan position. Att be någon ”dra åt helvete” är ett kraftuttryck eftersom helvetet enligt kyrkans doktrin är **en** plats där syndare kommer lida och straffas efter döden. Lite lätt nedlåtande kan man beskriva någon som en ”lärjunge” till Karl Marx eller någon annan bekant figur (även om bibeltexten inte har några nedlåtande konnotationer i beskrivningen av Jesu lärjungar) och eftersom Bibeln varnar för onda andar, har spiritism ofta fördömts av kyrkan. En kristen som i bästa välmening uppmanar en vän att undvika spiritism har positionerat sig som den som vet bäst. Sådant maktspel i samspelet mellan människor kan vara omedvetet. ”Som kristen tror jag att ...” kan man säga. Att religionstillhörighet betraktas som något viktigt då vi kategoriserar människor har, vidare, att göra med kristendomen i vår historia så starkt betonat vikten av religionstillhörighet då människor kategoriserats. Samma betoning finns också i judendomen, islam och några andra religioner.

Religiös tillhörighet uttrycks, utbroderas och politiseras idag genom begreppet identitet. Både kristna och anhängare av andra religioner deltar i denna identitetsdiskurs. Men identitetsbegreppet motsvarar inte någon entydig storhet. Armar och ben är ord som syftar på specifika kroppsdelar. Det finns idag en tendens att naturalisera identitet som om det vore något lika givet och självklart som dessa, men det är det inte. Strängt taget är identitet en språklig och teoretisk kategori och vad denna hänvisar till i det mänskliga psyket kan inte fastställas exakt. Det som gör begreppet intressant här är dock dess maktpotential. Identitetsbegreppet bidrar nämligen till att placera människor i religiösa bås på ett sätt som gör att gemenskap mellan likasinnade kan odlas och gränser mot utomstående upprätthållas. Krav på särskild hänsyn och särbehandling när det gäller kläder, sjukvård, offentliga uttalanden och religionsutbildning motiveras idag ofta med hänvisning till religiösa identiteter. Ingen kan längre tvinga andra att dyrka Gud i västvärlden, men religiösa identiteter är fortfarande något som kräver utrymme och respekt.

Hur mycket utrymme och hur respekt dessa bör tilldelas har blivit en återkommande fråga i samhällsdebatten.

Totalt sett har kristendomens inverkan på samhälle och mentalitet i västvärlden varit enorm. De flesta människors omedelbara livsvärldar har präglats av denna religion så mycket att den har kommit att uppfattas som naturlig och normal. Att människors livsvärldar bottnar i en ”maktcocktail” av religiösa idéer och strukturfaktorer blir osynligt när denna cocktail, tillsammans med byarna och åkermarkerna, går i arv från generation till generation. Kyrkklockorna och de vackra kyrkobyggnaderna blir till en nästan organisk del av tillvaron, en berättelse om himlen över vardagslivet. Moderniteten och den religiösa pluralismen har idag skapat en kulturell situation där kristendomens tidigare så självklara maktposition som livsuttolkare sätts under tryck. Den fortsatt stora respekten för religion efter århundraden av kristen påverkan säkerställer dock religionernas fortsatta existens i den moderna världen.

### *Religion, kön och makt*

Gudar liknar människor i att de kan vara manliga, kvinnliga eller androgyna, som den indiska guden Shiva. Precis som människor, har gudar sex och får barn, även om omständigheterna kring detta ibland skiljer sig från de mänskliga. Till exempel när den grekiska guden Zeus föder Athena direkt ur sitt huvud. Den allmänna regeln verkar dock vara att sex och kön är områden som är iögonfallande närvarande i religionens värld. Så vad betyder då religion för relationen mellan kön och makt?

Inom feministisk teori har man tagit itu med denna fråga. Huvudståndpunkten är här att religion legitimerar patriarkatet. Patriarkatet definieras vanligen som ett maktsystem i vilket män har makt över kvinnor samt över män av lägre rang. Maktordningen uttrycks både genom sociala handlingar och idéer. På samma sätt som i fallet med härskares makt, motiveras mäns dominans i patriarkatet med att den är av naturen given, hävdvunnen i traditionen eller bestämd av Gud. En patriarkal ordning innebär dock inte nödvändigtvis att kvinnor hunsas och får stryk. Tvärt om kan kvinnor ha ett bra liv inom ramen för en patriarkal ordning. Likafullt är det dock ett system i vilket kvinnor är underordnade och – om inte samhället har utvecklat ett rättssystem som garanterar kvinnor vissa rättigheter, såsom till exempel är fallet inom islam – är de helt beroende av mäns välvilja och beskydd. Även rättssystemet är dock en opålitlig garant när det gäller kvinnors livsvillkor. Lagar kan också användas för att säkra mäns makt och intressen, till exempel genom att tillåta äktenskap mellan en minderårig flicka och en vuxen man. Familjen har genom historien ofta varit kvinnors tillflyktsort, men om famil-

jens män inte är begränsade av lagar som sätter en gräns för vad de kan göra, är resultatet att kvinnor blir sårbara också här.

Manlig dominans och kvinnlig underlägsenhet är något alla patriarkat har gemensamt, men i många andra avseenden kan de vara mycket olika. De kan vara mer eller mindre formellt strukturerade, de färgas av det samhälle och de sammanhang de berör och de skiljer sig i fråga om hur rigoröst deras system fungerar. Det är viktigt att betona att kvinnor kan ha både makt och inflytande inom ramen för ett patriarkalt system. De kan se fördelar med att blir ekonomiskt försörjda och finna sig i sin situation som ett uttryck för tillvarons normala ordning. Patriarkatets ordning är ofta nära sammanflätad med livets rikedomar av relationer och erfarenheter och det ger sig därför inte alltid tillkänna på ett sätt som skapar missnöje eller motstånd. Kritik av maktordningar, däremot, skapar lätt dålig stämning och bidrar sällan till popularitet. I många konkreta situationer, kan det dessutom vara oklart vem som egentligen har makt, är det den medgörlige mannen eller den dominerande hustrun? Ett könsrollssystem kan fördela makten på ett sätt som inte skapar någon självklar vinnare och feminismens argument har heller inte omfamnats av alla kvinnor, även om de i Skandinavien format officiell politik i årtionden.

Religioner legitimerar patriarkala strukturer på en rad olika områden i samhället. Dessutom måste religionen legitimera de patriarkala ordningar den själv utövar. Dessa två saker hänger förstås ofta ihop. Legitimeringen sker på flera olika sätt, till exempel genom organisationsstruktur och praktiker, men också genom mytologi, teologi och moralläror. Organiserad religion kan kategoriseras som patriarkal om endast män har tillgång till ledande positioner och har befogenhet att fatta beslut om organisationens struktur och uppgifter. Även om kvinnor har tillgång och inflytande inom vissa områden, kan systemet ändå betraktas som patriarkalt ifall regelverket som öppnat upp för jämställdhet i teorin, inte är jämställt i praktiken. Seglivade patriarkala normer kan innebära att kvinnor till exempel inte väljs till, eller känner sig ovilliga att söka, ledande positioner. Världsreligionerna rymmer många sammanhang där kvinnor kan hävda sig, men där den huvudsakliga ordningen domineras av en könshierarki i vilken män är överordnade kvinnor. En patriarkal struktur inom religionen bidrar till att legitimera patriarkatet i samhället i stort. Orsaken till detta är att religionen i kraft av sin auktoritet också fungerar som modell för andra sammanhang. Om religionen ses som själva länken mellan gudar och människor och som den främsta experten på hur människor bör leva, då ligger det också ett starkt budskap i hur den själv är organiserad.

Religiös mytologi innehar också modellmakt. När myter berättar om hur gudar ingår i permanenta relationer, får döttrar och söner, har flera sexuella partners eller brinner av lust, då ger detta förslag på hur människor kan tolka sin egen sexualitet och sina erotiska och familjära relationer. Denna form av modellfunktion försvinner i Mellanösterns monoteistiska religioner, judendomen, kristendomen och islam. Här blir det istället skaparordningar och gudomliga bud som ställer upp riktlinjerna för människors relationer och sexualitet. Även i dessa religioner finns dock tanken att män kan spegla sig i gudomen. Gud är bara en, men han manlig – en person med vilja, styrka, visdom, kunskap och allmakt men utan kropp. Gud är ande och upphöjd över världens livsprocesser. I de gamla kanaaneiska och mesopotamiska fruktbarhetsreligionerna uppstod livet genom ett samlag mellan en manlig och en kvinnlig gudom. I de abrahamitiska religionerna förbinds dock inte gudomen med sexualitet. Bibeln och Koranens gud skapar istället världen och livet genom sitt ord: ”På himlavalvet skall ljus bli till, och de skall skilja dagen från natten!” (1 Mos 1: 14). Som kung, härförare och domare styr Gud världen. Bildspråket tecknar med andra ord bilden av en manlig men asexuell gudom. Det gudsbegrepp som framträder är alltså upphöjt bortom kön men samtidigt uttryckt i manliga kategorier. Detta avsakraliserar sexualiteten men privilegier manligheten. Utan en kvinnlig aspekt eller en gudinnepartner, elimineras kvinnans livgivande funktion från gudsbegreppet, och när bilderna av Gud inte heller drar in moderskapet eller andra kvinnliga element, blir gudsbegreppet könat på ett sätt som gynnar män. Man skulle kunna beskriva detta som en mytologisk könsobalans.

Könsobalansen på det mänskliga planet etableras i berättelserna om de första människornas skapelse och syndafall i Gamla testamentet (1 Mos 2-3). Mannen är här den primära och myndiga människan. Kvinnan är den sekundära som, som straff för att hon brutit herrens bud, döms att leva under mannens herravälde. Historien har under århundraden legat till grund för kyrkans lära om skapelseordningen. Underordningen av kvinnor i hemmet och i samhället har legitimerats med hjälp av denna myt. Kvinnan har genom den fått huvudskulden för att synden kom in i världen och detta har cementerat idén om att kvinnor moraliskt sett är svagare än män och därför lättare frestas till synd, vilket ytterligare har legitimerat mäns överordning i kristna sammanhang. Skapelseberättelsen omyndigförklarar kvinnor och tillskriver dem skuld och skam. I kraft av sin modellmakt har denna myt haft en enorm inverkan på förståelsen av kön i judisk-kristna delar av världen. Det är inte konstigt att Simone de Beauvoir i sin feministiska klassiker *Det andra könet* (Le Deuxième sexe, 1949) ägnar berättelsen stor uppmärksamhet. I den katolska kyrkan dyrkas Jungfru Maria som Guds moder. De ideal som hon för-

kroppsligar och prisas för är dock lydnad och renhet vilket gör henne mindre lämpad som en modell för kvinnors jämställdhet.

Guds transcendens i de ovan nämnda monoteistiska religionerna möjliggör också i viss utsträckning för kvinnor att spegla sig i gudomen. Precis som män är de människor och Guds skapelser. Kvinnors kön utgör dock ett större hinder för dem än vad mäns kön utgör för dem. Detta gäller både i religiösa och andra sammanhang. Mannen representerar här människan som kategori, vilket kvinnan normalt inte gör. Om det är osäkert om en omtalad person är man eller kvinna används automatiskt pronomenet ”han” i de flesta fall. Kön är alltså mer begränsande för kvinnor än för män.

Det finns inget enkelt svar på frågan om gudarnas kön påverkar deras anhängares beteenden och idéer om kön. Flera feministiskt orienterade religionsforskare har behandlat detta tema. Vissa studier antyder att det har viss effekt på kvinnors självuppfattning och handlingsutrymme, medan andra studier visar att det inte har särskilt stor effekt alls. Detta står dock i tydlig kontrast till religiöst motiverade föreskrifter och de villkor som reglerar äktenskap, egendom, bestämmanderätt över barn och kvinnors möjligheter till att framträda i offentligheten. Sådana har visat sig ha mycket stor effekt på kvinnors handlingsutrymme. Hinduismens gudavärld bebos av en mängd prominenta gudinnor. En gudinna (Mahadevi) dyrkas till och med som en höggud. Denna gudinnekult har dock inte medfört att kvinnor jämställts med män i det indiska samhället.

### *Sammanfattning*

I detta kapitel har jag diskuterat både den uppenbara makt som finns i herradömen och hierarkier och den mer svårfångade typ av makt som, i Foucaults anda, kan beskrivas som närvarande i språket och i olika mänskliga relationer. Resultatet blir insikten att religion och makt är ett invecklat område med många infallsvinklar. Det hela kan beskrivas som ett konglomerat av processer, strukturer och resurser där makt i en eller annan form oftast är inblandad. Jag har valt att fokusera på former av makt som är kännetecknande för religion. Således har jag diskuterat de egenskaper och funktioner som gör gudar till maktfigurer. Dessutom har jag diskuterat vilken typ av maktresurs som en textkanon representerar och kristendomen har behandlats som ett exempel på hur religiös makt inte bara tar sig uttryck i hierarkiska strukturer och formaliserad maktutövning utan också blir en del av människors normala livsvärldar och språkliga repertoar. Här kan man tala om klibbiga strukturer med lång och bred inverkan på kulturen i vår del av världen.

Insikten att gudarna – helt eller delvis – modellerats av våra mänskliga hjärnor stöder misstanken att Gud kan användas för att skydda mänskliga intressen. I likhet med den marxistiska religionsteorin stärker de feministiska teorierna antagandet att religion finns för att den mystifierar verkligheten på ett sätt som legitimerar sociala hierarkier och maktordningar. Religion innehåller dock också ett upphöjande av ideal som rättvisa, ansvar och omsorg och den erbjuder, för många, tröst och hopp om ett bättre liv (när den inte skrämmer med dom och straff). En maktanalys måste ta hänsyn till helheten av det som den religiösa mystifikationen resulterat i och inte fastna i förenklingar.

Modernitetens flodvåg av sekularisering, vetenskapligt tänkande och välfärdspolitik har försvagat religionens roll. Idag finns en utbredd insikt om att tro, i motsats till modern teknik, endast i metaforisk bemärkelse kan flytta berg. Huruvida gudar existerar som metafysiska storheter kan inte vetenskapen sia om men gudar och religion är två olika saker, även om vi är vana vid att de är sammankopplade. Religion har funnits så länge och varit så viktig i mänsklighetens historia att det skulle vara hybris att tro att den enkelt kan avfärdas. Detta ändrar inte på insikten att det är viktigt att klargöra hur religion kan upprätta, befästa och förändra mänskliga maktordningar.

*Vidare läsning*

Pascal Boyer analyserar hur religion och kognition hänger samman ur ett evolutionärt perspektiv i boken *Religion Explained: The Evoulutionary Origins of Religious Thought*. (Basic Books, New York 2001). Jonathan Z. Smiths välkända klassifikation av religion som ”här, där och överallt” finns i hans bok *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (University of Chicago Press, Chicago 2004). Michel Foucaults teorier om makt och hur språket former det objektet som talas om, beskrivs bland annat i hans böcker *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (Pantheon Books, New York 1972) och *Diskursens ordning* (Stenhag, Stockholm 1993). Iver B. Neumanns *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse* (Fagbokforlaget, Bergen, 2001) ger en grundlig introduktion i fältet med betoning på Foucaults teori. Pål Repstads bok *Dype, stille sterke, milde. Religiøs makt i dagens Norge* (Gyldendal, Oslo 2002) ger en upplysande introduktion i maktteori och maktens former generellt. Lisbeth Mikaelssons artikel “Skriftåpenbaringens skjulte kilder og sosiale ringvirkninger” i Ingvild Sælid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson (red.), *Religion i skrift. Mellom mystikk og materialitet* (Universitetsforlaget, Oslo 2013, 23–45) tar bland annat upp begreppet om Guds ord och de maktaspekter som finns på detta. En nyare genomgång av feministisk religionsteori finnes i Lisbeth Mikaelssons artikel “Religion”, i Lisa Disch and

Mary Hawkesworth (red.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (Oxford University Press, Oxford 2016, 761–780).

# Varför finns religion? Psykoanalytiska svar

*Göran Ståhle*

Vi människor är inte helt och hållet rationella varelser. En stor del av våra liv styrs av fantasier, drömmar och begär som vi inte har full kontroll över. Det är den här typen av fenomen som psykoanalys hjälper oss att förstå. I studier av religion är psykoanalys ett verktyg för att tolka gränslanden mellan imaginära och verkliga världar, ambivalens, tvetydigheter och gråzonerna mellan kreativitet och psykisk sjukdom.

Psykoanalys skapades av Sigmund Freud (1856-1939) men den är inte något enhetligt system, utan ett kluster av närbesläktade tankeströmningar som är inspirerade av Freud. Psykoanalys utvecklades genom att Freud (och andra psykoanalytiker) reflekterade kring vad de fann i mötet mellan analytiker och analysand. I takt med nya ”upptäckter” gjordes tillägg och omarbetningar av tidigare idéer och olika inriktningar skapades. Det gäller både Freuds egna skrifter (det existerar alltså ingen enhetlig ”Freud”) och de som senare engagerat sig i psykoanalys, vilka har betonat olika aspekter. Psykoanalytiska religionsförståelser har alltså kontinuerligt utvecklats, från de första något trevande undersökningarna hos Sigmund Freud till de många nyanserade tolkningar vi har idag.

Psykoanalys har länge varit ett av de etablerade sätten att studera religion inom samhällsvetenskap och humaniora. Inom religionspsykologi och religionsantropologi har psykoanalys haft stort inflytande, och den har även varit en viktig del i många historiska, litteratur- och konstvetenskapliga studier av religion. De senaste åren har dock någonting hänt. Att ett kapitel om psykoanalys ska vara med i en sådan här bok är inte längre självklart, vilket har att göra med att dess status som psykologisk vetenskap och som psykoterapeutisk metod är ifrågasatt. Här kan det psykoanalytiska perspektivet se sig utkonkurrerat av den kognitiva psykologin som kan visa på både helt andra empiriska belägg för effektivitet och en begreppsapparat som är baserad på tester och experiment snarare än, som psykoanalys, på kritisk reflektion kring klinisk praktik. Denna misstänksamhet mot psykoanalys inom psykologi och medicin verkar även ha spillt över till forskning i samhällsvetenskap och humaniora. I det här kapitlet vill jag dock hävda att relevansen för psykoanalys i dagens religionsforskning ligger just i hur detta perspektiv har använts utanför psykologi och medicin, som en humanvetenskap och inte som en naturvetenskap.

## *En humanvetenskap och inte en naturvetenskap*

Ett vanligt svar från psykoanalytiskt håll på utmaningen från den kognitiva psykologin är att ansluta till ett humanvetenskapligt vetenskapsideal. Den kognitiva psykologin bygger på det naturvetenskapliga idealet att en vetenskap ska grundas på empiriska belägg i upprepade tester och experiment. Den psykoanalytiska metoden innebär istället i likhet med humanvetenskap ett användande av kritisk reflektion för att försöka förstå det som studeras. Det är ett slags detektivarbete, ett kontinuerligt sökande efter att finna ord, benämningar och berättelser som är så adekvata som möjligt för det som studeras.

Det här antyds också i dubbeltydigheten i ordet ”psykoanalys”. Det syftar både på en teori om människan (en psykologi) och på en praktisk metod (en psykoterapi eller en forskningsmetod). Just denna koppling mellan praktik och teori är avgörande. Psykoanalys är förankrad i det specifika mötet mellan den som analyserar och det fenomen eller den person som analyseras.

En humanvetenskaplig användning av psykoanalys betonar Freuds tillvägagångssätt mer än hans teorier. Freud såg sig själv som en slags upptäcktsresande i det mänskliga psyket. På samma sätt bör psykoanalys användas som en slags öppen undersökning. Ett exempel är hur Freud i sitt verk *Drömtydning* uttryckligen avstår från att ge läsaren en lista över drömsymboler och hur de ska tolkas – till exempel är inte alltid en hatt en symbol för fallos – han menar istället att symboler måste tolkas från fall till fall. (Freud har också tillskrivits uttalandet ”sometimes a cigar is just a cigar”.) En schablonmässig freudiansk tolkning av en hatt som en fallossymbol säger oss inte särskilt mycket om vi inte tar reda på i vilket sammanhang och på vilket sätt den har falliska funktioner för en viss person och det finns givetvis många personer för vilka en hatt inte har falliska funktioner. Det ligger alltså här en fara i att använda de psykoanalytiska begreppen alltför mekaniskt. De är inte att jämföra med kognitiva strukturer. Istället bör de ses som tolkningsverktyg som kan utvecklas och nyanseras från fall till fall. Ungefär på samma sätt som en teaterpjäs eller ett musikstycke får olika karaktär varje gång det sätts upp av en ny ensemble.

Psykoanalys är dock som påpekats inget enhetligt fält och det existerar ingen gemensam överenskommelse om den humanvetenskapliga metoden. Inom psykoanalytisk religionsforskning finns många exempel på verk som inte är tydliga i detta avseende. En sådan ambivalens går tillbaka till Freud själv. I Freuds texter kan man hitta stöd för både humanvetenskapliga och naturvetenskapliga synsätt. Han verkar ha önskat att de psykoanalytiska begreppen så småningom skulle kunna beläggas i medicinska studier i takt med mer forskning. Man kan se det i olika biologiserande begrepp, såsom ”psykisk energi”, ”drift”, eller i liknelser av mekaniska system, såsom idéer om psy-

kets jämvikt i jagpsykologins utveckling av psykoanalys, som jag ska ta upp senare i kapitlet. I en humanvetenskaplig läsning av psykoanalys är det avgörande att sådana begrepp läses som symboler och metaforer, som inte ska behandlas som bokstavliga beskrivningar av hur psyket är strukturerat.

I det följande kapitlet ska jag gå igenom vissa centrala teman i psykoanalytisk religionsförståelse. Eftersom det existerar en stor mängd psykoanalytiska studier om religion som är spridda mellan olika akademiska discipliner kommer jag här inte att behandla alla enskildheter. Istället ska jag skissa några övergripande teman som är relevanta för religionsvetenskap. Det finns dock mycket att tillägga och den intresserade läsaren hänvisas till den litteratur som tipsas om i slutet av kapitlet.

### *Religionens symboliska funktion*

Med ett humanvetenskapligt perspektiv kan psykoanalys ses som en tolkningskonst, en hermeneutik. Det har att göra med att en analytiker eller forskare med hjälp av den psykoanalytiska metoden kan uppdaga sidor av mänskliga företeelser som undslipper vårt rationella och medvetna funderande. Bakgrunden är först och främst den tidige Freuds verk, speciellt böckerna *Drömtydning* (1900) och *Vardagslivets psykopatalogi* (1905). Freud intresserade sig där för sådana fenomnen som utmanar vår rationalitet, såsom, glömska, felhandingar, felsägningar, fantasier, humor och inte minst drömmar.

Idén om det omedvetna var långt ifrån ny, men Freud gav den en ny psykologisk klädedräkt när han i en rad artiklar och böcker mellan 1890- och 1910-talen gjorde den till en viktig del av psykoanalys. Enligt Freud kan man dela in de psykiska aktiviteterna i medvetna, förmedvetna och omedvetna tillstånd. Det medvetna syftar på att de delar av vårt psyke som är uppmärksamhetsfältet i vakentillstånd. Det förmedvetna är det material som vi kan återkalla med en viljeakt, men som inte är omedelbart tillgängligt, till exempel minnen. Det existerar dock även psykiska processer som påverkar oss men som vi inte på ett enkelt sätt kan få tillgång till. De är omedvetna för oss själva.

Freud menade att vårt drömliv är praktexemplet på hur relationerna mellan medvetena och omedvetna delar av våra själsliv fungerar. Drömmar är ”kungsvägen till det omedvetna”, eftersom sömntillståndet gör att gränserna mellan det medvetna och det omedvetna så att säga ”luckras upp”. I drömmen upplever vi sådant som vi vakentillstånd inte anser vara del av oss själva. Det kan vara innehåll som är pinsamt eller som vi tar starkt avstånd ifrån, ofta av sexuell eller aggressiv natur. Psykoanalys sysslar med sådana förbjudna eller förskjutna delar i vårt liv, som vi inte riktigt vill eller kan han-

tera som del av vårt vardagsliv. Ofta är det sådant som vi anar men inte riktigt kan få (be)grepp om.

På samma sätt kan en analytiker eller forskare med hjälp av psykoanalys tolka religiösa fenomen som uttryck för det omedvetna. Det är lätt att se att många religiösa myter och berättelser följer samma logik som drömmar. Mytiska figurer kan röra sig över stora avstånd, befinna sig på olika platser samtidigt, växla gestalter och så vidare. Freud noterade att det i drömmen inte är våra vanliga tids- och rumskategorier som gäller. En person kan i drömmen bestå av många personer samtidigt (förtätning) och relationerna mellan centralt och perifert kan kastas om (förskjutning). Analytikern kan så att säga ”nysta upp” försjkutningar och förtätningar, för att avslöja vad de döljer.

Ett av många exempel på hur en psykoanalytiker kan gå tillväga finns i antologin *I drömmen i en syn om natten* (1988), där Carl-Erik Brattemo tolkar visioner i Nya testamentet, bland annat Lukasevangeliets beskrivning av Jesu frestelse (Luk 4:1-13). I evangeliet beskrivs hur Jesus under fyrtio dagars askes i öknen “sattes på prov av djävulen”. Djävulen frestar Jesus att använda sina gudomliga krafter för att förvandla sten till bröd till att stilla sin hunger. Djävulen för också Jesus högt upp på ett berg och erbjuder honom att bli härskare över allt han därifrån kan se. Det är tydligt att denna passage i evangeliet är av samma karaktär som en dröm. Ur ett psykoanalytiskt perspektiv är det dock även betydelsefullt att berättelsen visar på bakomliggande förbjudna begär och impluser, som maskeras och förblir omedvetna för Jesus själv. Jesus lustsökande (hunger) och självhävdande (makt och aggression) impulser personifieras av djävulen. Just dessa impulser skulle kunna tänkas vara förskjutna i de religiösa strävanden som Jesus i detta fall är involverad i.

Poängen i den psykoanalytiska metoden är att det som är medvetet både döljer och avslöjar någonting omedvetet. Djävulsmotivet döljer de bakomliggande konflikterna genom att motivet omvandlar dem till en kamp med något annat. Emellertid avslöjar djävulsmotivet även vad som ligger bakom eftersom det finns en analogi med det dolda. Det medvetna innehållet får därmed en slags symbolisk funktion i förhållande till det omedvetna.

### *Religiösa uttryck som (provisoriska) berättelser*

Psykoanalys arbetar alltså med religiösa uttryck som om de vore symboler för något omedvetet. Ordvalet är här av vikt. Det handlar om något som är bortom medvetenhet, alltså ”o-medvetet”. Det handlar inte om något ”undermedvetet”, vilket tyvärr har blivit en vanlig felskrivning i dessa sammanhang. I Freuds egna skrifter förkommer aldrig ordet undermedvetet, som ju antyder en lokalisering och inbjuder till ett förtingligande synsätt. Att arbeta

med psykoanalys innebär att med reflektionens hjälp försöka få (be)grepp om det som egentligen inte går att få (be)grepp om. I detta företag kommer den mänskliga föreställningsförmågan att röra sig ut ifrån och bort ifrån sina egna gränser. Det psykoanalytiska projektet handlar alltså om ett sökande och prövande förhållningssätt. Våra benämningar och berättelser kan komma närmare eller längre ifrån den verklighet som de försöker beskriva, men de kommer alltid att vara ungefärliga och därmed provisoriska.

Inom kulturantropologiska studier av religion har det varit vanligt att man har använt psykoanalys just med ett fokus på hur berättelser, språk och begrepp formuleras. Inte sällan finns inspiration från den franske psykoanalytikern Jacques Lacan, som betonade just dessa aspekter. Det kanske mest kända exemplet (och som så att säga "satte agendan" för mycket senare forskning) är Claude Levi-Strauss artikel The Effectiveness of Symbols (1963). Levi-Strauss beskriver där en ritual som utförs av en traditionell helare i Cuna-stammen i Panama för att bota en kvinna med allvarlig förlossningsproblematik. Han gör en jämförelse med en psykoanalytisk behandling och menar att de två helandemetoderna vilar på samma struktur. På olika sätt innebär de att patienten fås att tolka sin problematik i termer av kulturellt accepterade berättelser. På så sätt hävdar Levi-Strauss även att själva formulerandet av berättelser kan ha en slags helande funktion, men vilka dessa verkningsfulla berättelser är skiljer sig mellan olika kulturella sammanhang.

Ett annat landmärke för psykoanalytisk antropologi i denna anda är Vincent Crapanzanos Tuhami: Portrait of a Moroccan (1984). Crapanano drar konsekvenserna av att det psykoanalytiska projektet innebär att vår förmåga att formulera ord och begrepp når sina egna gränser när vi försöker skapa en berättelse om "det andra". "Det andra" står i Crapanzanos fall för livsvärlden hos en marockansk man som han kallar Tuhami. Tuhami lever ett relativt ordinärt vardagsliv men umgås på nätterna med andar och demoner. Han kämpar med sina ambivalenta känslor för en förförisk och possessiv kvinnlig demon som han upplever sig vara gift med. Crapanzano brottas istället med sina begränsade möjligheter att beskriva och begripa Tuhamis livsvärld. Crapanzanos poäng är att den västerländske antropologens perspektiv alltid är färgat av dennes kulturellt inlärda föreställningar. Det ligger (alltför) nära till hands för en västerländskt skolad antropolog att tolka och återberätta Tuhamis andevärld som dennes inre kamp i symbolisk form. Det går med andra ord aldrig att till fullo beskriva Tuhamis erfarenheter. För Tuhami är andevärlden inte fråga om några symboler utan fullt verklig och har en konkret inverkan på hans liv. De två olika berättelserna, forskarens och Tuhamis är olika sätt att benämna det som undslipper benämning. Frågan är om de överhuvudtaget kan mötas?

I Crapanzanos möte med en man som var uppväxt i ett radikalt annat kulturellt sammanhang blev mötet med ”det andra” accentuerat. Men samma sak gäller egentligen alla former av psykoanalytiska analyser. En medvetenhet om att de förståelser vi formulerar alltid är provisoriska och ofullständiga är påkallad.

*Religiösa föreställningars psykologiska historia*

På så sätt är det psykoanalytiska projektet ett ”arbete” med berättelser eller historier. Freud liknar analytikerns roll vid en arkeologs, som undersöker olika (sinsemellan sammanflätade) lager av minnen och föreställningar. Arbetet handlar om att försöka formulera den mest adekvata berättelsen eller historien om ett minne eller en föreställning.

Flera av Freuds fallstudier är bra exmpel på hur det psykoanalytiska tillvägagångssättet fungerar i förhållande till en persons religiösa föreställningsvärld. I artikeln ”En djävulsneuros från 1600-talet” (1923) gör Freud en analys av 1600-talsmålaren Christoph Haitzmans bilder av djävulen. Haitzman drabbades av häftiga anfall och vårdades på ett kloster i Österrike. Med hjälp av exorcism kunde det fastställas att Haitzman ingått en pakt med djävulen. Freud noterar att Haitzmann i sina målningar dels porträtterar djävulen på ett sätt som liknar hans egen far, som en typisk österrikisk borgare, dels i mer skräckinjagande former. En psykoanalytisk tolkning gör det troligt att denna ambivalens pekar på Haitzmans bortträngda konfliktfyllda känslor inför fadern. Freud noterar att anfallen var kopplade till faderns död och spekulerar kring att djävulsmotivet kan avslöja känslor av att vara misslyckad som målare, kopplat till att fadern inte var förtjust i att sonen valde målarbanan. Kampen med djävulen kan därmed tolkas som en fadersfigur som ersätter den konfiktfyllda relationen med den verkliga fadern. Samtidigt är djävulsgestalten ett uttryck i symbolisk form för de bortträngda olösta konflktfyllda känslorna inför fadern.

Så långt är Freuds analys ett exempel på ett vanligt sätt att gå tillväga i psykoanalytiska studier av en person. För att förstå ett religiöst uttryck i en persons föreställningsvärld avtäcks denna persons historia, speciellt relationer till betydelsefulla andra personer såsom föräldrarna. En av Freuds avgörande ”upptäckter” var barndomens betydelse för vår vuxna personlighet. Att våra relationer till våra föräldrar och andra betydelsefulla personer när vi var barn präglar vår vuxna personlighet. Avgörande är dock att det handlar om hur vi som barn har uppfattat dessa relationer, inte hur det egentligen var. Det handlar om minnen av de verkliga föräldrarna och ligger därmed i gränslandet mellan fantasi och verklighet. Att det imaginära är i fokus är avgörande för att en sådan analys ska vara just psykoanalys. Annars är det bara

en enkel form av avspegling av barndomen. Föreställningsvärlden har ibland en direkt relation till en verklig händelse, såsom trauman, men den kan också vara relativt frikopplad från den verkliga händelsen och vara präglad av ett barns fantasivärld.

I en klassisk freudiansk analys nöjer man sig inte med att enbart identifiera omedveten relationsdynamik (vilket istället är fokus i många varianter av senare utveckling av psykoanalys, som ska behandlas nedan). Freud kopplade även människans föreställningsvärldar till kroppsliga impulser och begär. Det har att göra med att vår kroppslighet är en erfarenhetsdimension som är omedveten för oss själva, eftersom den aldrig helt och hållet kan fångas av hur vi ger mening och betydelse till våra kroppar. Vår kroppslighet är alltid mer komplex än våra (be)grepp om denna. Till exempel har vår kroppslighet från födseln inte någon klar sexuell identitet. Vår sexualitet fångas in i genuskategorier i och med att vi lär oss hur könstillhörighet är konstruerat i den kultur som vi föds i. Freud menade att människans kroppslighet uttrycks i två grundläggande drivkrafter, libido och aggression. Liksom andra psykoanalytiska begrepp förstås detta bäst som metaforer, inte som objektiva beskrivningar av biologiska processer. Libido handlar om människors lustsökande och sexualitet i vid bemärkelse. Aggression ska förstås som destruktivitet. Dessa impulser uttrycks annorlunda hos barn än hos vuxna och det är de obearbetade barnsliga formerna som är borträngda och omedvetna hos vuxna. Poängen är dock att vi alla har sådana begär, men att vi ofta inte vill kännas vid dem eller har svårt att hantera dem.

I fallet med Haitzmann kan Freud identidiera ett djupt bortträngd förbjuden homosexuell impuls i förhållade till fadern. (Psykoanalys hävdar att människor från födseln inte har någon klar sexuell identitet, utan att det utvecklas under barnets första levnadsår.) Freud noterar att talet ”nio” återkommer i Haitzmans idéer om djävulen. Han sätter det i sammanhang av Haitzmans föreställningsvärld och visar att en trolig association (för Haitzman) är graviditetens nio månader. Kan det vara så att talet nio i det här fallet är ett maskerat uttryck för bortträngda önskningar om graviditet, frågar sig Freud? Så stark är önskan om försoning i den konfliktfyllda relationen till fadern att det leder till förbjudna fantasier om graviditet.

### *Religion som uttryck för inre konflikter och begär*

I de exempel som nämnts ovan är det tydligt att personen använder religion som en del av i sin kamp med begär och rädslor. Ett centralt tema i psykoanalytisk religionsförståelse har att göra med hur vi människor slits med inre konflikter. Hur människor brottas med önskningar och fantasier av sexuell

och aggressiv natur. Vi kanske medvetet vill framstå på ett sätt men detta frustreras av andra motsägelsefulla begär hos oss själva. Vi är inte konsekventa, ofta ambivalenta och har beslutsvåndor. Vi ställs inför dilemman som har att göra med vad det innebär att vara människa.

Det här temat är centralt i Freuds stora verk om religion *En illusion och dess framtid* från 1927. Det berörs även i kulturstudien *Vi vantrivs i kulturen* från 1929. Den teoretiska bakgrunden är att Freud under 1920-talet utvecklar den så kallade jagpsykologin med modellen av detet, jaget och överjaget. Det är en vidareutveckling och nyansering av den tidigare modellen av medvetet, förmedvetet och omedvetet. (Jagpsykologin utvecklades senare av till exempel Freuds dotter Anna Freud och Erik H. Erikson.)

Grundtanken är att människan både är en biologisk och psykologisk varelse. Vi lever i spänningsfältet mellan natur och kultur, mellan det som kopplar oss till djuren och det som kopplar oss till kulturen och samhället. Vi har alla denna konflikt införlivade i oss själva i detet och överjaget. Jaget har den ytterst prekära funktionen att medla mellan dessa instanser och yttervärlden.

I *Vi vantrivs i kulturen* hävdar Freud att kulturen är ett kollektivt försök att bemästra naturen. Människor försakar sina begär för att kunna leva tillsammans i ett samhälle. Människor önskar att leva ut sina begär men hindras i detta för det gemensamma bästa, och på så sätt bär vi alla inom oss ”en fiende till kulturen”. Vi är fångade i spänningsfältet mellan dessa instanser och har därför alla en slags ambivalens i förhållande till både natur och kultur. Vi vill varken helt och hållet leva ut våra lustar, vilket skulle ge oss ångest, vi vill inte heller helt och hållet styras av våra plikter och vår moral.

I *En illusion och dess framtid* menar Freud att religion är en slags lösning på denna problematik. Religionen ger oss belöning i efterlivet för våra försakelser av våra begär. Vi garanteras paradisiska tillstånd i utbyte mot försakelser i det här livet. Religion löser även hotet från naturens krafter som människan lever inför. De gör sig ständigt påminda i våra liv och hotar att störta hela civilisationen och kulturen. Freuds exempel är naturkatastrofer, sjukdomar och inte minst ”dödens smärtfyllda gåta”. Religionen återinsätter här människan på tronen av skapelsens krona. Religion ger oss en slags trygghet och bekräftelse, en kompensation för det svåra i livet. Det är ju tydligt, menar Freud, att vi behöver Gud mest när vi mår dåligt. Det är när vi behöver hjälp och stöd som vi söker oss till kyrkan.

När Freud har kommit så långt i sin analys av hur religion är en kompensation inför de mänskliga existensvillkoren kan han på ett enkelt sätt föra in resonemanget på psykoanalysens område genom att jämföra med hur barn

uppfattar föräldrafigurerna. I barnets värld kan föräldrarna svara på alla frågor och förklara hur allting ligger till. De rycker in och hjälper oss när vi inte klarar av saker själva. När vi som vuxna stöter på problem och svårigheter i livet har vi en tendens att falla tillbaka på ett sådant ”barnsligt” sätt att fungera. Istället för att själva ta itu med problem och ta ansvar för att lösa dem på ett ”vuxet” sätt finns en möjlighet att ge upp och hoppas på att någon annan ska komma och reda ut sakerna åt oss. Religionens funktion motsvarar samma mänskliga svaghet, en slags regression till ett utvecklingsmässigt sett tidigare sätt att fungera. Gud är på samma sätt som föräldrarna i barnets föreställningsvärld allsmäktiga och allvetande. ”Gud är ingenting annat än en upphöjd fader”, skriver Freud.

Fadern är liksom Gud någon som både är älskad och fruktad samtidigt. Det är därför människor tolkar olyckor och katastrofer som Guds straff för att de inte skött sig på rätt sätt och att man försöker blidka och köpslå med Gud. Skuld som har med överjaget att göra. Enligt Freud vore det mer rationellt att tolka olyckor som något som ifrågasätter hela idén med Guds existens, eftersom de pekar på att Gud inte är allsmäktig och allvetande.

Freuds analys präglas av hans egen rationalistiska livshållning. Om vi dock bortser från dessa mer värderande uttalanden, så ger psykoanalys oss här ett kraftfullt verktyg för att förstå ambivalens och mänskliga dilemman.

Här måste dock analytikern eller forskaren vara på sin vakt så att inte teorin blir viktigare än den verklighet som den försöker beskriva. Det här är nämligen ett problem hos den jagspyskologiska utvecklingen av Freuds teorier. I vissa analyser kan man notera att teorin om detet, jaget och överjaget används som ett slags mekaniskt system, med en idé om en jämvikt mellan de psykiska strukturerna. Det torde vara så att den kognitiva psykologin idag har mer adekvata modeller för sådana psykologiska processer än vad dessa jagpsykologiska teorier kan erbjuda. Psykoanalys handlar om de imaginära dimensionerna i människors liv och begreppen ska användas som metaforer för hur föreställningsvärldar är strukturerade. Exempelvis ska inte begreppet ”detet” användas som om det beskrev objektiva processer, utan som en metafor för hur en något upplevs som ett ”Det”, något som upplevs som en opersonlig kraft.

*Religion i spänningsfältet mellan imaginära och reella föreställningar*

Ett centralt tema tema i psykoanalytisk religionsförståelse handlar alltså om hur verklighetsorienterade förställningar bryts mot imaginära förställningar hos människan. Vi lever alla i imaginära och reella föreställningsvärldar samtidigt. Vi är aldrig helt och hållet rationella och verklighetsorienterade, utan styrs också av begär, fantasier. Problem uppstår om det är alltför stor

skillnad mellan våra fantasier och verkligheten. Psykoanalytisk terapi handlar om att få dessa i samklang.

Även detta tema introduceras av Freud i *En illusion och dess framtid*. För vad är det egentligen som är ”felet” med religion enligt Freud? Freud skiljer här på illusion och vanföreställning. En vanföreställning är något som faktiskt är felaktigt, ungefär som en psykotikers hallucinationer eller när Christopher Columbus landade med sitt skepp i Amerika och ansåg att det var Indien. En illusion är istället inte nödvändigtvis ”osant”, men det styrs av önsketänkande. Freud jämför en illusion med en borgarflickas längtan efter att gifta sig med en prins. Detta är en inte helt verklighetsfrämmande föreställning, eftersom den faktiskt skulle kunna inträffa i verkligheten. Problemet är dock att den är ytterst osannolik. Den styrs av önsketänkande och inte av anpassning till verkligheten och därför är den ett icke adekvat sätt leva på.

På samma sätt är inte ”felet” med religion att den är osann, för religionens sanningsanspråk är ingenting som psykologisk vetenskap någonsin kan avgöra, menar Freud. Det man däremot kan bedöma är att den verkar ha psykologiskt sett ogynnsamma följder, eftersom den tillfredsställer ett barnsligt istället för ett vuxet fungerande. I freudianska termer formuleras detta som att religion följer lustprincipen, inte realitetsprincipen.

Det är lätt att hålla med Freud i hans slutsatser. Det finns många typer av religiositet som bottnar i kompensatoriska motiv och en överdriven fixering vid föräldrafigurerna. Freuds sätt att analysera är användbart i sådana fall. Problemet är dock att Freud tenderar att generalisera något som är en god delförklaring av vissa religiösa individers beteende, till att gälla alla. Det har att göra med att Freuds slutsatser är starkt färgade av hans egen ateistiska livssyn. Han inleder boken med mycket nyanserade åtskillnader mellan illusion och villfarelse, vilket han grundar i den psykoanalytiska metoden, men mot slutet av boken tar hans rationalistiska värderingar över.

Det visar sig i att Freud anser önsketänkande vara så problematiskt, trots att det inte är helt verklighetsfrämmande. För Freud handlar det om att det, i hans tycke, existerar mer funktionella sätt att finna ledning i hur vi ska leva och hur vi ska bygga våra samhällen, nämligen de som tillhandahålls i vetenskapen och av rationella principer. Religion är ett misslyckande, den har inte gett människor bättre liv och den har inte gjort att vi förstår världen bättre. Här befinner sig Freud alltså tydligt i linje med upplysningstidens filosofer och den typ av resonemang som idag hävdas av ateister som till exempel Richard Dawkins.

Detta innebär en slags tro på rationalitet. ”Det finns ingen instans över förnuftet”, skriver Freud. Han menar att mänskligheten måste sluta bete sig som barn och ”bli vuxen”. Detta i parallell till hur mänskligheten ska gå från en religiös till en vetenskaplig tidsålder. Freud talar om en ”förnuftig resignation” inför det faktum att vi står ensamma i världen och menar att vi inte bör hemfalla åt barnliga önskningar om beskydd och hjälp av gudar (och föräldrar). I psykoanalytiska termer innebär Freuds tolkning att religion kopplas till lustprincipen och att vetenskap kopplas till realitetsprincipen. Senare utveckling av psykoanalys har nyanserat och ifrågasatt den här något förenklade och även värderande synen på förhållandet mellan religion och vetenskap. Det ska behandlas närmare nedan.

Man kan notera att boken togs emot med mycket blandade reaktioner av psykoanalytiker även i Freuds samtid och att långt ifrån alla höll med. Religion var ett laddat ämne även på 1920-talet. Freud själv verkar ha varit långt ifrån nöjd med boken och kallade den för ”en gammal mans verk” med avsaknad av analytisk skärpa. *En illusion* innehåller dock många trådar för den senare utvecklingen av psykoanalytisk religionsteori och den är onekligen ett av 1900-talets mest diskuterade verk om religion.

### *Modern och den ”oceaniska känslan”*

Gemensamt för psykoanalytisk religionsteori efter Freud är att man problematiserar Freuds märkliga utelämnande av mammans och andra viktiga personers roll för gudsföreställningar. Även relationen till det egna självet (narcissism) måste beaktas. Freuds religionsteori byggs helt kring Fadern. Även om de är sinsemellan mycket olika har senare utvecklingar av freudiansk religionsteori det gemensamt att de kopplar till barnets tidigare utveckling i förhållande till Modern. Det görs på olika sätt, till exempel i den österrikiske psykoanalytikern Melanie Kleins idéer om objektrelationer, i den franske psykoanalytikern Jaques Lacans spegelstadium, eller i den bulgariske filosofen Julia Kristevas begrepp om ”det semiotiska”.

Dessa utvecklingar har sin linda i Freuds formuleringar. Freud brevväxlade med författaren Romain Rolland, som var djupt intresserad av österländsk mystik. Med anledning av *En illusion och dess framtid* skriver Rolland att han är helt enig i Freuds analys av ”massans” religion, alltså av sådan religion som styrs av dogmer, ritualer och yttre påbud från kyrkliga organisationer. Rolland beklagar dock att Freud missat att ta hänsyn till religionens ”sanna kärna”, som är gemensamt för alla religioner. Denna kan erfaras av mer religiöst begåvade individer som ”en oceanisk känsla”, en ”känsla av evighet, något obegränsat, kraftfullt”.

Freud ägnar det första kapitlet av *Vi vantrivs i kulturen* till att svara på Rollands kritik. Svaret är intressant eftersom det introducerar modersfigurens roll. Freud menar att den oceaniska känslan helt enkelt är ett uttryck för en önskan att återvända till spädbarnets symbios med Modern. En infantil önskan om villkorslös kärlek, som inte existerar i det verkliga (vuxna) livet. Senare psykoanalytiker har sedan utvecklat detta tema i sin förståelse för religion. Det blir hos dessa mer centralt än den fadersreligion, som för Freud alltså var huvudsaken.

*Paradisiska föreställningar om spädbarnstillvaron*

Objektrelationsteori är i sig självt en samlingsbeteckning på flera närbesläktade (men också delvis olikartade) utvecklingar av de freudianska grundtankarna som introducerades av Melanie Klein. Här ska jag koncentrera mig på en av de mer inflytelserika linjerna, som utgår från den brittiske barnläkaren och psykoanalytikern Donald Winnicott.

Freud själv verkar inte ha varit förtjust i den objektrelationsteoretiska utvecklingen och han undvek att överhuvudtaget kommentera denna. I grunden bygger denna teoretiska utveckling på att man tonar ner vikten av de bortträngda omedvetna konflikter som driftsteorin betonat, för att i stället lyfta fram (inre och yttre) relationer. Detta innebär ett tydligt steg bort från alla försök att förankra psykoanalys i medicinska eller biologiska kunskaper och innebär istället en stark betoning på rent psykologiska processer. Psykoanalys kommer med detta att handla om hur våra imaginära föreställningsvärldar relaterar till verkliga yttre händelser.

Enligt Melanie Klein är spädbarnets upplevelsevärld fragmentarisk. Här existerar enbart tillstånd som har att göra med kroppskontakt mellan barnet och modern (först och främst bröstet), förnimmelser av fysiologiska processer (såsom hunger och mättnad) och hela atmosfären i omvårdnaden. Vissa förnimmelser associeras med lust och andra till olust. Detta lever sedan kvar i vuxnas drömmar och föreställningar, i idéer om godhet och ondska. Religionspsykologen David M. Wulff har till exempel gjort analyser av den hinduiska gudinnan Kali utifrån dessa resonemang. Kalis på samma gång blodtörstiga som omvårdande karaktär, vilket i sig är en paradox, kan förstås utifrån att hon appellerar till dessa psykologiska skikt som alla människor har inombords.

I spädbarnets värld existerar inte modern och barnet som två avgränsade personer med skilda medvetanden och viljor. Barnet får alltmer grepp om sin egen individualitet i takt med psykologisk utveckling och mognad. På så sätt kan de olika fragmenterade delaspekterna integreras och Modern och

barnet upplevs som två skilda individer med både ”onda” och ”goda” egenskaper.

Den österrikiske psykologen Margaret Mahler myntade det talande begreppet separations-individuationsprocessen för att beskriva detta skeende som alltså både innebär en separation från modern och en medvetenhet om den egna individualiteten. Det är en smärtsam process, som drivs av både psykologisk/biologisk mognad och relationerna till Modern och yttervärlden.

Winnicott beskriver hur det intima samspelet utvecklas mellan Modern och barnet, där bägge lär sig kommunicera med varandra och tyda varandras signaler. I detta samspel barnets behov hela tiden är mer eller mindre tillfredsställda. När barnet är hungrigt får det bröstet, när barnet behöver närhet får det ligga i famnen et cetera. I och med att barnet ännu inte kan uppfatta sig som en enskild individ och inte kan skilja på inre och yttre världar, kan det inte heller skilja sina begär från omvärldens omsorg. Till exempel innefattas därför hunger och att få bröstet i samma upplevelse. Detta är en objektrelation i dess enklaste bemärkelse. Därmed byggs en egocentrisk illusion upp i barnets upplevelsevärld. En illusion om allsmäktighet (omnipotens) och om självtillräcklighet (narcissism), eftersom alla barnets behov är mer eller mindre tillfredsställda utan att det involverar andra människor.

Denna illusion kommer oundvikligen att frustreras i samspelet med omvärldens omsorg, eftersom Modern omöjligen kan svara mot barnets alla begär så snart de uppträder. Detta är en normalt i en ”tillräckligt god omvårdnad” och det driver på utvecklingen av medvetenheten om gränser mellan inre och yttre världar och individualitet. Även i våra vuxna sätt att uppleva världen har vi dock rester kvar av infantila objektrelationer och en längtan tillbaka till illusionen om självtillräcklighet. Den kristna berättelsen om syndafallet kan tolkas som en symbol för denna längtan tillbaka till det förlorade paradiset. I paradiset existerade inte de konflikter och problem som relateras till ett vuxet fungerande i den reella världen. Paradiset innebär också ett slags oskuldstillstånd där människan inte behöver tampas med frågor om ont och gott och hur dessa ska relateras till varandra.

### *Narcissism och illusoriska föreställningar om självet*

Det skiljer dock från person till person hur väl vi i våra självbilder har integrerat barnets förställningar om narcissism. Vi har alla drag av narcissism, vilket behövs för en sund självkänsla och gott självförtroende. Man brukar därför skilja barnets ”primära” narcissism från den vuxnes ”sekundära” narcissism. Drag av själv-grandiositet kvarstår mer hos vissa individer än hos andra. Om det kvarstår till så stor grad att det tar över våra relationer till omvärlden brukar man tala om en narcissistisk personlighetsstörning. Det

innebär att personen relaterar till andra mot bakgrund av fantasier om sig själv som inte överensstämmer med hur denne egentligen är i verkligheten. I narcissistens relationer är andra människor inte fristående från det egna självet, utan används för att bekräfta de egna grandiosa självbilderna. Föreställningar om vampyrer kan tolkas som en symbol för narcissism, man skulle kunna kalla narcissism för ett slags ”psykisk vampyrism”, eftersom narcissisten behöver andra personer för att fylla på den tomhet som denne försvarar sig emot i sitt eget själv.

Problemet för narcissisten är dock att dessa självbilder egentligen inte stämmer. Detta gör att de är mycket bräckliga och måste försvaras. Narcissisten är därför mycket känslig för kritik och kan argumentera i oändlighet för sin sak och för att inte behöva erkänna att den har fel. Denna beskrivning gör det tydligt att narcissism är ett begrepp som kan användas för att förstå religiösa karismatiska ledare. Exempelvis har Sudhir Kakar gjort sådana tolkningar av den indiska Radha Soami-rörelsen på 1800-talet och dess ledare Shiv Dayal Singh som hade anspråk på att vara en *satguru*, en upplyst. Även anhängare till karismatiska ledargestalter kan analyseras utifrån narcissismbegreppet. Religionspsykologen James W Jones beskriver i sin bok *Terror and Transformation* (2002) hur narcissism kan ses som en delförklaring av att vissa personer som engagerar sig i religiöst motiverade terror- och våldshandlingar. Man kan förstå deras beteenden om man antar att den som begår terrorhandlingar behöver någon annan att projicera sina egna starkt förbjuda känslor av underlägsenhet på. Dessa andra kan sedan koppas till det ”onda”, felaktiga. Samtidigt kan det egna självet associeras med storslagna idéer om en bättre värld. Det kan understödjas av identifikation med en stark ledarfigur.

Det är inte svårt att finna religiösa uttryck som skulle kunna understödja eller befrämja narcissism. De mest tydliga exemplen är andliga och mystika metoder för att söka utveckla det egna självet, till exempel i meditation och yoga. En klassisk religionspsykologisk analys av narcissism är bröderna Schjelderups analys av mystikern Bodhidharma, som brukar betecknas som en av zen-buddhismens grundare på 500-talet före vår tideräkning. Här finns en strävan efter att individen ska uppfatta det egna självet i förening med en gudom eller i en enhet med Alltet.

Andra exempel är (post)moderna livshållningar som kultiverar holistisk hälsa och perfektion. Kanske har vi här att göra med ett bredare kulturellt fenomen? Christopher Lasch menar i sitt kända verk *The Culture of Narcissism* (1979) att hela den västerländska moderna kulturen präglas av narcissism. Lasch beskriver hur vårt moderna samhälle understödjer en upptagen-

het med ungdomlighet, den egna koppen och det egna känslolivet istället för relaterandet till andra människor.

*Illusioners nödvändighet*

Narcissism är ett slags negativt sätt att bygga illusoriska världar. Illusioner behöver dock inte nödvändigtvis ha negativa psykologiska funktioner. Religionspsykologen Paul Pruyser hävdar att mot bakgrund av Winnicotts idéer att illusioner är livsnödvändiga. Winnicott är berömd för att ha att ha myntat begreppet ”övergångsobjekt”. Detta är till för att beskriva hur barn, särskilt i västerländska kulturer, knyter an till ett gosedjur eller något liknande yttre objekt. Winnicotts tolkning är att det är till hjälp för barnet i processen att separera och bli en egen individ i förhållande till Modern. Objektet tillhör ett övergångsområde mellan barnet och Modern, mellan barnets inre och yttre världar. Det är både investerat med barnets fantasier och önskningar, samtidigt som det är ett verkligt objekt som det är möjligt för barnet att kontrollera (till skillnad från Modern). Det erbjuder därmed vila, bearbetning och till och med kreativitet i den svåra processen att bli en individ. Hos äldre barn utvecklas övergångsområdet till en arena för lek. Leken är utvecklingsbefrämjande eftersom den innebär att barnet på ett tryggt sätt kan testa och utforska sådant som det möter i verkligheten. Detta mellanområde existerar även hos välfungerande vuxna som det område där kultur och konstupplevelser utspelar sig. Det erbjuder vila från yttervärldens krav samtidigt som det utgör en förutsättning för kreativitet.

Pruyser vidareutvecklar Winnicotts tankar med avseende på religion. Hos vuxna är religionens psykologiska funktion att likställa med hur vi relaterar till i karaktärer i film, teater eller litteratur. Om vi låter oss engageras så kan vi knyta an till de fiktiva karaktärerna precis som om de vore reella. Detta trots att vi samtidigt är medvetna om att de är ”på låtsas”. De har dock ett slags existens eftersom de har en reell påverkan på våra liv. Det blir extra tydligt i sådana fall där fiktiva karaktärer blir så pass välkända att vi alla kan referera till dem vårt dagliga liv, såsom till exempel gestalterna i Astrid Lindgrens värld. Sådana karaktärer har en slags existens som är institutionaliserad i kulturen. Vi känner för dem, pratar om dem och de ingår också i samhällslivet där olika organisationer kan bildas kring dem. De har en faktisk påverkan i våra liv, men de har inte samma sätt att existera som reella personer. På samma sätt förhåller det sig, enligt Pruyser, med de gudomar och religiösa gestalter som vissa människor väljer att engagera sig i. De existerar psykologiskt sätt i övergångsområdet och är även institutionaliserade i kulturen genom kyrkor och religiösa organisationer.

Pruyser ansluter sig alltså till den freudianska idén om att religion är en illusion, men han nyanserar denna uppfattning och hävdar att det inte i sig innebär något varken negativt eller positivt för individens psykiska välbefinnande. Det avgörande är istället hur individen hanterar detta övergångsområde. Pruyser ställer upp en tre-världsmodell, den autistiska världen (den inre världens önskningar och begär), den illusoriska världen (övergångsområdet) och den realistiska världen (yttervärldens krav, plikter och materiella/fysiska begränsningar). Pruyser menar att religion fungerar bäst om den får grundas i den illusoriska världens lekfulla och kreativa aktiviteter. Religion är känslig för störningar från de autistiska och realistiska världarna. Exempelvis menar Pruyser att antropomorfa gudsfigurer understödjer autistiskt fungerande och att bokstavliga tolkningar av religiösa urkunder präglas av alltför mycket realistiskt fungerande.

Det är lätt att hålla med Winnicott och Pruyser om att religion i vissa fall kan tolkas som ett övergångsfenomen. Pruyser tenderar dock att bli värderande i sin tre-världsmodell, på ett sätt som är relativt karaktäristiskt för mycket av modern psykoanalytisk teori som vill kombinera ett psykoanalytiskt perspektiv med en religiös livshållning, speciellt av liberal-protestantisk inriktning. Pruysers positiva beskrivningar av det illusorska området präglas av normen att en ”god” religion bör vara abstrakt och intellektualistisk. Att Pruyser försvarar en speciell syn på religion tydliggörs också när han hävdar att naturvetenskapliga studier av världen tillhör det realistiska området, som inte ska blandas ihop med det religiösa språket som tillhör det illusoriska området. På det sättet kan han hävda att religionen har ett eget existensberättigande, eftersom religion och naturvetenskap tillhör två olika områden som båda kan vara ”sanna” samtidigt, inom sina respektive paradigm.

### *Illusionens variation enligt det givna sammanhanget*

Många psykoanalytiska religionsstudier har tyvärr haft en olycklig tendens att tala om ”religionens” psykologiska funktion utan att specificera vilken religiös yttring som åsyftas. Man generaliserar där man borde vara kulturspecifik. Frågan är dessutom om alla livsåskådningar och religiösa livshållningar går lika bra att förstå med ett psykoanalytiskt perspektiv? Det finns många exempel på psykoanalytiker med judisk-kristen bakgrund (eller ateistisk). Men psykoanalytiker som arbetat med människor med bakgrund i utom-europeiska religioner och kulturer har uppmärksammat att vissa aspekter av psykoanalys är bundna till västerländska sätt att se på människan och målet med människolivet. En av de första att uppmärksamma detta var Erik H. Erikson, som tog upp svårigheterna att använda de psykoanalytiska begreppen i sin klassiska fallstudie av Mohandas Gandhi. Senare har Eriksons lärjunge Sudhir Kakar blivit berömd med verket *The Inner World*

från 1981, som är något av ett landmärke i den här diskussionen. Det är en studie av det kulturspecifika i indisk utvecklingspsykologi som menar att indiska män till större grad än västerländska män kultiverar primär- istället för sekundärprocesstänkande. Detta innebär att man har en större lätthet att röra sig mellan imaginära världar och den yttre verkligheten, vilket är tydligt i religiösa uttryck inom hinduismen.

Den amerikanske antropologen Stanley Kurtz har vidareutvecklat dessa resonemang i boken med den talande titeln *All the Mothers are One*. Han menar att psykoanalys har en överdriven betoning av den västerländska kärnfamiljen. Indiska barn växer istället ofta upp i en utvidgad familj och blir ”mödrade” av flera olika kvinnor. Kurtz att de hinduiska gudsföreställningarna, med många olika gudomar som ses som manifestationer av en större gudomlig princip, kan tolkas som en avspegling av den utvidgade familjestrukturen.

På ett liknande sätt har analytiker med genusperspektiv nyanserat psykoanalys för att kunna inkludera det feminina och kvinnors religiösa erfarenheter. Ett aktuellt exempel är religionsvetaren Diane Jonte-Pace bok *Speaking the Unspeakable* (2001). Hon analyserar där den anmärkningsvärt starka betoningen av Fadern i Freuds religionsförståelse och utgår ifrån Julia Kristevas tankar. Kristeva lyfter liksom (den ovan nämnda) Melanie Klein fram modersgestalten i barnets utveckling, men kombinerar det med hur feminitet är konstruerat i den västerländska/kristna kulturen och språket. Kristeva tolkar det nyfödda spädbarnets symbios med modern som ett förspråkligt stadium som hon kallar för det ”semiotiska”. Hon skiljer det från det ”symboliska” stadiet som inträder när barnet tillägnar sig språket. Det ”symboliska” stadiet innebär att barnets symbios med Modern bryts och därmed att Fadersgestalten kan komma in i barnets föreställningsvärld. Modersgestalten är alltså kopplad till kroppsliga erfarenheter som ligger bortom språket. Fadersgestalten är istället kopplad till det språkliga och att ge mening och betydelse. Diane Jonte-Pace utgår från detta resonemang och avtäcker en förskjuten berättelse (counterthesis) i Freuds förståelse av religion, som är associerad med ”det som inte kan sägas”. Den alternativa berättelsen kretsar kring en hotande och ”kuslig” modersgestalt.

Man skulle kunna tänka att den här kritiken från genus- och kulturperspektiv ifrågasätter hela det psykoanalytiska projektet, men det är inte det som är syftet. Liksom all psykoanalys utgår dessa analytiker från att religion involverar de imaginära dimensionerna av människors liv. I freudianskt språkbruk är religion alltså en slags ”illusion”. Den springande punkten är dock att dessa imaginära världar varierar enligt kultur, genus, social klass och så vidare. Frågan som genus- och kulturperspektiv ställer är alltså om psykoanalys överhuvudtaget ska användas som en generaliserande teori om

alla människors religiositet i alla tider? Borde inte istället det psykoanalytiska projektet hållas öppet, så att det tillåts variera i enlighet med sammanhanget för de religiösa föreställningsvärldar som undersöks? Dessa frågor återknyter till det här kapitlets inledning där jag argumenterade för att psykoanalys bör användas som en humanvetenskap. Slutsatsen att dra av detta är att i det psykoanalytiska projektet bör metoden föregå teorin och tyngdpunkten ska ligga på det ”arbete” som det innebär att iscensätta psykoanalys i förhållande till en viss religiös föreställningsvärld. På samma sätt som en teaterpjäs eller ett musikstycke sätts upp på skilda sätt av olika ensembler.

### *Varför finns religion? Två olika psykoanalytiska svar*

Om man drar ihop trådarna till det som sagts ovan, så landar vi i att psykoanalys erbjuder två helt motsatta sätt att se på religionens psykologiska funktioner och att detta är beroende på vilken livshållning man förenar den psykoanalytiska metoden med. Visserligen finns en gemensam utgångspunkt i att religion tolkas som en illusion, genom att det involverar de imaginära dimensionerna av människors tillvaro. Men det har tolkats på radikalt olika sätt. För Freud var religion en illusion i den betydelsen att den är ett uttryck för regressiva önskningar och ett infantilt sätt att förhålla sig till livets svårigheter. För många senare psykoanalytiker (till exempel den ovan nämnde Paul Pruyser) är religion förvisso en illusion, men i en annan bemärkelse. Den är ett kulturellt accepterat sätt att bearbeta och hantera psykologisk utveckling och konflikt. Det till synes infantila sättet att hantera problem är i själva verket en tillgång som befrämjar realitetsanpassning och är jagstärkande, en ”regression i jagets tjänst”. Att skilda psykoanalytiker drar så olika slutsatser om religionens psykologiska funktioner pekar på att det är problematiskt att skapa generella psykoanalytiska modeller om alla människor i alla tider. Det är också något som påtalas av analytiker med kultur- eller genusperspektiv. Att analytikerns subjektivitet är involverad i hur metoden används borde avskräcka från alla försök att använda psykoanalys som en naturvetenskaplig metod med objektiva generaliserbara anspråk. Om man istället hanterar psykoanalys som ett slags humanvetenskaplig metod är det helt naturligt att subjektivitet är en del av tolkningsprocessen. Det ligger då en större betoning på den psykoanalytiska metoden än på teorin. Ett prövande och sökande efter att (be)gripa särskilda fall.

### *Vidare läsning*

Det har skrivits väldigt mycket om psykoanalys och religion. Det är spritt mellan många olika inriktningar av psykoanalys och dessutom mellan olika vetenskapliga discipliner. En omfattande biliografi över tidigare forskning

finns i Benjamin Beit-Hallahmi *Psyhoanalytic Studies of Religion* (Westport: Greenwood, 1996). Inom religionspsyklogi finns en gedigen översikt över psykoanalytiska inriktningar i David Wulff *The Psychology of Religion* (New York: John Wiley, 1997). Wulffs bok är mer orienterad mot den psykologiska disciplinen och därmed mot frågor om empiriska belägg. Den finns även i svensk översättning i en tidigare upplaga under titeln *Religionspsykologi 2* (Lund: Studentlitteratur, 1993). Wullffs bok har ju några år på nacken och en översikt över senare utveckling finns i kapitlet "Psychodynamic Psychology and Religion" av Jozef Corveleyn och dennes medarbetare i *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (New York: Guilford 2013, s 94-118). En mer omfattande antologi över aktuell utveckling av psykoanalys inom religionsvetenskap i bredare bemärkelse är *Changing the scientific study of religion* (Dordrecht: Springer, 2009) redigerad av Jakob Belzen. Jag kan också rekommendera Marsha Hewitt *Freud on Religion* (London: Taylor & Francis, 2014). Boken ger en ingående beskrivning av Freuds eget tänkande kring religion och klargör vilken betydelse det har idag. För den som är intresserad av hur psykoanalytisk religionstolkning förenas med kultur- och genusteori finns mycket att hämta inom psykoanalytisk antropologi. En samlingsvolym med bidrag av många av de mest kända forskarna inom fältet är *Culture, Psychoanalysis and Religion* (Oxford: Oxford University Press 2013) redigerad av Dinesh Sharma. Ett mycket intressant genusperspektiv finns hos Diane Jonte-Pace i *Speaking the Unspeakable* (Berkeley: University of California Press, 2001). I detta sammanhang kan även rekommenderas Thomas Johansson *Psykoanalys och kulturteori* (Lund: Studentlitteratur, 2008) och Per Magnus Johansson *Psykoanalys och humaniora* (Göteborg: Daidalos, 2014).

# Varför finns religion? – Copingteoretiska svar

*MarieAnne Ekedahl*

> Jag minns en båtresa i Thailand som gick från Koh Lanta till ön Koh Ngai, två år före tsunamin 2004. Vi var några turister som tog en longtail-båt, och när vi lämnade land var Andamansjön förhållandevis stilla. En bit ut började det blåsa upp och från ingenstans rullade svarta moln in på himlen. Snart kastade sig vågorna över oss. Båten gungade till synes viljelöst med vågorna och det var inte lika självklart att vi skulle nå land längre. Jag började be, högt och intensivt, en återkommande repetitiv bön. Tacksamma och ödmjuka inför naturkrafterna vadade vi till sist i land.

Berättelsen är hämtad från en bok om tro och andlighet sammanställd av Ann Thörnblad. Martin, kappseglare som deltagit i flera stora segeltävlingar, har gett ord för hur hans tro kan ta sig uttryck i extremt pressade lägen. ”Jag ber alltid i skarpa lägen” står som kapitelrubrik för hans berättelse och det framgår hur han använder sig av sin religiositet för att hantera stress. Martin är inte ensam om att be i svåra situationer, tvärt om är bön ett vanligt förekommande sätt som människor tar till för att hantera stress. Det perspektiv som jag kommer anlägga på frågan om varför religion finns i det här kapitlet fokuserar på religion som stresshantering. Min utgångspunkt är den västerländska forskarens och religionspsykologens. Akademiskt sett har jag fostrats in i den akademiska myllan i Uppsala. Mitt perspektiv på religion inkluderar de existentiella frågorna om vad det är att vara människa och närmar sig religion som något som uppstår när vi tvingas hantera gränsfrågor kring liv och död, livsfrågor som berör livets början och livets slut, men också sådant som finns där emellan. Min utgångspunkt och mitt synsätt på religion sätter alltså fokus på religionens- och religiositetens funktion. Det tillhör den religionspsykologiska traditionen att inte uttala sig om det religiösa objektet, Guds vara eller icke-vara. Istället fokuseras religiositet som ett mänskligt fenomen som märks hos individer enskilt och i samhällen. Målsättningen är att skapa förståelse av religiositet med hjälp av psykologiska teorier.

Religionspsykologin studerar religion som är kopplad till institutioner som moskéer, tempel och kyrkor, men också religiositet som är självständig gentemot sådana institutioner och som levs eller utövas individuellt i privata rum. Ibland görs en distinktion mellan begreppen andlighet och religion. Jag kommer dock inte att göra någon sådan särskiljning här utan använder ordet religiositet som en paraplyterm som får täcka in alla former av andlighet hos nutidsmänniskor. Ordet religiositet använder jag när jag diskuterar på individnivå medan religion används för institutionsnivån. Jag förstår både religion och religiositet som sammanvävda med kultur vilket jag, i sin tur, ser

som en dimension i samhället som innefattar människors verklighetsuppfattningar, ideologier, sociala normer och seder både i formella och informella sammanhang. Religion ingår i kultur, befinner sig under dess paraply och kan ses som kulturellt formad. Religion blir till genom kulturellt samspel och upprätthålls genom sociala överenskommelser. Både kultur och religion är därför dynamiska och rörliga fenomen som ständigt förändras.

Coping är ett låneord från engelskan som betyder stresshantering. Som forskare har jag ägnat mig åt att studera stresshanteringsprocesser som innefattar religiositet. I det här kapitlet kommer jag att diskutera några centrala insikter från denna forskning. Teorierna om coping som ligger till grund för min diskussion har sin upprinnelse i amerikansk kontext genom psykologiforskaren Kenneth Pargament och hans forskarkollegor.

För att illustrera de forskningsrön jag presenterar kommer jag att använda berättelser från olika personer. En del av berättelserna är hämtade från intervjuboken *Tankar om tro och andlighet* i vilken några gudstroende svenskar berättar om sin tro och hur den gjort skillnad i deras eget liv. Personerna omskrivs i den här texten med sitt förnamn. Intervjuerna med dessa är gjorda av författaren och diplomerade psykosyntesterapeuten Ann Thörnblad, som också sammanställt boktexten. Berättelserna får i detta sammanhang belysa hur människor använder sig av religiositet kopplat till stresshantering i sina liv.

Varför finns religion? Min utgångspunkt är alltså ett religionspsykologiskt perspektiv med fokus på stresshantering. Detta perspektiv är ett bidrag till svaret på frågan som ställts, men jag har inga anspråk på att ge hela svaret. Jag kommer i det följande att ta upp några centrala delar i copingteorin samt ge några exempel som visar hur religiositet kan ingå i stresshantering.

### *Det viktiga i livet*

Centralt i Pargaments teori om coping är att stress är något som hotar det som är viktigt för oss människor. Det kan handla om materiella ägodelar, sociala relationer eller något som bedöms som heligt. En människas svar på vad som är viktigt i hennes liv är beroende av hennes ålder, kön, livssituation och flera andra faktorer. Ibland behöver frågan ställas explicit för att vi ska kunna sätta ord på och tydliggöra vad det är vi ser som viktigt. Vid andra tillfällen kan detta framgå utan att det direkt kommunicerats via ord. Jag känner en man, vi kan kalla honom Fredrik, som äger en Ford Mustang av 1966 års modell. Vintrarna ägnar han åt att meka och polera denna så att lacken skall vara skinande röd och när våren kommer tar han ut den ur garaget och åker några sightseeing-turer i närområdet. Att bilen är en pojkdröm som gått i uppfyllelse behöver inte kommuniceras verbalt och detsamma kan förstås

gälla andra materiella ägodelar, pengarna på banken eller sommarstugorna som lyser med sina vita knutar runt om i landet och som pockar på när naturen åter vaknar till liv efter vintern. Våra sociala relationer, de vi älskar och som vi inte för allt i världen vill förlora är förstås också viktiga. När Maria talar om sina närmaste är det tydligt att de har en mycket central position i hennes liv:

> Det har varit min stora glada livsuppgift att fostra två barn och se dem bli vuxna. När jag fick barn och familj försvann gråtonerna i livet, jag behövde inte fråga efter meningen längre. Olle (mannen) och jag har en grundläggande och slitstark kärlek som bär långt.

Många skulle kunna instämma att de närmaste utgör det viktigaste i livet. Annat som kan värderas högt är det personliga välbefinnandet, den egna utvecklingen eller ens fysiska hälsa. Det betydelsefulla kan också handla om ett engagemang om att göra världen till en bättre plats. Även religion och religiositet, slutligen, kan upplevas som viktigt i människors liv. Att ha en relation till en upplevd helig och transcendent verklighet kan upplevas som mycket betydelsefullt. Religionspsykologen Owe Wikström har skrivit om det heliga som något som uppfattas som okränkbart, hemligt och laddat med kraft vilket gör att människor regelbundet återvänder till det och skapar symboler och riter kring det. I boken *Om heligheten: religionspsykologiska perspektiv* visar Wikström hur kyrkorum som kontext kan förmedla förnimmelser av kontakt med något som upplevs som transcendent och heligt:

> Nästan varje turist som kommer in i kyrkan, säger kyrkvaktmästaren, blir annorlunda på något sätt. De tystnar och går omkring vördsamt. Det är svårt att veta om folk känner andakt eller bara får en känsla av mäktighet när de ser de här pelarna eller om det är uttryck för ren sentimentalitet, nostalgi eller konvention. Jag vet inte det. Jag märker att ett kyrkorum förmedlar något som människor erfar: något högre, något annorlunda. Det behöver kanske inte vara en personlig gud, men en känsla av respekt eller högtid eller helighet.

Det finns upprepande beteendemönster för att värna ”heligheten” som är viktig och betydelsefull. För vissa är religion/religiositet något som är så pass viktigt att man vill värna och skydda den till varje pris. Det som är viktigt för oss skyddar vi, men ibland drabbas vi av förlust av det som är viktigt. När vi står inför fullbordat faktum tvingas vi till realitet och acceptans och så småningom kan något nytt växa fram och betydelsefulla personer som förlorats ersättas av nya. Det kan vara en långsam process som sträcker sig över flera år.

### *Stress*

Stress uppstår när det sker händelser som hotar det viktiga och betydelsefulla. Två amerikanska forskare med kognitionspsykologiska utgångspunkter är Richard Lazarus och Susan Folkman. De har ägnat särskilt intresse åt stressens tankemässiga och känslomässiga komponenter och deras definition av stress har haft stor betydelse inom stressforskningen. Stress, enligt dem, är *en speciell relation mellan en person och dennes omgivning som av personen bedöms som påfrestande på hans eller hennes välbefinnande*. Det är viktigt att lägga märke till personens egen position i den här definitionen. Det är individen själv som avgör om påfrestning föreligger och hur pass stor eller liten den är. Ingen annan person kan göra detta utan individen har själv tolkningsföreträde när det gäller eventuell stress. Detta hänger samman med att individen själv är den som är bäst lämpad att bedöma huruvida det finns resurser för att stå emot stressen. Lazarus och Folkmans definition är intressant också när det gäller att förstå vad som från ett utifrånperspektiv kan ses som en relativt odramatisk händelse, av den drabbade kan bedömas som en stor påfrestning. Även i sådana fall hänger bedömningen samman med vilka resurser som finns eller saknas, samt huruvida det kan finns tidigare obearbetade händelser som nu kan komma upp till ytan. Även här är det den drabbade personen själv som är bäst lämpad att bedöma graden av påfrestning.

Händelser som hotar det betydelsefulla kallas inom stressforsningen för stressorer. När en individ utsätts för en stressor inleds en copingprocess. Lazarus och Folkman har definierat coping som *föränderliga kognitiva och beteendemässiga ansträngningar med syfte att förändra specifika yttre och inre krav som bedöms som påfrestande eller överskridande personens resurser.* Det innebär konkret att individen med hjälp av tankar och handlingar står emot påfrestningar. Det handlar om att förhålla sig och att aktivera den eller de kognitiva strategier som bäst passar för att bemöta påfrestningen som den inträffade stressorn åstadkommit.

### *Döden som stressor*

Döden är en ofrånkomlig händelse som orsakar stress. En forskare som fokuserat cancerpatienters dödsångest är cancerspecialisten och forskaren i palliativ medicin Peter Strang. Med stöd från två amerikanska forskare vilka influerats av existentiell teori – psykoterapeuten Irvin Yalom och psykologen Rollo May – har han beskrivit döden som existentiell utmaning. Genom sin forskning kring existentiella frågor inom hälso- och sjukvård samt genom sin kliniska erfarenhet som läkare inom den palliativa vården har Strang närmat sig frågorna kring död och döende. Han delar upp den existentiella utmaningen som döden utgör för den döende i tre områden: (1) döendet och ett eventuellt därtill hörande lidande; (2) dödsögonblicket och (3) tiden efter

döden. Döden ställer människan inför icke-varat, den existentiella påfrestningen att inse att man kommer upphöra att existera. Att föreställa sig denna icke-existens kan vara ångestskapande och många av Peter Strangs patienter lider av uttalad eller icke uttalad dödsångest. Denna typ av ångest är dock inte konstant utan det finns möjlighet att bemästra den och det är här som religiositeten, genom dess förmåga att transformera icke-vara till någon form av existens, kan komma in. Inom många religioner beskrivs döden som en övergång till en tillvaro i en annan dimension. Livet efter döden kan då beskrivas som en fortsatt existens, i kristen tradition tillsammans med Gud och andra troende individer. Strang menar att religiositet erbjuder ett dubbelt skydd mot icke-varat eftersom uppfattningen att döden inte är slutet på existensen dessutom oftast innefattar föreställningar om att den nya existensen är evig och dessutom bättre än jordelivet. Tanken på ett liv efter döden kan också motivera till att utföra goda gärningar om sådana tros bli belönade i det hinsides. Strang menar att allt detta kan fungera som en stark motvikt mot dödsångest.

I Sverige finns idag många som inte deltar i institutionell religionsutövning, men som på det privata planet har en religiös tro. Enligt Strang skapar även många sekulariserade människor en världsbild som har likheter med religiösas inför hotet om sin egen död. En studie genomförd av de svenska hälso- och sjukvårdsforskarna Lisa Sand och Mariann Olsson tillsammans med Peter Strang visade att även icke-religiösa personer hanterar existentiella utmaningar och dödshot genom att skapa föreställningar om fortsatt liv. Naturen och naturens kretslopp användes av de personer som intervjuats som symboler för det egna livet då de placerade in sig själva som en del i detta kretslopp. Precis som naturen finns kvar år efter år fast den vilar under vintern, så tänkte sig personerna att de skulle vara kvar och finnas i någon form av existens. Strang menar alltså att även de som är icke-religiösa skapar sig föreställningar om fortsatt liv i en annan existensform och att detta är en tanke som punkterar ångest och är avlastande. Det fungerar som ett sätt att bemästra döden genom att det ovissa icke-varat efter döden ersätts av tanken på ett ständigt levande kretslopp där även man själv som människa ingår.

Om vi för att illustrera Strangs resonemang beaktar livsberättelserna från de 16 troende personer som finns sammanställda i Ann Thörnblads bok och ser på relationen mellan intervjupersonernas syn på vad som händer efter döden och deras ålder, familjesituation, bostadsort, andliga hemvist, drivkrafter, styrkor, svagheter och syn på meningen med livet framkommer en del intressanta samband. Dessa personer är alltså religiöst troende och tänker sig (med ett undantag) att livet fortsätter efter döden. Hos några finns föreställningen att efterlivet innebär en kompensation för brister i livet här på

jorden. Det finns drömmar om att komma till en mer kärleksfull och fridfull plats där allt är i balans. Några benämner denna plats himlen och föreställer sig att det roligaste från tillvaron på jorden kommer att förstärkas av något ännu bättre. Vissa drag påminner om det som framkom när Svenska kyrkans före detta biskop Martin Lönnebo bad barn berätta om sin syn på himlen. Barnen tänkte sig också himlen med hjälp av det allra bästa de visste här på jorden. Så här skrev ett av dem:

> Jag tror att i himlen finns det en klöveräng med klöverblommor som är gjorda av godis och på några moln sitter änglakören och spelar på harpa. Allt är rosa där och man får äta så mycket sötsaker, läsk och glass för allting är gratis och det finns inga dumma människor bara snälla. Molnen är av bomull och molnen är en slags fordon i himlen. Och bubblor är ett slags regn och det blir aldrig vått. Det är varmt och det är fred. Jesus som har varit längst där bestämmer att där ska vara en lekplats med godisgräs, en läskå, tuggummisandlåda, en godisrutschbana och mycket mer. Det finns inga hus man får sova i molnen och ibland sänder änglarna ner massor av duvor för freden.

Det är tydligt vad denna unga skribent tycker om i livet och hur himlen föreställs som en plats där det inte skall vara någon brist på det som är gott. En slags uppfyllelse eller kompensation skall ske för det som saknas eller är bristfälligt här och nu. Bilder om en kommande tillvaro laddas alltså med hjälp av det som är viktigt här och nu.

I livsberättelserna från de troende vuxna svenskarna är ordet *bättre* återkommande i svaren på den ställda frågan om vad som händer vid döden. Gud och skaparen finns också med i deras föreställningar om vad som möter människan då hon dör. Jesus och änglarna har skyddande funktioner och tar hand om människorna. Här på jorden har perspektiven ibland grumlats och varit otydliga, men i livet efter detta kommer meningen med livet att tydliggöras. Det som varit dolt skall bli tydligt och klart, men bland de intervjuade finns dock också en person som trots sin gudstro nöjer sig med att vara mer distanserad till de tydliga föreställningarna och säger att ”Gud vet”. Svaren är alltså varierande till sin karaktär och fungerar därmed som exempel på hur svenska kristna religiösa föreställningar kring efterlivet kan te sig. När människan dör ska det bli bättre, livet fortsätter och himlen, Gud, skaparen, Jesus och änglar finns med i den tänkta hinsidestillvaron.

Det finns många komponenter och dimensioner i döendet och den sociala dimensionen är en särskilt viktig sådan. Social gemenskap och tillhörighet är viktigt och döden blir en stressor också för att den hotar denna gemenskap. En cancerdiagnos kan leda till att det viktigaste krackelerar och inte sällan stiger en existentiell ensamhet fram i dess ställe. Strang skriver att ingen kan

dö med någon annan eller för någon annan. Ur ett existentiellt perspektiv är vi alltid ensamma inför den egna döden. Men denna ensamhet kan lindras genom social närvaro och kärlek. Upplevelserna i gränslandet liv-död är också olika för olika människor. Det finns de som känner sig trygga inför döden men också de som känner ångest och påfrestning. Här kan religion ha flera roller. Som copingstrategi kan den ge bränsle till föreställningar som skänker tröst, eller tillhandahålla riter för olika tillfällen under dödsprocessen. Givetvis kan religion också innehålla tankar som försvårar dödsprocessen, till exempel genom hot om straff och lidande i efterlivet, men den fungerar då inte som en copingstrategi varför jag inte kommer fördjupa mig i detta här.

*Ryggsäcken*

Vad en människa har med sig i form av erfarenheter, utbildning, samt vilken kulturell kontext som format henne, är betydelsefullt för huruvida religiositet kommer att finnas med i copingen eller inte. Bilden av en ryggsäck kan fungera som metafor här. I en ryggsäck bär vi med oss det vi behöver nerpackat i olika fack där en del har placerats för att vara lättåtkomligt medan annat ligger längre ner. Var och en har packat sin egen ryggsäck och gjort det efter egna bedömningar kring vad som kan komma att behövas. Någonstans i ryggsäcken kan då religiositeten finnas. Den kan vara nerpackad sedan lång tid tillbaka eller ha packats ner där på senare år i samband med någon omstuvning. Håkan som arbetar med att skriva böcker gjorde en ”resa” från att vara agnostiker till att bli religiös och troende för en tid sedan. Hans berättelse kan tjäna som ett exempel på en sådan omstuvning. Ann Törnblad återger den så här:

> Det var ingen blixtförälskelse som drabbade Håkan [...]. Relationen började mer trevande, som en visshet om att här fanns en kontakt som bjöd in till att beröra på djupet. [...] Han tyckte om att gå in i en grekisk ortodox kyrka som låg i kvarteret där han bodde. Att tända ljus, känna den söta uråldriga doften av rökelse, höra växelsången som han egentligen inte begrep ett ord av och ta del av ritualerna som vuxit fram under 2000 år. Och där någonstans, i ett mellanrum i tiden, anade han Guds närvaro. Så stilla, så lågmäld, men en tydlig förnimmelse av något som gick rakt in i hjärtat.

Håkan berättar hur han länge fortsatte att se sig själv som agnostiker men hur han som tänkande människa började ställa frågor om huruvida Gud finns eller inte. Hans kristna tro har sedan växt fram succesivt. Den tog sin startpunkt i tanken att det kanske ändå finns en Gud och stärktes av att hans dotter i samma veva blev troende. Hans fru hade också varit troende i många år. Numera, berättar han, händer det att han hämtar tröst och inspiration från Bibeln och då särskilt i översättningen från 1917 som han tycker har ett

vackert språk. Favoritcitatet är Psaltarens 23e psalm: ”Om jag än vandrar i dödsskuggans dal, fruktar jag intet ont, ty du är med mig; din käpp och stav de trösta mig”. Ett annat bibelord som han återvänder till är avslutningen i 1a Korintierbrevet 13: ”men nu bestå tro, hopp och kärlek, dessa tre, och störst av dem är kärleken.”

Håkans berättelse illustrerar hur en ljus gudsbild, en gud som står som en god kraft, kan fungera som en resurs, som i det här fallet, Håkan har med sig i sin ”ryggsäck”. Hans gudsbild rymmer en gud som omsluter både det som är helt och det som är brustet och som Håkan upplever förlåter hans ofullkomlighet.

För att dra ryggsäcksmetaforen ett steg till kan man säga att det finns ryggsäckar i olika storlekar för olika behov. För stresshantering finns individuella ryggsäckar, men också sådana som hör till institutioner och samhällen. Det handlar då om de resurser som institutioner och olika samhällsinstanser har till sitt förfogande för att bistå människor i stressfyllda situationer. Religiösa organisationer kan här bidra med resurser för stresshantering exempelvis vid större katastrofer med många berörda där det krävs samarbete och organisation för att copingen skall fungera.

I dessa ryggsäckar finns alltså sådant nerpackat som kan tas fram vid behov. Religiositet är alltså att betrakta som en resurs som kan vara vilande, men som i samband med stark och komplicerad stress tas fram och aktiveras. Sonja, som är sångare och frilansartist, är en annan vars berättelse pekar på detta. Hon berättar hur tron har funnits med henne sedan tidig ålder. Hennes mamma bad aftonbön med henne och hon växte upp med föreställningen att det fanns en Gud som skyddade. Sonja berättar att hon som vuxen kom in i en period med särskilt högt tempo i sitt arbetsliv. Hon frilansade och ville inte säga nej till uppdrag som hon fick. Påfrestningen blev dock snart för stor vilket ledde till att hennes röst slutade fungera. ”Stressen tog ut sin rätt. Jag var utbränd och stämbanden sargade, och jag tvivlade på om jag skulle kunna fortsätta jobba med att sjunga.” Sammanbrottet resulterade i sjukskrivning i ett halvår, rehabilitering och vila. Sonja berättar hur krisen gjorde att hon började ifrågasatta den tro som hon hade haft med sen barnsben. Hon utmanade Gud med frågor som hon inte ställt tidigare. ”Fram till dess var det som om jag mest hade gått runt och hobbytrott” berättar hon. Denna formulering antyder att hon så här efteråt uppfattar barndomstron som något av en fritidssysselsättning utan egentligt allvar och att hennes kris innebar att tron blev på riktigt på ett annat sätt. Hon upplevde också att hennes utmanande av Gud fick resultat. Från att ha haft ett mindre utrymme vid sidan om hennes huvudsakliga identitet lyftes nu religiositeten in och blev en aktiv och central del i hennes liv. Sonja säger idag att hennes tro finns som en

dimension i allt det hon gör och skriver, också i hennes yrkesliv. Hon ser det nu som sin målsättning att bidra med positiv energi till omgivningen. Sonjas religiositet fanns alltså inledningsvis längre ner i ryggsäcken men togs fram när osäkerhet och påfrestningar satte hennes karriär som artist i gungning och har därefter förblivit mer aktiverad. Sonjas upplevelse är att den aktiverade religiositeten gett henne ny styrka att hantera och komma ur sin kris.

*Copingstrategier*

Målet i stressfyllda situationer är att bevara och skydda det som är viktigt och olika copingstrategier sätts då in för att åstadkomma detta. När det viktiga inte kan bevaras –som till exempel när någon betydelsefull person avlider – måste strategierna för att skydda bytas ut mot sådana som syftar till att omvandla, ge stöd, skapa stabilitet och så småningom ge en ny livsmening. Även här kan religion och religiositet ingå som en komponent i strategier för att hantera de stressorer som uppstår vid en permanent förlust. Till exempel kan religion och religiositet här brukas för att förebygga negativa känslor och på så sätt gör den det lättare för individen.

Det finns generella copingstrategier för att hantera stress, strategier som används av människor oavsett deras förhållande till religiositet. Det finns också strategier som utövas i arbetslivet. Jag har tillsammans med vårdforskaren Yvonne Wengström studerat svenska cancersjuksköterskors sätt att hantera stressorerna de möter i sitt arbetsliv. Det visade sig att en central strategi som de använde var gränsdragning. Genom att tydligt sätta gränser kring vad som hörde till arbetet och vad som hörde till fritiden kunde de hantera de känslomässiga påfrestningar som arbetet innebar. Rutinisering var en annan strategi de använde. Genom att inordna sina yrkessysslor i tydliga rutiner blev det lättare för dem att orka med jobbet. Att ta emot och ge stöd till kollegor visade sig också vara en viktig strategi i stressfyllda situationer för dessa sjuksköterskor. Nu-orientering, slutligen, att fokusera på här och nu och undvika att bekymra sig för framtiden, var också en viktig och i sjuksköterskornas upplevelse fungerande strategi för att skapa lugn, avlasta känslomässigt och punktera ångest.

Pargament och hans kollegor menar att religion och religiositet kan bidra med strategier för stresshantering som går utöver de allmänna. Han lyfter framför allt fram fyra sådana strategier: religiöst stöd, bön, riter och humor. Den första av dessa, *stöd* kan förstås vara en generell strategi utan religiösa element, men den kan också influeras av religion. Skådespelerskan Angela är en av dem som funnit religiöst stöd i gemenskapen i kyrkan. Hon berättar:

> Jag jordar mig i kyrkan och får en ny start inför veckan. Efter gudstjänsten är det som om sinnena skärps och jag kommer i kontakt med en tacksam-

> het över livet igen. Det är något att ta avstamp ifrån för resten av veckan, där jag får lugn och kraft och känner trygghet och tillhörighet. Jag kan komma med hela mig själv, alla fasetter, och just för att de blir accepterade tonas de kantiga sidorna ner. Alla bär på sitt, men till kyrkan kan man komma utan masker och föreställningar. Det är en plats där du inte behöver vara duktig eller lyckad. Du får lov att känna dig dum och gråta så att mascaran rinner. Oavsett var jag befinner mig i livet kan jag dela det med församlingen. Det är skönt att veta att du inte bär det ensam

Det här citatet illustrerar hur den gemenskap som finns i kyrkan kan uppfattas som ett viktigt och kontinuerligt stöd för att hantera livet. Det ser alltså ut som att just det att det finns en kontinuitet i kyrkobesöken är viktigt i det här fallet. Naturligvis kan stöd i religiös form också tas emot mer sporadiskt eller vid enstaka tillfällen.

Martins berättelse om händelsen med båtresan i Thailand som inledde detta kapitel aktualiserar den andra religiösa strategin för stressfyllda situationer, bön. Det blåste upp kraftigt och båten gungande utan styrsel. Den vane kappseglaren Martin blev rädd att de inte skulle nå land och började be, högt och intensivt i en återkommande repetitiv bön. Detta var för honom ett sätt att bemästra det han bedömt som en hotfull situation ute på havet. Det handlade i det här fallet också om en stress med existentiella inslag eftersom Martin upplevde att hans liv var hotat. Den ljudligt uttalade och upprepande bönen blev för honom ett sätt att bemästra det kaotiska, att tala till det och rikta sig till ”en högre makt” och be om ingripande. Martin berättar hur detta är en strategi han ofta använder när han seglar:

> Jag ber alltid i skarpa lägen, att Gud ska skona mig och det övriga teamet. Det hjälper mig också att bevara lugnet – för det är klart att du blir rädd ibland. Utmaningen är att inte drabbas av panik utan använda den energi som finns i rädslan och fokusera på att hantera och lösa situationen.

Bönen ser här alltså ut att ha flera funktioner. Det är bön om hjälp och räddning, men också en mental strategi för att personen som ber genom bönen ska få hjälp att samla sig och kunna tänka klart, det vill säga får tillgång till sina egna resurser.

När det gäller bön som strategi för att hantera stress har de amerikanska religionspsykologerna Ralph Hood, Peter Hill och Bernard Spilka bedrivit intressant forskning. De menar att bön är en vanlig copingstrategi eftersom den är så lätt att verkställa, för att den är personlig och för att den kan hållas privat. De kategoriserar bön i en rad olika former där några av de vanligast förekommande är begärande, rituell, meditativ och bekännande bön samt

tacksägelse och förbön. Den begärande bönen kan användas för att bemöta frustration och hot och kan därmed användas direkt i stressade situationer. Den meditativa bönen kan användas för att integrera självet, eller för att reducera ilska och ångest och ge avslappning.

Hood och hans kollegor menar att den begärande bönen är vanligast och därför kan betraktas som ”bönens kärna”, enkelt uttryckt handlar den om att be om något. En amerikansk undersökning visade att den vanligaste begärande bönen är för någon familjemedlems räkning, därefter kom bön om lindring i sjukdom och på tredje plats begärande böner för personer som avlidit. Det är tydligt att människor ber om allt, vilket gör den begärande bönen så vanligt förekommande.

Förbönens betydelse som stressreducerare kommer jag nu att illustrera med ett exempel ur Ann Thörnblads bok. Sune som är forskare berättar om vad han upplevde i samband med att en närstående drabbats av allvarlig sjukdom och osäker prognos. Ovissheten gnagde i honom och en morgon när han var på ett möte i Abisko vaknade han tidigt, gick ut i friska luften och vandrade med sina tankar i vad han uppfattade som Guds storslagna skapelse. Han gick längs med forsen i nationalparken och drogs till ett stort dånande vattenfall. Där ropade han ut sin nöd till Gud och bad förtvivlat. Han berättar:

> Jag kände att Gud var med mig den morgonen. Det var ett sådant starkt ögonblick. Vi var många som bad för samma situation, och några månader senare var det sjuka borta utan att det riktigt gick att förklara rent medicinskt […]. Jag tror på under och att de också är möjliga i vår tid […]. Jag tror att Gud kan kringgå naturlagarna även idag om det behövs. För Gud står bakom alla naturlagar. Vetenskapens roll är att begripa detta fantastiska. Gud har inspirerat människor till att förstå hans Skapelse med stort S. Vi är hänvisade till att leva i ett spänningsfält mellan tro och vetande, vi kan inte förstå allting mellan himmel och jord. Vi kan stånga oss blodiga i vår vilja att försöka förstå hur allt inom tro och vetande kan hänga samman, men vi kan bara greppa en bråkdel.

Berättelsen visar på en upplevelse av att tillvaron än större än vad vi människor kan greppa. Huruvida förbön kan ha en medicinsk effekt är en fråga som ligger utanför denna artikels frågeställningar men vi kan konstatera att förbönen har betydelse för den som ber genom att reducera ångest och oro. På så sätt kan förbön fungera som en funktionell strategi för att reducera stress hos den som ber. Detta sker genom att den bedjande i bönen lämnar över bekymret till något som uppfattas som större, ett gudsobjekt som får en bärande funktion.

I den tidigare omnämnda studien av svenska sjuksköterskor inom cancervården, fanns bön med som en strategi hos de sjuksköterskor som hade en uttalad religiositet. En av dessa var Cirkka. Hon var praktiserande kristen alltsedan barndomen och vid tillfället då intervjun genomfördes arbetade hon som sjuksköterska på ett större svenskt sjukhus. Nattarbetet innebar att hon hade få arbetskamrater och därmed liten möjlighet till kamratstöd från kollegor. När svåra händelser i arbetet inträffade bar hon därför med sig en mängd känslor hem. Hon berättar så här:

> När det har varit en riktigt eländig dag går jag gråtande ut härifrån. Det finns inte mycket annat att göra [...] Ja, gråta och be är det enda som hjälper. Eftersom jag inte har goda vänner som arbetar inom samma bransch har jag ingen att lasta av mina känslor på och prata med, och då blir bön ett sätt att lasta av mig mina känslor på någon. Jag lastar av mig såväl mina bördor, som bördorna hos dem som har haft det jobbigt, på Gud.

Cirkka använder sig av den religiösa copingstrategin bön kombinerad med känslomässig ventilering då hon gråter och ber. Hennes berättelse antyder att hon saknar ett stödjande nätverk med personer som kan utgöra resurser för att hantera den typ av arbete hon har. För Cirkkas del så ser det alltså ut som att hennes religiositet utgör en resurs som kan täcka en del av hennes behov av att få emotionellt utlopp för det hon känner. Hennes religiositet har här en kompenserande funktion, då den täcker upp för det hon saknar i sitt mänskliga sociala nätverk.

Bön är alltså vanligt förekommande och den är lätt att genomföra personligt och privat men också i religiösa sammankomster. Bön används i stressade situationer för egen del men också för andras räkning. Bönen kan ha en viktig funktion för bedjaren själv då den reducerar stress, ger möjlighet till utlopp för känslor och möjlighet att frigöra egna resurser för handling.

Den tredje copingstrategin för att hantera stress som kan ha religiösa inslag är riter, alltså religiösa handlingar. De norska religionspsykologerna Hans Stifoss-Hanssen och Lars Johan Danbolt skriver utifrån sitt norska perspektiv att det sedan slutet av 1980-talet blivit vanligt med olika former av ritualisering, som exempelvis minnesgudstjänster, i samband med större olyckor. De ser dessa ritualiseringar som symboliska åtgärder för att skapa mening i det som inträffat. Även i Sverige är det vanligt att människor spontant lägger blommor eller tänder ljus vid olycksplatser, eller anordnar minnesstunder på skolor, arbetsplatser eller i kyrkor då någon avlidit. Stifoss-Hanssen och Danbolt ser minnesgudstjänsten som en kollektiv rit som bygger på en traditionell form av ritualisering hämtad från norska kyrkan och som relaterar till en inträffad händelse. I riten deltar människor som är berörda av den inträffade händelsen. Den här typen av riter kan ses som officiella, då repre-

sentanter för officiella institutioner kan närvara och ibland även deltar i riten, som när räddningspersonal från ambulans och brandkår deltar ibland genom att tända ljus.

I den norska undersökningen upplevde de anhöriga ljuständningen som det starkaste inslaget i minnesgudstjänsten och många poängterade att det hade en särskilt stor betydelse för sorgeprocessen. Genom att delta i denna ritualiserade handling skedde en känslomässig urladdning. Handlingen upplevdes som värdig, vacker och respektfull och var även ett tillfälle att få ge stöd och medkänsla till de som förlorat någon närstående. Stifoss-Hansen och Danbolt menar att ljuständningen synliggjorde gemenskapen kring de sörjande och blev till en slags förbindelselänk mellan olyckshändelsen och gudstjänsten. En känsla av samhörighet uppstod i samlingen av människor som befann sig i samma situation och kyrkorummet samt de ritualer som där erbjöds upplevdes som tillräckligt trygga och stabila för att det skulle kunna skapas ett kollektivt uttryck. Individen kunde på så vis spegla sig i kollektivet och våga känna sin sorg, både för sig själv men även tillsammans med och för andra. Känslan av gemenskap som uppstod uttrycktes genom blickar, beröring och deltagande i ritualen. Kommunikationen mellan deltagarna var inte verbal i första hand utan uttrycktes genom symbolhandlingar. Musik och verbala inslag bidrog i sin tur till att tolka och rama in situationen.

Exemplet med minnesgudstjänsten visar hur strategierna stöd och ritualisering kan kombineras för att hantera stress. Att delta i minnesgudstjänsten är att vistas med en gemenskap i ett rum inramat av religiösa symboler och i det här fallet av den ordning som kyrkan utarbetat för den här typen av ritual. Den som deltar kan själv välja att tolka om det stöd som skall tas emot är av generell eller mer religiös karaktär. Ljuständning eller namnuppläsning behöver i sig inte tolkas som något religiöst. Det kan naturligtvis diskuteras vad som konstituerar religiös ritualisering, om det är det religiösa rummet där personerna vistas, eller om det är personens egen inställning, beredskap och möjlighet att välja ut olika delar av det som erbjuds men denna diskussion skall jag dock inte fördjupa mig i här.

Den fjärde strategin som jag valt att ta med här är humor. Denna strategi tycks användas och vara funktionell särskilt i samband med stress och påfrestningar med existentiellt inslag. Författaren och medicine doktor Görel Kristina Näslund har skrivit om hur humor kan minska stress. Hon hänvisar till en teori som föreslagit att människan utvecklat skratt och humor just för att kunna hantera stressfyllda och psykiskt påfrestande situationer. Personer som har tillgång till mycket humor påverkas mindre av stress, vilket innebär att det inte räcker att humor finns utan att man också aktivt måste använda den. Humor bidrar med positiva känslor vilka motverkar den negativa stres-

sen. På så sätt är humor en viktig strategi. Görel Kristina Näslund skriver att om vi gör det till rutin att alltid försöka se det komiska i livet, ta mindre allvarligt på oss själva och omgivningen så kan det bli lättare att leva. Humor kan förstås användas som copingstrategi utan att det finns en religiös eller existentiell dimension i den. Humor kan användas som en slags ventil som ger utlopp för olika känslor. Kanske kan humor ses som en slags svettning som tas till när ansträngningen är för hård. I den tidigare nämnda sjuksköterskestudien framkom att samspelet mellan patient och sjuksköterska kan ha inslag av humor i dödens närhet. Patienten använder humor för att heja på sjuksköterskan så att denne skall orka både lyfta och tvätta. Sjuksköterskan Daniel berättar om en patient som låg i sitt eget blod och diarré och hade fruktansvärt ont, men som trots detta kunde kosta på sig att skoja med honom. Daniel berättar att detta var en mycket stark upplevelse för honom. Humorn hade betydelse för att han skulle orka med att arbeta och ge god omvårdnad även då döden ”väntade runt hörnet”.

Begravningar kan vara påfrestande känslomässigt särskilt då någon älskad person begravs. Trycket kan kännas stort och efteråt kan det vara skönt att ta till humor för att få en ventil som reglerar och släpper ut. Det kan bli en möjlighet att få vila sig något. Komikern Klara har upptäckt detta och berättar att hon, när hon inte mått bra, har kunnat skoja om eländet tillsammans med sin syster och att de två då kunnat skratta ihop. Detta har varit särskilt tydligt i sammanhang där det inte är socialt accepterat att skratta, som till exempel efter en begravning. Att skämta efter en begravning borde, sett ur ett copingperspektiv vara tillåtet eftersom humor och skratt kan vara en ventil som hjälper sörjande människor. Kanske är detta anledningen till att det ofta i tal vid minnesstunder efter begravningar omnämns händelser som får de närvarande att skratta. Här kan både kulturellt- och lokalt färgad humor i historieberättandets form ge kraftfulla bidrag till de sörjandes copingmöjligheter genom att utlösa befriande skratt. Berättelser med humoristisk knorr kan också återberättas vid andra tillfällen som en påminnelse om det goda skrattet som behåller människor kvar i livet. Så här långt har beskrivningarna av humor i det här kapitlet handlat om att hantera död och existentiella frågor. Den tidigare omnämnde Peter Strang har också han skrivit om detta område. För personer som inte själva arbetar i den palliativa vården, skriver han, kan det tyckas absurt med humor i dödens närhet. Men för patienter, närstående och personal är humor ofta en viktig tillgång. Det kan förhålla sig så att patienter genom humor väljer att göra döden till en ”person” för att på något sätt försöka göra den begriplig. Strang berättar om en patient som talade om döden som liemannen, alltså som den traditionella europeiska personifikationen av döden, ofta skildrad som ett skelett med en svart kåpa över huvudet och en lie. Patienten sa med humor i rösten att om

liemannen skulle stiga in på sjuksalen så skulle denne minsann bli slagen med en käpp i huvudet och bli ivägjagad, här fanns då inget att hämta för liemannen. Patienten talade om sig själv som stark och oövervinnerlig och beredd att slåss för sitt liv nu när hon känt igen sin motståndare. Från den kulturella kontexten hämtades alltså en symbol för döden som med hjälp av humor gav patienten något konkret att kämpa mot.

Ytterligare ett exempel hämtat från dödens närhet som kan få oss att dra på smilbanden lånar jag från journalisten och författaren Carolina Johansson som i sin bok *Bråkdelen av en sekund* bland annat berättar om sin sista tid tillsammans med sin döende mamma. Inför mammans begravning packas en väska som ska ligga bredvid henne i kistan:

> Vi lägger ned läppstift, puder och cerat (kanske får hon spruckna läppar, man vet aldrig!), och så passet (vad oturligt det skulle vara om hon inte kom in i himlen för att hon saknar pass!). Vi lägger även ned en kopia av FN:s deklaration om mänskliga rättigheter (och den ska du vifta med, mamma, om Gud är dum mot dig!). Och så stoppar vi ned en frälsarkrans, det av biskop Martin först trädda radbandet.

Begravningen är en reglerad övergångsrit när döden har inträffat. Den förbereds här genom en spontan rit, väskpackandet genom överenskommelser i den närmaste familjen. Någon form av humor finns insprängd i den spontana riten, kanske är det en typ av humor som funnits och fortfarande finns i familjen och som knyter dem samman i den fas de nu är. Till mig som läser texten förmedlar berättelsen om den spontana riten något om familjemedlemmars kreativitet och omtanke. Den ger också en känsla av en humoristisk atmosfär med både värme och glädje. Humorn kan här ses som en copingstrategi som används för att minska stress och ta sig igenom djupt berörande avsked.

Maria, skribent och debattör, är ytterligare en intervjuperson som berättar om humorns och glädjens betydelse i hennes ursprungsfamilj. Hennes bidrag är en berättelse om hur humor konstrueras, tolkas och förstås i grupper – i hennes fall ursprungsfamiljen, vänkretsen och arbetskollegorna.

> Vi skrattar och skämtar fortfarande mycket i familjen. Min syster har en fantastisk självdistans och galghumor, och min bror kan få mig att skratta som ingen annan åt sådant som nog bara han och jag inser det humoristiska värdet av […] Jag skrattar mycket med min familj och nära vänner. Och på jobbet. Det är faktiskt stunder där man kan förnimma det himmelska.

På alla arenor utformas specifik humor, vilken inte alltid kan förstås av personer från andra familjer, arbetsplatser eller kulturer.

Det behövs en mängd olika strategier för stresshantering. Jag har här tagit upp fyra som kan ha religiösa inslag. För att stresshantering skall vara effektiv krävs att det finns flera strategier som sinsemellan kan samverka. Genom att belysa dessa fyra strategier har jag velat visa hur generella icke-religiösa copingstrategier kan samverka med religiösa sådana och att religiositet kan finnas som en deldimension eller ett spår i en stresshanteringsprocess. Religiositet kan här komma in som en extra förstärkning, då den generella stresshanteringen inte är tillräcklig. På detta sätt kan religion och religiositet ses som resurs. Utifrån ett copingteoretiskt perspektiv möjliggörs detta genom att religion finns tillgänglig, dels i kulturen generellt men också hos individen genom dennes "ryggsäck".

*Varför finns religion? Copingteoretiska svar*

Avslutningsvis kan det vara dags att ge någon form av summering samt återkoppla till den övergripande frågan varför religion finns ur copingteoretiskt perspektiv. Givetvis tillhandahåller detta perspektiv ingen totalförklaring men det tillhandahåller en delförklaring till det komplexa fenomen som religion är.

Religion är en kulturell produkt och människor har lärt sig att den finns och kan användas som resurs i påfrestande situationer. När icke-varat hotar, exempelvis i dödens närhet, kan religion transformera detta till någon form av existens. Inom kristendom och islam bidrar religionen med att beskriva livet efter döden som en tillvaro i en annan dimension, som en existens tillsammans med Gud och andra troende människor. Detta kan vara ett skydd mot icke-varat och ett sätt att hantera hot. Religion ger vidare tröst och möjligheter att delta i riter som förvaltas av kyrkor och andra institutioner. På så sätt skapar religion en repertoar av tankar, symboler och riter som individer och samhällen kan ha i sina "ryggsäckar". I en ryggsäck kan sådant som är bra att ha förvaras och tas fram vid behov och på detta sätt kan också religion tas fram vid behov. Den kan aktiveras från att ha varit passiv och vilande, bli synligt periodvis och därefter bli vilande igen alltefter behov och önskemål.

Religiösa institutioner erbjuder således strategier för coping: föreställningar om ett fortsatt liv, en gemenskap för stöd, ett rum för allvar, ett språk för bön och förtvivlan, rituella handlingar för kriser och humor i dödens närhet. Enbart religion är inte funktionellt för att hantera stress i alla dess former, men religion kan "ingå koalition" med andra strategier, som en del eller förstärkning, vilket exemplifierats med strategin stöd som utgör bas och kan byggas på med religiöst stöd. Resultatet blir förstärkt stöd, vilket kan vara funktionellt i påfrestande situationer. Innebär då detta att denna förmåga att hjälpa

oss människor att hantera utmaningar som döden är anledningen till att religion finns? Inte självklart. Religion är ett brett, mångfacetterat och komplext fenomen som inte kan förstås utifrån endast en funktion. Dock visar ändå det copingteoretiska perspektivet hur religion kan vara en livsviktig resurs i hanterandet av det som är våra kanske mest avgörande existentiella utmaningar.

☙

*Vidare läsning*

För fördjupad läsning kring förhållande kultur och religion i dagens mångkulturella Sverige kan Daniel Anderssons och Åke Sanders *Det mångreligiösa Sverige: Ett landskap i förändring*, rekommenderas (Lund: Studentlitteratur, 2015). Owe Wikströms klassiker om heligheten med titeln *Om heligheten. Helighetens envisa vägran att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv* (Stockholm: Natur och kultur, 1993) tar upp varför helighetslängtan hos den moderna människan inte avtar. Ytterligare religionspsykologisk fördjupning kan ske genom inblick i det ur amerikansk kontext komna verket *The psychology of Religion. An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009) författat av Ralph Hood, Peter Hill och Bernard Spilka. För den som är intresserad av att läsa mer om coping och religion har Kenneth Pargament grundläggande presenterat religionspsykologisk copingteori i *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997). Om det finns önskemål att läsa om stresshantering i vården i svensk kontext så finns två texter: MarieAnne Ekedahl och Yvonne Wengström *Att vårda och orka i det svåraste. Perspektiv på komplex stresshantering i vårdarbete* (Skellefteå: Artos, 2012) samt MarieAnne Ekedahls kapitel om kultur och stresshantering i Valerie DeMarinis, Owe Wikström och Önver Cetrez (red.) *Inspiration till religionspsykologin: kultur, hälsa och mening* (Stockholm: Natur och kultur, 2011). I denna bok finns också Peter Strangs kapitel ”Att möta dödsångest hos cancerpatienter”, samt Hans Stifoss-Hanssen och Lars Johan Danbolts kapitel ”Folkhälsa, religiös mångfald och ritualer. Existentiell krishantering och kyrkans roll vid katastofer”. Reflektioner om humorns förmåga att förebygga stress och reducera spänningar presenteras av Görel Kristina Näslund i *Det goda skrattet. En bok om humor och hälsa* (Stockholm: Natur och kultur, 2002). Material till fortsatt reflektion kring religiositet som stresshantering och om det idag sker någon slags ”påkristning” i Sverige kan fås i boken av Ann Thörnblad med titeln *Tankar om tro och andlighet. 16 livsberättelser* (Stockholm: Ekerlids förlag, 2014). Carolina Johanssons bok *Bråkdelen av en sekund* bidrar även den med tankar om paradigmskifte genom att närma sig ett liv som religiös fast det inte fanns med i livsplaneringen (Örebro: Libris, 2010). För att ta del av barns tankar och

fortsätta reflektionen kring stresshantering i de åldrarna kan läsning av Martin Lönnebos bok *Himlaboken: barns brev till biskop Martin Lönnebo* (Stockholm: Verbum, 1989) rekommenderas.

# Varför finns religion? Existensfilosofiska svar

*Willy Pfändtner*

Det är få diskussionsämnen som är så känsliga och kring vilka det råder sådan oenighet som ämnet religion. Ofta beror oenigheten på att man inte från början klargjort vad man menar med religion och religiositet. Om man försöker gå på djupet med den frågan kan man stöta på närmast olösliga problem i och med upptäckten att oenigheten har sin grund i oftast outtalade filosofiska grundantaganden som bestämmer hela vår verklighetsuppfattning, det vill säga synen på vad som är verkligt. Jag vill belysa detta med ett exempel.

Det finns en bok med titeln *Is God Real?* (Är Gud verklig?), en antologi redigerad av den amerikanske religionsfilosofen Joseph Runzo. Boken är upplagd som en dialog mellan ett antal religionsfilosofer med olika uppfattningar i en fråga som varit aktuell inom den akademiska religionsfilosofin. Frågan gäller den så kallade realism/anti-realism-dispyten, det vill säga huruvida det finns en transcendent verklighet som är oberoende av människors tankar, handlingar och attityder, eller inte. Eller snarare huruvida ett religiöst förhållningssätt till tillvaron förutsätter bejakandet av existensen av en sådan verklighet. Realister hävdar detta medan anti-realister förnekar att så är fallet.

Författarna till kapitlen i boken representerar olika uppfattningar i frågan, och de ges tillfälle att svara på varandras inlägg. Det visar sig att positionerna är mycket låsta. Det är tydligt att man talar förbi varandra och har svårt att ta till sig motståndarsidans argument. Den amerikanska religionsvetaren June O'Connor, en av författarna, uppmärksammar detta och skriver:

> Borde vi inte förstå varandra bättre och snabbare om vi tydliggjorde den livssituation i vilken särskilda händelser, personer, upplevelser, symboler och argument fångade vår uppmärksamhet, väckte vår känsla och framanade vår tillit? [Min översättning]

Med denna introduktion vill jag aktualisera två saker som har med frågan "varför finns religion?" att göra. Den första ansluter till O'Connors fråga. Hon betonar vikten av att för förståelsens skull tydliggöra det sammanhang och den existentiella situation som föregår ett teoretiskt resonemang. Jag hävdar att hennes fråga därmed bland annat aktualiserar ett existensfilofofiskt perspektiv, ett påstående som jag efter hand kommer att tydliggöra innebörden av samt presentera belägg för. Detta innebär då också att jag bör göra klar min egen ingång till frågan varför religion finns och dess eventuella svar. Jag gör detta genom att först bli personlig och berätta hur det kommer sig att jag engagerat mig i detta spörsmål.

Ett tänkande som kretsat kring fenomenen religion och religiositet har präglat min tillvaro ända sedan de sena tonåren. Innan dess var religion så gott som helt frånvarande i mitt liv. I barndomshemmet fanns inga spår av religiösa inslag. Och det svenska samhälle jag växte upp i upplevde jag som ett materialistiskt välfärdssamhälle, där till och med kyrkan sekulariserat sig själv och anpassat sig till de i samhället dominerande värderingarna.

När jag så småningom stod inför den ångestladdade uppgiften att välja mitt liv, insåg jag att jag inte hade motiv nog att på allvar ägna mig åt något av det som det sekulariserade samhället hade att erbjuda. Istället blev jag upptagen av självreflektion, av frågor som rör mänsklig egoism, av motivet för och meningen med våra handlingar. Jag såg i religion möjligheter till andra bevekelsegrunder och därmed livsvärldar än de som präglade det av frihetsideal och egenintresse drivna sekulariserade samhället. Inte minst såg jag den som en möjlighet att befria mig från instängdheten i mina egna tankar. Jag började tro på religion, innan jag själv var religiös eller, mer korrekt uttryckt, innan min religiositet funnit sitt tilltal. Sedan dess har jag undersökt och studerat religion och religiositet, såväl inifrån som utifrån. Jag har bland annat ägnat mig åt att belysa fenomenet religiös mångfald utifrån ett existensfilosofiskt perspektiv. Och jag vill instämma i den brittiske religionsvetaren Gavin Floods ord, att aldrig tidigare har religion varit så missförstådd och aldrig har det funnits en tid då det varit viktigare att förstå religion än vår nutid.

Den andra saken som aktualiseras i min inledning är det historiska och tankemässiga sambandet mellan frågorna ”varför finns religion?” och ”är Gud verklig?”. Jag tror nämligen att ett sådant samband föreligger. Båda dessa frågor är kulturspecifika och har uppkommit vid särskilda tidpunkter i den västerländska historien. Det var först i och med tillkomsten av ett modernt religionsbegrepp och övergången från en religiös till en naturvetenskaplig verklighetsuppfattning som frågan om Guds existens på allvar frigjordes från sitt religiösa sammanhang. I samband med detta väcktes också idén att förklara varför religion finns. Innan jag går in på att ge ett existensfilosofiskt svar på frågan varför religion finns ska jag därför försöka synliggöra utgångspunkten till själva frågandet.

### *Varför varför?*

Det finns mänskliga fenomen som är så pass självklara att vi inte är benägna att ställa oss frågan varför de finns. Och om vi skulle fråga detta så skulle det vara förhållandevis enkelt att svara på frågan. Jag tänker då på fenomen som till exempel juridik, ekonomi och politik. De är helt enkelt nödvändiga för att vårt samhälle ska fungera. Det finns också fenomen som inte är nödvändiga på samma sätt men som vi betraktar som självklara och viktiga. Exempel på

sådana är litteratur, konst och musik. Vi brukar i allmänhet inte ställa oss frågan varför de finns. Och om vi gjorde det skulle vi ha betydligt svårare att finna entydiga svar. Svaren skulle variera beroende på vem vi frågade. Detta blev tydligt när filmregissören och dramatikern Ingmar Bergman i programmet Sommar i P1 2004 till lyssnarna ställde en fråga som han länge funderat över: ”Varifrån kommer musiken? Varför gör människan musik?” Han fick en mängd olika svar, och de var knappast entydiga. De varierade från naturalistiska och evolutionspsykologiska till metafysiska och religiösa. Men att det skulle vara problematiskt att det finns musik är knappast någon som vill hävda.

Däremot är det inte alls ovanligt att hävda detta när det gäller religion. Och bland annat därför kan det kännas angeläget att fråga varför den finns. Men det kan ju naturligtvis också vara fråga om ren nyfikenhet eller för att öka vår förståelse av ett mänskligt fenomen som inte ter sig lika självklart som de jag tidigare nämnt. Bakom frågan kan ligga uppfattningar som att den inte verkar behövas längre eller att den borde avskaffas för att den är onyttig, omoralisk och skadlig.

### *Vad är religion?*

Jag har hävdat att det är i och med framväxten av ett modernt religionsbegrepp som frågan om varför religion finns kommit att aktualiseras. Vi måste därför börja med att titta på vad det är vi menar när vi talar om “religion”. Vad vi idag åsyftar med detta begrepp i allmänhet är något mycket avgränsat. Det är ett religionsbegrepp som växt fram under de senaste århundradena av västerländsk historia. För att kunna gå vidare i mitt resonemang måste läsaren därför introduceras till denna historia och vad den gjort med religionsbegreppet. Av utrymmesskäl måste denna presentation bli ytterst schematisk.

När den skolastiske filosofen Anselm av Canterbury (1033-1109) formulerade det som sedermera kom att kallas det ontologiska gudsbeviset så var inte detta ett argument formulerat utifrån en neutral position. Det var således inte fråga om ett bevis, såsom vi förstår bevis inom till exempel matematiken. Anselm stod redan i en relation till Gud präglad av en stark, existentiell och känslomättad kärlek till Gud. Han var djupt religiös, i meningen from och hängiven. Han levde i en religiös livsvärld där gudsrelationen inte kunde tänkas bort. Det är i denna existentiella situation som han skriver den bok, *Proslogion*, som är en övning i ”tro som söker förståelse”. Anselm inleder med en bön där han ber Gud att hjälpa honom finna Gud. Så småningom kommer han fram till att det han redan visste genom tron, vet han nu också genom intellektet. Och det han vet är att i själva idén om ett fullkomligt väsen

ligger också det faktum att det måste existera, och då inte bara som en föreställning. Annars är det ju inte fullkomligt. Huruvida Gud är verklig och varför religion finns var knappast frågor som kunde komma upp i Anselms sinne. Jag vill alltså hävda att Anselms religiositet är en förutsättning för att hans resonemang ska hålla. Själva resonemanget är en religiös handling.

En förändrad världsbild och syn på kunskap kom så småningom att prägla det västerländska samhället. En person som bidrog till detta var den franske filosofen René Descartes (1596-1650), som införde det systematiska tvivlet som metod för sitt sökande efter kunskap. Kunskapen kom då inte längre från traditionen och dess auktoriteter, utan det var människans förnuft och sinnen som blev kunskapsmedlen. Gud förpassades till att fylla funktionen som ett slags garant för att sinnena inte förleder oss.

Sedan följde i den västerländska filosofin en strid mellan rationalister och empirister om huruvida det är förnuftet eller sinnena som ska ha företräde när det gäller att söka kunskap. Och för somliga försvinner Gud helt ur bilden. Den brittiske filosofen David Hume (1711-1776), filosofihistoriens kanske störste skeptiker, kunde knappast acceptera Gud som garant för kunskapen.

Vi är nu framme vid den så kallade upplysningstiden i Europa och den stora förändring i världsbild som denna innebar. Den tyske filosofen Immanuel Kant (1724-1804) kom sedermera att genom sin empiriska realism lösa konflikten mellan rationalister och empirister genom att visa att vi kan ha sann kunskap om en fenomenvärld men inte om verkligheten som den är i sig, oberoende av oss. I sitt verk *Kritik av det rena förnuftet* argumenterar han emot metafysiken, det vill säga föreställningen om att man kan ha kunskap om en transcendent verklighet. Den enda verklighet som vi kan ha kunskap om är den som är oss given genom sinnena, den så kallade fenomenvärlden. Gud försvinner emellertid inte helt ur bilden för Kant utan får rollen som ett nödvändigt postulat för att garantera moralen.

I sin kritik av metafysiken vederlägger Kant de så kallade gudsbevisen. Anselms benämner han ”det ontologiska gudsbeviset”, som han då avlägsnat från den religiösa livsvärld där det hör hemma och underkastat det en förment neutral analys. Det som blir kvar av religionen blir för Kant en rationell naturlig religion inom förnuftets gränser; en religion som endast består av en universell etik.

Den religion som allmänt sett blev intellektuellt godtagbar under upplysningstiden och vid modernitetens framväxt var den naturliga religionen som går under beteckningen deism. Den innebär föreställningen om att det finns

en Gud som skapat världen men inte ingriper i den. Världen fungerar helt enligt rationella lagar som finns nerlagda i den. Kunskap om Gud står inte att finna i religiösa läror utan kan utvinnas endast ur människans moral.

I och med darwinismen försvinner behovet av en Gud som förklaringsgrund, och de positiva vetenskaperna tar så småningom över inom alla områden. Till och med filosofin blir i och med den logiska positivismen endast ett slags hjälpredskap till dessa. All kunskap förvärvas genom logisk och matematisk bearbetning av sinnesdata. Synen på människan som ett behovsuppfyllande väsen tar över, och ett modernt religionsbegrepp tar form, där religion alltmer kommer att betraktas som ett naivt sätt att förklara världen och människan, något som nu naturvetenskapen och den framväxande psykologin och sociologin ensamma anses kunna göra.

Följden av detta blir att varför-frågan beträffande religion väcks inom dessa olika vetenskapsgrenar, och det uppstår ett antal övergripande religionsförklaringar. Den tyske nationalekonomen och filosofen Karl Marx (1818-1883) ger den en ekonomistisk förklaring; den blir en överbyggnad orsakad av ekonomiska klasskillnader. Den österrikiske psykoanalytikern Sigmund Freud (1856-1938) ger den en psykologistisk förklaring; den blir en kollektiv neuros. Och utifrån den franske sociologen Émile Durkeims (1858-1917) sociologistiska perspektiv blir religionen samhällets sätt att organisera sig självt.

Man utgick ofta från ett evolutionistiskt perspektiv, där religiösa föreställningsvärldar betraktades som uttryck för ett nu övervunnet stadium i människans utveckling. Den brittiske antropologen James George Frazer (1854-1941) överförde den moderna synen på människan som ett behovsuppfyllande väsen på tidigare kulturer och förklarade människans religiösa beteende som uttryck för ett naivt sätt att försöka behärska naturen, något som naturvetenskapen nu visat sig klara av mycket bättre.

I och med moderniteten har således ett religionsbegrepp uppkommit som innebär att religiositet är något helt annat än det som Anselm gav uttryck för några hundra år tidigare. Religiositeten ses nu som ett fasthållande vid en livsåskådning som i sitt direkta uttryck är felaktig men som kan förklaras med att den har en funktion och/eller att den har uppkommit ur något slags mänsklig diskrepans.

Att religion var något som i och med det moderna välfärdssamhällets utveckling skulle komma att försvinna var en inte ovanlig föreställning under nittonhundratalet. Så kallade sekulariseringsteser var i full svang. Den tyske sociologen Max Weber (1864-1920) förutsåg tidigt en kommande avförtroll-

ning av världen och att religion så småningom skulle försvinna. Den amerikanske sociologen Peter Berger ansåg att samhälle och kultur skulle komma att frigöras från de religiösa institutionernas och symbolernas dominans. I viss mån har de fått rätt. Intresset för och inflytande av organiserad religion har minskat, åtminstone i Europa. Men religion har för den skulle inte försvunnit. Kanske detta är ett tecken på att människans religiositet är något mer fundamentalt, och kanske något annat, än ett sätt att förklara världen, eller att moraliskt reglera våra liv, eller en tillflykt för de olyckligt lottade?

Frågan är om det religionsbegrepp som kom att utvecklas i och med moderniteten över huvud taget är relevant, och om det hjälper oss att förstå mänsklig religiositet. Kanske religionsförklaringarna snarare vilseleder än främjar förståelsen? Den kanadensiske religionsvetaren Wilfred Cantwell Smith var tidigt ute med argument för att det moderna religionsbegreppet bör överges eftersom det enligt honom förvränger det som studeras. Och många har följt honom i spåren.

### *Vad är religiositet?*

Gavin Flood hävdar att om vi ska förstå religion fullt ut så kan vi inte begränsa studiet av religion till vetenskapen och dess konstruerade religionsbegrepp för då missar vi en djupare förståelse av fenomenet, framför allt vad det innebär för den religiösa människan. Det är mycket som vetenskapen inte kan säga något väsentligt om, som till exempel värderingar, moral, estetik, livets mening och syfte eller mänskliga erfarenheter av till exempel kärlek och depression. Att studera vad som händer i hjärnan hos en människa som är kär eller deprimerad, eller hur hon beter sig, är något annat än det som den av kärlek eller depression drabbade människan upplever.

Med vetenskap avses i detta sammanhang det slags vetenskap vars metoder är hämtade från naturvetenskapen och som avser att *förklara* fenomenen. Inom ämnet religionsvetenskap ryms även fenomenologi och hermeneutik, som inte frambringar så kallad objektiv kunskap, utan *förståelse* och vad man skulle kunna kalla *insikt*.

Jag ska så försöka kasta ljus över frågan varför religion finns utifrån ett fenomenologiskt perspektiv. Existensfilosofin är nämligen en form av fenomenologi som brukar gå under beteckningen existentiell fenomenologi. Ett sådant perspektiv utgår inte från en särskild förförståelse av vad en människa *är*, till exempel en biologisk, psykologisk eller social varelse. Utifrån sådana vetenskapliga perspektiv finns svaren på varför människan är religiös redan delvis inneboende i själva förförståelsen, i människosynen och religionsförståelsen. Den existentiella fenomenologin försöker istället synliggöra vad det *innebär* att vara människa, hur det visar sig. Den försöker blottlägga andra

livsvärldar och verklighetsdimensioner än dem som vetenskapen är intresserad av. Därmed överskrids distinktionen mellan naturligt och övernaturligt, som varit en självklar utgångspunkt vid bildandet av det moderna religionsbegreppet.

Vad den existentiella fenomenologin kan bidra med är inte ett definitivt svar på frågan varför religion finns. Däremot kan den, om än inte förklara, så åtminstone ge en förståelse av hur religion, eller snarare det religiösa, finns i vår värld och som ett mänskligt fenomen; hur det vi kallar religion visar sig och vad det har för signifikans. Som utgångspunkt kommer jag att använda mig av aspekter av den tyske existensfilosofen Martin Heideggers (1889-1976) tänkande och det han kallar fundamentalontologi. Många menar att Heideggers tänkande har varit avgörande för utvecklandet av nya sätt att förstå religion i vår senmoderna värld. Han har haft ett betydande inflytande på den kontinentala filosofin, som under senare decennier alltmer kommit att intressera sig för religion utifrån ett fenomenologiskt perspektiv. Men även icke-europeiska filosofer har i Heideggers tänkande sett redskap att överbrygga klyftan mellan Öst och Väst och öka förståelsen av österländsk religiositet. Jag vill påpeka att jag inte tagit över Heideggers filosofi i sin helhet utan bara använder vissa aspekter av den för att skriva fram en egen existensfilosofisk förståelse av religiositeten.

Vad jag vill ha sagt med detta avsnitt är att den religiositet som är underförstådd i det moderna religionsbegreppet och vars förekomst synes kräva en förklaring i själva verket kanske inte finns, eller i alla fall inte täcker in hela spektret av människlig religiositet. Jag tror att om vi utgår från en annan människosyn så kan vi synliggöra en religiositet som inte på samma sätt kräver en förklaring. Om vi tar musik och musikalitet till exempel, så är dessa som jag tidigare nämnt mänskliga fenomen som vi inte är lika benägna att försöka förklara på det sätt som man försökt förklara religion och religiositet. Knappast någon skulle komma på tanken att människan kommer att sluta med musik på grund av naturvetenskapliga framsteg eller välfärdssamhällets utveckling.

För att visa hur det existensfilosofiska perspektivet på människans religiositet vuxit fram och blivit relevant kan det vara bra att se dess koppling till den filosofiska fenomenologin och vad det var för kunskapssyn och människosyn som denna tog spjärn emot. I nästa avsnitt ska jag därför kort redogöra för fenomenologins framväxt i den västerländska filosofihistorien.

### *Fenomen och fenomenologi*

Ordet fenomen kommer från grekiskan och betyder ”visa sig”. Alltså, ett fenomen är det som visar sig. I Platons filosofi var fenomen det som visar sig

genom sinnena. Han skiljde mellan fenomenvärlden och idévärlden. För Platon var idévärlden, kallad noumenon, den egentliga andliga verkligheten som man kan nå kunskap om genom ett förädlat förnuft. Fenomenvärlden var blott en skuggvärld. Avgörande för den senare västerländska filosofiska traditionens utveckling var den tidigare nämnda filosofen Kant. Noumenon var för Kant den verklighet som existerar oberoende av vår erfarenhet. I sin *Kritik av det rena förnuftet* ansåg han sig ha visat att vi inte kan säga någonting om den verkligheten. Han kallade den för ”tinget i sig”. Fenomenvärlden var den verklighet som framträder för oss genom våra sinnen, och som vi kan ha kunskap om. Men denna kunskap är för Kant avhängig vilka varelser vi är och de förståndskategorier som vi är utrustade med, till exempel orsakverkan, substans, enhet, mångfald. Detta innebär att vi inte uppfattar verkligheten som den är i sig, utan genom våra förståndskategorier. Vi kan helt enkelt inte annat än applicera ett kausalitets- och substanstänkande på den verklighet vi upplever genom våra sinnen. Förutom att vi förstår verkligheten genom kategorierna upplever vi den också genom de två åskådningsformerna tid och rum. Fenomenvärlden är alltså verkligheten sådan den framträder för oss och som vi kan ha kunskap om; men den är alltså inte verkligheten i sig. Detta kallas för empirisk realism. För att kunskapen ska vara möjlig måste enligt Kant mångfalden av sinnesintryck emellertid förenas i ett självmedvetande, i det transcendentala jaget, en uppfattning som betecknas transcendental idealism.

Efter Kant kan man säga att filosofin i Väst gick två vägar. Dels den som tog fasta på den transcendentala idealismen och utvecklades till den tyska idealismen. Det första stora namnet här är den tyske filosofen Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) som bland annat gjorde en fenomenologisk analys av medvetandet. Och så har vi den tyske filosofen G. W. F. Hegel (1770-1831) med sitt stora verk *Andens fenomenologi.* Den andra dominerande riktningen som filosofin tog var vetenskapspositivismen, vilken hävdade att all kunskap och vetenskap skulle begränsas till att bearbeta fakta som var givna i sinneserfarenheten. Den franske filosofen August Comte (1778-1857) brukar ses som den som grundlade denna tradition. Det var denna andra riktning som under nittonhundratalets början kommit att bli den dominerande, mycket på grund av naturvetenskapernas exceptionella framsteg. Filosofin blev på så sätt nära knuten till de empiriska vetenskaperna och reducerades till att bli ett slags hjälpvetenskap till dessa. Delvis som en reaktion på och kritik av detta tillstånd utvecklades under början av nittonhundratalet den filosofiska riktning som går under beteckningen fenomenologi.

*Edmund Husserl*

Den som brukar betraktas som upphovsman till fenomenologin är den tyske filosofen Edmund Husserl (1859-1938). Husserl var av den uppfattningen att vetenskapen i början av nittonhundratalet hade förfallit till att bara studera rena fakta, sådant som kunde uppfattas genom direkt observation. Naturalismen, det vill säga föreställningen om att allt kan förklaras genom det som var omedelbart givet i sinneserfarenheten – common sense-realism – var förhärskande. Enligt Husserl var det en naiv filosofi som låg till grund för naturalismen, en filosofi som inte tog hänsyn till meningsfrågor och värderingar, utan studerade människans psyke som vore det bara ytterligare ett objekt för empirisk undersökning. Man ignorerade helt enkelt det faktum att människans medvetande inte kan vara en del av naturen utan att det utgör själva förutsättningen för en empirisk undersökning av den naturliga världen. Husserl ville ersätta naturalismen med en strikt vetenskaplig filosofi som syftade till att undersöka medvetandets roll vid kunskapsproduktionen. Och medvetandet kan enligt Husserl inte reduceras till vare sig fysiologi eller psykologi. Den fenomenologiska inställningen innebär att man måste avstå från den vardagliga uppfattningen att tingen som man upplever är verkliga, men även från uppfattningen att somliga av dem är illusioner.

Husserl ville befria filosofin från ogrundade teoretiska antaganden. Ett av dessa var naturalisternas föreställning att kunskapens grundval är psyket och att psyket är ett slags hjärnprocess, det vill säga något fysiologiskt. Enligt Husserl kan kunskapen inte antas ha ett sådant fundament. Visserligen är kunskapsproduktionen kopplad till psykiska och fysiologiska processer men den kan inte reduceras till dessa och sägas vara identiska med dem. Filosofin måste enligt Husserl ha en teorifri grund, det vill säga den måste utgå från det som visar sig i medvetandet utan att i förväg ha en oprövad teori om saken som ska undersökas.

Fenomen var för Husserl det som visar sig i medvetandet utan förutfattade åsikter om vad som finns oberoende av medvetandet. Fenomenologin vill undersöka det som visar sig just *såsom* det visar sig, utan några abstraktioner. Metoden går ut på att utföra vad Husser kallar *epoché*, vilket innebär att man sätter parentes kring alla förutfattade meningar man har om sig själv och världen. Sedan ska man koncentrera sig på en ren beskrivning av fenomenen såsom de visar sig i medvetandeakterna och bortse från common sense-uppfattningar om deras existens. Det finns ett flertal olika sådana medvetandeakter, som till exempel perceptionsakter, minnes- och förväntningsakter, föreställningsakter och fantasiakter. I alla sådana medvetandeakter finns ett grunddrag som kallas intentionalitet, vilket betyder riktadhet. Medvetandet är alltid riktat mot något, ett så kallat intentionalt objekt. Med avseende på vilket slags medvetandeakt det är fråga om är dessa intention-

ala objekt av olika slag. Det kan röra sig om föremål, värden, tal, geometriska figurer, minnesbilder, spöken, fiktiva personer, konstverk.

Fenomenologin försöker alltså gå till själva ”roten” och undersöka hur tankeprocesserna blir ett medvetande om någonting. Det gäller att identifiera olika slags medvetandeakter och intentionala objekt, att komma fram till deras väsen, det vill säga deras mening i ens livsvärld, samt hur de är relaterade till varandra. Den naturvetenskapliga undersökningen blir enligt fenomenologin *en* av aktiviteterna inom livsvärlden. Genom detta kartlägger fenomenologin en livsvärld som är mer direkt och rik på innehåll än den som naturvetenskapen undersöker.

Husserls fenomenologi brukar kallas transcendental fenomenologi. Den innebär föreställningen att alla medvetandeakter eller erfarenheter ytterst sett pekar tillbaka på det transcendentala jaget, som förstås som själva förutsättningen för att det överhuvudtaget kan finnas erfarenheter. Emellertid kom detta sätt att se saken att ifrågasättas av Husserls lärjunge, Heidegger.

*Martin Heidegger*

Hussels ville skapa en vetenskaplig filosofi, som skulle kunna vara utgångspunkten för all vetenskaplig verksamhet. Hans projekt var kunskapsteoretiskt – att lägga en grund för mänsklig kunskap. Och fenomenologin var medlet för att åstadkomma detta. Heidegger ansåg emellertid att Husserl inte förde den fenomenologiska undersökningen tillräckligt långt när han okritiskt utgick från ett subjektivistiskt sätt att tolka medvetandeakter. Husserl hade därmed enligt Heidegger inte tillräckligt starkt brutit med den västerländska metafysiska traditionen och dess uppdelning mellan subjekt och objekt. Det var alltså framför allt föreställningen om det transcendentala jaget som Heidegger vände sig mot. Jaget hade i Husserls fenomenologi inte underkastats en fenomenologisk analys. Husserl hade format hela sin fenomenologi med synakten som grundval. Det ursprungligaste och mest direkta sätt som ett fenomen kan visa sig på var för Husserl den åskådliga närvaron inför jaget. Detta kom Heidegger att vända sig emot.

Heidegger undersökning gällde frågan vad det innebär för något att vara till överhudtaget. Han kom således att ägna sig åt det som kallas ontologi, det vill säga läran om det varande så till vida som det är. Han kallade sitt projekt för fundamentalontologi. Det är en form av existentiell fenomenologi och inte ett vetenskapligt projekt såsom Husserls. Heidegger överför frågan vad vi kan veta till den mer grundläggande frågan vad vi är, eller snarare, vad det innebär för oss att vara till. Den tidigare nämnda filosofen Descartes hade föreställt sig det mänskliga subjektet som en tänkande substans. Även Gud föreställde sig Descartes som substans, en absolut substans. Detta innebar

enligt Heidegger att Descartes formade föreställningen om människan och Gud utifrån det vara-modus som objektiva ting har. Ett vara-modus är ett särskilt sätt att vara till på, alltså ett särskilt slags varande. Objektiva ting är *ett* slags varande. Heidegger menar att detta inte bör stå modell för alla andra slags varanden. För Heidegger blir Descartes projekt bara en teoretisk konstruktion och ett sätt att bygga upp kunskapen utifrån en grund, vilket brukar kallas för fundamentism. Heidegger överger fundamentismen för att istället undersöka själva utgångspunkten till frågandet, det vill säga den mänskliga existensen. Han vill inte ens använda termen människa eftersom den har för många oreflekterade konnotationer. Det finns mängder av olika filosofiska, religiösa och vetenskapliga sätt att förstå vad en människa är. Vi kan förstå hur dessa förhåller sig till varandra om vi undersöker vad som kännetecknar ursprunget till de olika teoretiska abstraktionerna.

Heidegger menar att vi måste börja i vad han kallar i-världen-varon. Den som ställer frågan är redan i världen och kan inte ställa sig utanför, som en betraktare. Heidegger använder beteckningen *Da-sein* (där-varo), som är just den som ställer vara-frågan. Da-sein är den existensform som är till, som existerar, genom att den förhåller sig till detta att-vara-till.

Heideggers existentiella fenomenologi går ut på att klargöra vad som kännetecknar Da-seins existens och vad som skiljer Da-sein från övrigt varande. Han blottlägger ett antal vad han kallar *existentialer*. En av dessa är befinnandet, vilket innebär vårt sätt att befinna oss i världen. Heidegger hävdar att vi befinner oss i stämningar, vi är instämda i värden, som gör att vi förstår den på ett särskilt sätt. Ett annat begrepp som Heidegger använder är omsorg, vilket innebär att vi är upptagna med handlingar; vi sörjer för något. I vår upptagenhet möter oss tingen på ett särskilt sätt. De är till hands; vi använder dem. De är alltså inte några intentionala objekt i Husserls mening. Intentionaliteten är snarare riktad mot hela livsvärlden. Heidegger blottlägger två slags vara-modus, dels till-hands-varandet, som är tingen som vi använder i vår upptagenhet i den livsvärld vi lever i. De särskiljs alltså inte och betraktas i en medvetandeakt. Det är först när det till exempel inträffar någon störning som det blir nödvändigt för oss att undersöka tingen. En hammare är en hammare när vi använder den; den har sin mening i det livsprojekt som man är engagerad i och är en del av den livsvärlden; den är tillhands. Men när hammaren går sönder och ska undersökas intar den ett annat existensmodus, den blir för-handen. Den förlorar sin mening som hammare och blir iakttagen. Den blir då en träbit och en metallbit som undersöks med avseende på hållfastighet med mera.

Ett och samma föremål kan alltså förekomma i olika betydelsesammanhang. Det är betydelsesammanhanget som är det primära och som kännetecknar i-

världen-varon. Även naturliga föremål har olika betydelse för oss beroende på vår instämdhet i värden och vår upptagenhet med den. Ett träds betydelse är en sak för en poet som använder det symboliskt i en dikt. Den är primärt något annat för nybyggaren som vill använda det till att bygga en stuga. Ytterligare något annat för skogsägaren som värderar det i ekonomiska termer. Och för botanikern ingår det på en speciell plats i ett system.

När vi gör tingen till objekt för vår lidelsefria subjektiva åskådning, till ett för-handen-varande, så är detta ett indirekt i grunden meningsbefriat sätt att förhålla sig till omvärlden. Problem uppstår när vi betraktar allt varande utifrån ett sådant tänkande och även låter det informera förståelsen av oss själva och vår relation till varandra och till den värld vi lever i. Jag tolkar Heidegger så, att han menar att vår moderna värld kännetecknas av att vi stängts in i en teknokratisk verklighet, där det funktionella och manipulativa tagit över och dolt andra möjliga livsvärldar. Vi har blivit begränsade i vår uppfattning av vad det innebära att vara människa. Vad jag här försöker visa är att vi då också fått en ensidig bild av vad religion och religiositet är.

När Heidegger talar om stämningar så hävdar han att det inte är fråga om subjektiva känslor. Stämningarna är avgörande för hur vi uppfattar vår livsvärld. De är inte relaterade till psyket. Vi måste befria oss från föreställningen att stämningarna bara säger något om Da-sein och inte något om världen. De kommer varken utifrån eller inifrån utan kommer ur själva i-världen-varon. När vi drabbas av fruktan eller av kärlek så säger detta lika mycket om den värld vi lever i som om oss.

Den viktigaste och mest grundläggande stämningen är för Heidegger ångesten. Heidegger menar att det vanliga är att vi är betingade av ett sammanhang där vi inte riktigt handlar utifrån oss själva utan är styrda av vad han kallar ”man”. Vi gör det som förväntas av oss. Språkbruket avslöjar detta. Ett vanligt sätt att uttrycka sig är till exempel: ”Man bråkar ju inte i onödan” eller ”Man vill helst vara ledig under helgen.” Men ibland kan det hända att vi hamnar utanför sådana meningssammanhang och ställs inför oss själva. Världen och människorna omkring oss blir då främmande, och allt känns meningslöst. Vi drabbas av existentiell ångest. Men i ångesten uppenbaras också andra meningssammanhang som vi tidigare inte varit medvetna om. Vi får ett vidare perspektiv, vilket för Heidegger innebär att vi får möjlighet till en mer autentisk existens som i högre utsträckning utgår från oss själva. Jag kommer att gå in på detta när jag redogör för hur Heideggers tänkande kan fördjupa vår förståelse för människans religiositet.

*Fenomenologi och religion*

Heidegger kom att få ett mycket stort inflytande över den västerländska filosofin, särskilt den så kallade kontinentala filosofin, och i synnerhet den franska. Men under senare tid har även den anglo-amerikanska filosofin tagit intryck av hans idéer. Vad som kom att aktualiseras i och med Heideggers uppgörelse med det västerländska metafysiska tänkandet var vikten av att skilja mellan två slags undersökningar. Den ena, som brukar kallas den ontiska, som är av kunskapsteoretisk art och sysslar med att undersöka olika slags föremål, eller varanden som Heidegger benämner det, och hur de är kausalt förbundna med varandra. Detta är det subjekt-objekt-förhållningssätt som används inom naturvetenskapen men även i den västerländska filosofiska traditionen som Heidegger vill göra upp med. Den andra är den ontologiska som undersöker dessa varandes *vara*, till exempel vad det innebär att vara människa, hur det visar sig. Detta kom också att erbjuda nya möjligheter att utifrån ett filosofiskt perspektiv förstå religion och frågan om till exempel Guds existens, vad det innebär för Gud att existera.

Det ontiska sättet att förstå Gud innebär att frågan om Guds existens hänförs till metafysiken och till exempel till frågan som ställs i boken *Is God Real?*, som jag inledde min artikel med. Det vill säga frågan huruvida att vara religiös förutsätter tron på existensen av en av människan oberoende Gud. Enligt min mening är dispyten mellan realister och icke-realister meningslös, eftersom frågan om huruvida det finns en transcendent verklighet som är oberoende av människors tankar, handlingar och attityder, eller inte, är omöjlig att besvara utifrån ett neutralt perspektiv. Vad det innebär för Gud att existera får sin mening endast i en religiös livsvärld och kan således förstås bara utifrån en särskild stämning, utifrån själva religiositeten. Och om man inte följer O'Connor uppmaning i boken och klargör sin egen livssituation i vilken frågan aktualiseras, blir argumenten "hängande i luften". Såväl realisten som icke-realisten tömmer religionen på religiositeten, vilket är symptomatiskt för den religionsuppfattning som dominerade moderniteten. Realisten menar att religiositeten är avhängig existensen av en av oss oberoende transcendent verklighet, utan att de kan förklara hur vårt språk kan referera till en sådan verklighet. Anti-realisten menar att det religiösa språket saknar referens över huvud taget och att det bara är uttryck för känslor, attityder eller ideal. Genom att använda Heideggers fundamentalontologiska resonemang vill jag alltså argumentera för att människans religiositet inte endast är ett uttryck för subjektiva känslor, utan ett sätt att vara instämd i världen. Den säger lika mycket om den värld vi lever i som om oss.

### *Fenomenologi och teologi*

Såväl Heideggers som Husserls fenomenologi har i hög grad influerat och inspirerat tänkare i den fenomenologiska traditionen särskilt i Frankrike.

Förhållandet mellan filosofi och teologi har åter aktualiserats. Efter Friedrich Nietzsches deklaration att Gud är död, som innebar övergivandet av den metafysiska idén om Gud, det vill säga av det som brukar kallas ontoteologi, har man genom en analys av människans inre erfarenheter hittat nya vägar till en förståelse av människans religiositet. Fenomenologin har erbjudit en filosofisk syn på religion och religiositet där Gud inte betraktas som ett varande bland andra varanden. I början av 1990-talet kom den franske filosofen Dominique Janicaud (1937-2002) ut med en kritisk betraktelse över vad han kallade den teologiska vändningen i den franska fenomenologin (*Le tournant théologique de la phénoménologie français*). Han hävdade att man var på väg att överge den metodologiska ateism som bör kännetecknа fenomenologin. Det var framför allt fenomenologiska arbeten av Emmanuel Levinas, Michel Henry och Jean-Luc Marion som var föremål för hans kritik. Även om dessa tänkare själva var knutna till religiösa traditioner, såsom judendomen och kristendomen, så hävdar de att deras arbeten inte var teologiska utan filosofiska. Det kan emellertid inte förnekas att de hade teologiska implikationer genom att de gjorde det möjligt att befria teologin från metafysiken, som kommit att bli en belastning.

Den europeiska fenomenologins förhållande till religionen är i allmänhet eurocentrisk. Det är framför allt kristen och judisk religiositet man förhåller sig till, och därmed också till en västerländsk människosyn och gudsbild. Den religiösa erfarenheten kopplas ofta till ett kunskapsteoretiskt resonemang och till människans behov att hantera gränserna för kunskapen, att skapa ordning i kaos. De religiösa föreställningsvärldarna ses då som uttryck för detta behov. Man betonar ofta också omöjligheten att säga något om Gud i positiva termer. Detta brukar relateras till det som i den västerländska traditionen tidigare betecknats som negativ teologi.

Fenomenologins teologiska vändning är inte huvudfokus för den här artikeln, men jag vill bara kort nämna en filosof som tagit intryck av den franske filosofen Jacques Derrida (1930-2004), som verkade i Heideggers efterföljd. Det är den amerikanske filosofen John Caputo, som utvecklat en vad han kallar ”weak theology”, alltså en svag teologi. Caputo kopplar religion till kärlek, och vår oförmåga att definiera kärlek. Vi lever med kärlek men kan inte säga vad det är. Caputo menar att religion är för dem som älskar, för dem som bejakar kärleken. Motsatsen till en religiös person är för Caputo inte en icke troende, utan en kärlekslös person. Kärleken går utöver den kontrollerbara världen och hänger sig åt ”det omöjliga”. Att älska Gud är för Caputo att älska förbehållslöst. Caputos resonemang är förbundet med den existentiella insikten om att människan är en gåta för sig själv. Vår existens kännetecknas av just detta att vi inte vet vad vi är. Religion är inte enligt Caputo att försöka lösa detta existentiella dilemma utan att bevara ovissheten och vara öppen

för ”det omöjliga” genom att älska förbehållslöst. Detta är att älska Gud, och leva med frågan ”vad är det jag älskar när älskar min Gud?”. Är det Gud som är kärleken eller är det kärleken som är Gud?

*Religiositet och musikalitet*

Jag vill emellertid återknyta till Heideggers fundamentalontologi, och återge ett sätt att tolka den som jag tror kan hjälpa oss att förstå varför och hur religiositet också i icke västerländska sammanhang kan förstås. Inom religionsvetenskapen har man övergivit försöket att ge en heltäckande definition av religion. En vanlig utgångspunkt har istället blivit att man använder Ninian Smarts identifiering av religionens olika dimensioner och anger vilken eller vilka av dessa det är man avser att studera. De olika dimensionerna är följande: (1) den rituella, (2) den narrativa och mytiska, (3) den emotionella och erfarenhetsbaserade, (4) den sociala och institutionella, (5) den filosofiska och teologiska, (6) den etiska och juridiska samt (7) den materiella.

Min ambition är här att förklara varför religion finns genom att visa på ett sätt att förstå religiositet. Jag utgår då ifrån den tredje dimensionen i listan ovan, det vill säga den som Smart kallar den emotionella, erfarenhetsbaserade. För mig måste den ses som den primära, den som gör att de övriga dimensionerna blir just religiösa. Alla de övriga kan ju finnas också i andra sammanhang som inte är religiösa. Alltså, det finns såväl riter som berättelser, institutioner, filosofier, lagar, moralregler och materiella ting som inte har med religion att göra.

Nästa steg blir att koppla denna tredje dimension till den existential som Heidegger kallar stämning, det vill säga den instämdhet i tillvaron utifrån vilken förståelse och mening uppstår. Som jag skrev tidigare så är det viktigt att förstå att stämningen kommer ur själva i-världen-varon, den är inte en subjektiv känsla. Religiositeten kan alltså ses som en stämning som visar sig i människans sätt att vara. Jag vill här dra en parallell till musikaliteten. Naturligtvis finns det många olikheter mellan religiositet och musikalitet, men likheterna erbjuder en unik möjlighet att genom människans musikalitet förstå religiositeten.

En ingång till detta erbjuds av Max Webers uttalande att han var religiöst omusikalisk. Och det finns flera som yttrat samma sak, som till exempel den amerikanske filosofen Richard Rorty och den tyske sociologen och filosofen Jürgen Habermas, som hävdat att han är religiöst tondöv. Ingen av dessa var negativt inställda till religion, men de hävdade att de själva inte hade några religiösa anlag. Weber skrev att han inte hade förmåga att inom sig upprätta någon själslig struktur av religiös art.

Om man så tar fasta på liknelsen vid musikalitet, så tycks det vara så att musik påverkar och engagerar vissa människor mer än andra. Den öppnar meningsfulla livsvärldar med stor existentiell betydelse. Detta är sant för såväl den som framställer musiken som för den som lyssnar. Vissa kan säga ”jag kan inte leva utan musik” eller ”musiken är min religion”. Och här finns också en kreativ aspekt, som inte bara är ett behov utan också en möjlighet att berika livet. Det är något subjektivt, men också intersubjektivt, eftersom det kan begreppsliggöras och delas. Detta begreppsskapande och delande kan också berika upplevelsen.

På liknande sätt tycks en religiöst lagd person finna att religiösa uttryck, narrativ, ritualer och symboler påverkar henne på ett sådant sätt att hon inte kan annat än att uppleva en överensstämmelse mellan dessa och hennes existentiella situation, hennes instämdhet i världen för att relatera till Heidegger. Den religiösa livsvärlden blir existentiellt sann.

Denna liknelse mellan religiositet och musikalitet kan också belysa det faktum att människans samtliga möjliga livsvärldar inte kan föras tillbaka på en så kallad naturlig värld. Musiken är ju inte bara ljudvågor, och den är ingenting som människor hittar på. Den finns och ”tankas ned” av människor och ”händer” just då när den spelas, lyssnas till, och öppnar livsvärldar som talar till människans existens, men på olika sätt. Vi ställer oss vanligtvis inte frågan varifrån den kommer, om den existerar i en metafysisk himmel eller idévärld. Vissa kanske tycker att en sådan fråga är intressant, men den kan inte besvaras. Och vår förmåga att uppskatta musiken är inte beroende av huruvida den finns oberoende av människan eller inte.

På liknande sätt är det med det man brukar kalla det gudomliga i de religiösa livsvärldarna. Det är ointressant att fråga huruvida det existerar oberoende av människan. Det intressanta är att människor lever med och älskar gudar och är känslomässigt och meningsfullt engagerade med heliga ting. Det gudomligas existens frikopplat från den religiösa kontexten och praktiken kan vi inte säga något om.

Mitt resonemang här bygger på ett existensfilosofiskt sätt att förstå människan, som naturligtvis inte delas av alla religiösa människor. Det man brukar kalla fundamentalistisk religiositet utgår ifrån att det religiösa språket har universell relevans och refererar till en av människan oberoende verklighet. I mitt existensfilosofiska perspektiv blir detta uttryck för ett särskilt slags religiositet, som utgår från en speciell existentiell disposition eller stämning, som i likhet med ideologier i allmänhet eftersträvar kontroll.

### *Olika slags religiositet*

Jag skrev tidigare att det är det som jag tolkar som den religiösa ”instämdheten” bland Smarts dimensioner som gör att de övriga blir/är just religiösa. Detta gäller i högsta grad den femte, den filosofiska/teologiska, vilket jag ville visa med exemplet med Anselm och hans ”gudsbevis”. Teologi är en handling, en gudstjänst, ett sätt att prisa/dyrka Gud med sin intelligens.

För Heidegger är också språket en existential, något som kännetecknar Dasein. Språket är inte bara ett verktyg med hjälp av vilket vi gör oss förstådda. Det är också något som har inflytande över oss. Det talar till oss innan vi själva kan tala. Vad gäller det religiösa språket så synes det ha inflytande över den som är religiöst instämd i världen genom att det med sina myter och berättelser öppnar meningsfulla livsvärldar som hamnar i fas med den religiöses stämning. När upptagenheten med vardagliga sysslor förlorat sin mening och den existentiella ångesten har drabbat en människa synes det religiösa språket kunna förändra en människas livsinriktning, vilket leder till att en ny förståelse och en ny livsvärld öppnas. På så sätt kan man förstå att den andra dimensionen – religiösa narrativ, myter och symboler – är förbunden med den tredje. Men det religiösa språket står inte för sig självt, det tycks inte kunna drabba alla, lika lite som till exempel poesins språk drabbar alla. För vissa har poesin ett avgörande inflytande över hur de tolkar och upplever livet, medan många är förhållandevis oberörda. Även de övriga av Smarts dimensioner får sin specifika mening och öppnar livsvärldar genom religiösa stämningar, samtidigt som de i sin tur ger kraft och nerv åt dessa.

Avgörande i den här förståelsen av människan är alltså att hon är agent i en värld som hon är medskapare till. Även hennes objektivering av och undersökning av naturen är en aktivitet som stammar ur själva i-världen-varon. Den kräver i sina mer avancerade former en viss läggning och vissa färdigheter och den eftersträvar en särskild kunskap för särskilda syften.

Om nu, såsom jag här argumenterat, religion i första hand inte ska betraktas utifrån ett kunskapsteoretiskt perspektiv, som en livsåskådning som beskriver och förklarar en objektiv verklighet, eller som ett medel att sätta upp regler för vårt sociala och moraliska beteende, utan utifrån den existentiella fenomenologins ontologiska perspektiv, som ett sätt att vara instämd i och leva i världen. Hur kan vi då förstå själva vitsen med religion? Jag har genom jämförelsen med konst och musik gett en viss antydan om i vilken riktning vi kan rikta våra tankar för en förståelse. Varför människor går till tempel, kyrkor, deltar i ritualer, religiösa festivaler och ceremonier, beger sig på pilgrimsfärder, kan förklaras på liknande sätt som man förklarar varför människor går på konserter och konstutställningar eller ägnar sig åt att själva producera konst och musik. Det är ett sätt att leva i och bidra till existentiellt meningsfulla livsvärldar.

Men ett religiöst engagemang har ofta också ett mer livsavgörande syfte, som blir tydligt genom att man använder begrepp såsom frälsning, befrielse och upplysning, en strävan mot ett slags avgörande självomvandling, att övervinna pendlandet mellan försök att undgå det obehagliga och uppleva det behagliga, som kännetecknar den mänskliga existensen i allmänhet, och komma i balans.

De olika religiösa praktikerna kan då ses som varierande sätt att åstadkomma detta, att i relation till det gudomligt givna genom ord, tankar och gärningar aktualisera de religiösa livsvärldarna. Olika slags religiösa stämningar kommer här till uttryck i varierande slag av religiositet som visar sig i de olika religiösa praktikerna, vilka förutsätter en visst mått av religiösa färdigheter samtidigt som de utvecklar sådana. Här kan urskiljas den tidigare nämnda filosofiska verksamheten, en gudshängivenhet som kommer till uttryck genom intellektuell verksamhet. En annan är det av kärlek genomsyrade oegennyttiga tjänandet. En tredje, det från världen undandragande, meditativa och ibland asketiska beteendet.

Men det finns också det slags religiositet som själv undanber sig en fenomenologisk analys genom att den förstår det religiösa språket som något universellt givet och universellt begripligt och som att det refererar till en av människan oberoende verklighet. Men utifrån ett fenomenologiskt perspektiv är detta en ohållbar, dogmatisk uppfattning, där kontroll och säkerhet är den förhärskande stämningen.

### *Slutsats*

Så varför finns religion? I den här artikeln har jag argumenterat för att det som visar sig som mänskligt religiöst beteende ligger i själva den mänskliga existensens möjlighet till meningsfulla livsvärldar och till en avgörande självomvandling. Religion har ofta förklarats utifrån den moderna synen på människan som en i första hand behovsuppfyllande varelse. Utifrån ett existensfilosofiskt perspektiv är inte människan förklaringsbar, och lika lite som människan är förklaringsbar är det möjligt att förklara religiositeten. Däremot har jag här haft ambitionen att visa att fenomenologin och existensfilosofin kan bidra med en förståelse av den.

### *Vidare läsning*

Den bok som jag inledde med en referens till är den av Joseph Runzo redigerade antologin *Is God Real?* (New York: St. Martin Press, 1993). Den är emellertid inte specifikt fenomenologisk, även om vissa författare berör fenomenologiska aspekter.

Den så kallade religionsfenomenologin har jag inte redogjort för i den här artikeln. Den har emellertid tillägnat sig den filosofiska fenomenologin på ett särskilt sätt och hade stort inflytande över religionsvetenskapen på nittonhundratalet. Det största namnet är här Mircea Eliade. Av honom finns på svenska bland annat *Heligt och profant* (Göteborg: Daidalos, 2008). En svensk representant för religionsfenomenologin var Geo Widengren, som skrivit *Religionens värld: Religionsfenomenologiska studier och översikter* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1971). För att få en god introduktion till religionsfenomenologin läs James Cox *An Introduction to the Phenomenology of Religion* (New York: Continuum, 2010). Rekommenderas kan även Gavin Floods *The Importance of Religion: Meaning and Action in Our Strange World* (Chichester: Wiley-Balckwell, 2012).

Vad gäller den filosofiska fenomenologin finns en antologi redigerad av Jonna Bornemark och Hans Ruin, *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (Huddinge: Södertörn Philosophical Studies 8, 2010). Vidare kan nämnas den av Dominique Janicaud redigerade *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (Fordham: Fordham University Press, 2000), Emmanuel Levinas *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (Pittsburg: Duquesne University Press, 2011), Jean-Luc Marions *Being Given: Toward a Phenomenolgoy of Givenness* (Stanford: Stanford University Press, 2002), John D. Caputos *On Religion* (London & New York: Routledge, 2001) samt Richard Rorty och Gianni Vattimos *The Future of Religion* redigerad av Santiago Zabala (New York, Columbia University Press, 2005).

I den existensfilosofiska kategorin rekommenderas Martin Heideggers *Vara och tid* (Göteborg: Daidalos, 2013) samt *Poetry, Language, Thougt* (New York: Perennial Classics, 2001). Vidare Karl Jaspers *Philosophical Faith and Revelation* (New York: Harper & Row, 19676), Maurice Merleau-Pontys *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 1962), Robert Galls *Beyond Theism and Atheism* (Dordrecht: Marinus Nijhoff Publishers, 1987) samt Willy Pfändtners artikel "Religiously (Un)musical, Musically (Un)religious" (*Diskus*, vol 16, nr 1, 3-11, 2014).

Inom kategorin kritik av det moderna religionsbegreppet vill jag nämna Wilfred Cantwell Smiths *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1963), S. N. Balagangadharas *"The Heathen in His Blindness" Asia, The West and the Dynamics of Religion* (Leiden: E J Brill, 1994), Tomoko Masuzawas *The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2005) samt Timothy Fitzgeralds *The Ideology of Religious Studies* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2000).

# Varför finns religion? Fundamentalteologiska svar

*Ulf Jonsson*

Det här kapitlet ska försöka ge fundamentalteologiska svar på frågan ”Varför finns religion?”. Fundamentalteologi är en teologisk disciplin där man reflekterar kring den religiösa trons grundläggande intellektuella förutsättningar. Så det är teologiska svar av det slaget som vi här är ute efter. Det är värt att lägga märke till att rubriken på kapitlet är formulerad i pluralis. Vi söker alltså inte efter ”det enda möjliga fundamentalteologiska svaret” på frågan, utan istället efter flera olika tänkbara svar. För självklart finns det många olika fundamentalteologiska svar på frågan, beroende på vilken teolog man frågar och beroende på i vilket sammanhang och mot bakgrund av vilken tanketradition som frågan behandlas. Jag ska här ge några exempel på svar som många teologer – om än långt ifrån alla – i den kristna, men kanske också i den judiska och muslimska tankevärlden, skulle kunna känna igen sig i, åtminstone bitvis.

Men låt mig börja med två inledande anmärkningar till själva frågeställningen som sådan. Frågan ”Varför finns religion?” kan man ju närma sig utifrån många olika discipliner, så som det sker i den här boken. Biologer, psykologer, sociologer, kulturantropologer, historiker och många andra kan lämna relevanta bidrag för att belysa frågeställningen. Men sett teologens synvinkel är det ändå bara teologin som kan besvara frågan på ett mera grundläggande plan, åtminstone i den bemärkelsen att teologin försöker besvara frågan i ett slags inifrånperspektiv. Det beror i sin tur på att teologin sysslar med själva fenomenet i sig, alltså med den religiösa tron som sådan, och inte primärt ägnar sig åt religionens olika betingelser av exempelvis biologiskt, psykologiskt och sociologiskt slag. Dessa betingelser är viktiga och intressanta när man vill försöka förstå fenomenet religion, men de når inte ensamma fram till pudelns kärna. Ur teologens egen synvinkel ter sig dessa många olika andra infallsvinklar lätt metodologiskt reduktionistiska, ungefär som när man beskriver en förälskelse enbart i rent kemiska termer. Det är ingenting fel med att beskriva en förälskelse ur ett rent kemiskt perspektiv, men den infallsvinkeln leder ändå till att väsentliga aspekter av det studerade fenomenet inte riktigt kommer till sin rätt. Infallsvinkeln säger faktiskt inte särskilt mycket om själva upplevelsen att vara förälskad. Metodologisk reduktionism är inte någonting dåligt i sig, den är till och med önskvärd i många sammanhang. Men den löper risken att ge en endimensionell bild av den religiösa tron, så att den som själv är troende inte längre kan känna igen sin egen erfarenhet i beskrivningen. Det betyder som sagt inte att det är nå-

got fel med den metodologiska reduktionismen, utan bara att man bör vara medveten om dess begränsningar. Det är därför viktigt att den religiösa tron blir belyst utifrån ett flertal olika discipliner som får komplettera varandra, inklusive i ett inifrånperspektiv som delas av den som själv är troende.

Min andra inledande anmärkning gäller att själva frågeställningen ”Varför finns religion?” kan verka lite förvånande ur en teologisk synvinkel. Frågan verkar förutsätta att religion är någonting ovanligt och udda som behöver förklaras utifrån det som är bättre känt och mera självklart. Men religion är ett så gott som allmänmänskligt fenomen. Det lär inte ha funnits någon enda kultur i mänsklighetens historia utan religion. Man skulle faktiskt, utan att göra sig skyldig till någon alltför stor överdrift, kunna hävda att religion är någonting av det mest typiska för oss människor. Frågan om hur det kommer sig att somliga människor i vår tid och kulturkrets verkar leva utan religiös tro är därför minst lika mycket värd att ställa.

Vi som lever nu i vår tid här i Sverige kan lätt glömma bort det faktum att just vi lever i en osedvanligt sekulär eller a-religiös kultur. Vi tenderar att uppfatta religion som en egen specifik sfär av livet, en egen avgränsad infallsvinkel ur vilken man kan betrakta tillvaron, om man nu råkar vara religiöst lagd. Religion verkar då fungera på ungefär samma sätt som ett fritidsintresse bland andra. Somliga ägnar sin fritid åt sommarstugan och trädgården, medan andra går till synagogan, kyrkan eller moskén. Men i ett globalt och längre historiskt perspektiv är ett sådant sätt att se på religion väldigt udda. Också i våra dagar är det för de flesta människor i världen betydligt vanligare att betrakta religion som den uppsättning av övertygelser och praktiker som utgör den sammanhållande klammern och tolkningsramen både runt den enskilda människans liv och runt samhället i stort. Religion är kittet som håller samman tillvaron och som visar hur man kan leva ett meningsfullt och gott liv. Föreställningen att man skulle kunna avgränsa religionen tydligt från andra sektorer av livet ter sig då som konstig och udda.

Religion är även i våra dagar någonting självklart för väldigt många människor, mer självklart än det mesta här i livet. Men om religion är någonting så omfattande och närmast allestädes närvarande i livet, då kan man börja undra om fenomenet ”religion” alls behöver någon förklaring. Man skulle kunna jämföra det med att söka efter förklaringar till förekomsten av sådana fenomen som moraliska omdömen eller vänskap. De fenomenen är så invävda i vårt liv att det är svårt att föreställa sig hur vi alls skulle kunna fortsätta att leva som människor utan dem. Och de faktorer som vi skulle kunna hänvisa till som förklaringar till fenomen som vänskap och moraliska omdömen kommer att framstå som mindre välkända och förtrogna för oss, än de fenomen som vi försöker att förklara. Vi förklarar då någonting som är

välkänt för oss, något som vi är förtrogna med genom vår egen erfarenhet, med hjälp av något som är mindre känt för oss, ungefär som när vi förklarar en förälskelse i enbart rent kemiska termer.

Fast när vi har kommit så här långt i reflexionen öppnar sig en ny frågehorisont av ett ännu mera omfattande slag. Vi kan nämligen också ställa frågan vad det är som alls kräver en förklaring. Vilka fenomen i världen behöver förklaras? Behöver allting en förklaring, och är det ens förnuftigt att räkna med att det finns en förklaring för allting – om vi nu för en stund bortser från att vi människor på grund av vår ändlighet aldrig kommer att veta allt och därmed heller aldrig kommer att kunna förklara allt? Men så snart vi börjar ställa frågor av det slaget rör vi oss i vår egen reflexion själva i riktning mot den religiösa trons domäner. Den religiösa tron utgör en livsåskådning, alltså en tolkning av tillvaron i dess helhet. Eller som den tyske filosofen och ateisten Jürgen Habermas träffande har formulerat saken: ”religionen är en blick på livet som en helhet utifrån det utomvardagligas perspektiv”. I en sådan helhetstolkning av tillvaron ingår också våra uppfattningar om huruvida tillvaron är i grunden rationell och begriplig, eller om den till sist står under nihilismens tecken, så att tillvaron ytterst sett är meningslös och obegriplig, även om vi till vardags räknar med begränsade öar av begriplighet i en i grunden obegriplig värld. Här rör vi oss i det gränsland mellan filosofi och teologi där det vi som kallar för de existentiella frågorna möter oss. Det finns inga alldeles självklara, objektivt neutrala svar på den typen av frågor, eftersom svaren på de frågorna är nära sammankopplade med hur vi ser på oss själva och på vår egen plats i tillvaron. En livsåskådning behöver inte alls vara godtycklig och immun mot rationella argument. Men den kommer alltid att bära spår av vår mänskliga subjektivitet, annars skulle den sakna betydelse för oss på det existentiella planet.

Den tyske 1600-talsfilosfen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) brottades även han med frågan om huruvida världen är begriplig och rationell, och han gav sitt eget svar i den berömda principen om den tillräckliga grunden. Allt som är måste ha en tillräcklig grund för sin existens, menade Leibniz. Och i konsekvensens namn menade han också att den mest grundläggande fråga som man kan ställa om världen är frågan: ”Varför finns det överhuvudtaget någonting alls, snarare än ingenting?” Detta, återigen, är en fråga av filosofisk eller livsåskådningsmässig karaktär, inte en fråga som kan besvaras av någon rent empirisk forskning. Detta eftersom svaret på frågan kommer att utgöra den omfattande tolkningsramen för allt det som vi kan verifiera eller falsifiera med empiriska metoder. Frågan om tillvarons begripligheit, liksom frågan om en mening med tillvaron i stort, är kopplad till existentiella ställningstaganden om hur vi förhåller oss både till oss själva och till vår omvärld. Det hör till oss som människor, eller åtminstone till många

människor, att vi behöver brottas med sådana existentiella frågor. Och jag menar att det är här som man bör söka efter svaret på frågan om varför det finns någonting sådant som religion.

Men låt oss nu backa bandet och ta det hela från början. Innan vi försöker besvara frågan om varför religions finns, så behöver vi först säga litet mer om vad religion är för något. Jag har redan hänvisat till några aspekter av fenomenet religion, men låt oss nu se på ytterligare några aspekter.

*Vad är religion?*

Religion är ett mångfasetterat fenomen som innefattar både individuella och kollektiva praktiker och övertygelser av olika slag. Fenomenet är så pass sammansatt att det inte finns någon allmänt accepterad definition av begreppet religion. Själva ordet ”religion” kommer från latinet och är av antikt ursprung. Men vårt nuvarande sätt att använda ordet ”religion” som en generaliserande beteckning på vissa typer av erfarenheter och övertygelser som man kan återfinna inom de olika världsreligionerna är inte särskilt gammalt. Boken *Om religion* (*Über Religion*) från 1799 av den tyske teologen och filosofen Friedrich Schleiermacher lär vara det första exemplet på det sättet att betrakta fenomenet religion.

Man skulle kunna försöka beskriva vad religion är genom att ringa in de typiska funktioner som religionen fyller i människors liv, exempelvis existentiella, sociala och psykologiska funktioner. Man kan då beskriva religion genom att säga att den erbjuder människan hjälp mot meningslösheten, att den visar henne på en högsta verklighet att eftersträva, eller att den hjälper människan att finna en grund för sina moraliska ställningstaganden och så vidare. Man kan också beskriva religion genom att försöka fånga in det typiska innehållet i de religiösa övertygelserna, erfarenheterna och handlingarna. Man beskriver då exempelvis hur de religiösa ritualerna är uppbyggda, eller vilka övertygelser som finns i olika religiösa traditioner. Man kan också fundera över huruvida föreställningen att det finns en transcendent, gudomlig verklighet bortom den verklighet som vi kommer åt med våra vanliga sinneserfarenheter är ett nödvändigt element i den religiösa tron eller inte.

En idé som ofta nämns som det mest typiska draget hos innehållet i de religiösa trosföreställningarna är tanken att religion har att göra med det absoluta och obetingade. Det absoluta är det som är avskilt från annat och som inte räknas in bland de vanliga tingen i världen. Och det obetingade är det som inte är beroende av någonting annat alls. I den kristna teologins historia har föreställningen om Gud som absolut och obetingad kommit till uttryck exempelvis i föreställningen om Gud som ”den helt Annorlunda”, liksom i talet om Gud som det högsta, fullkomliga väsendet. Det senare fick sitt klas-

siska utryck i Anselm av Canterburys beskrivning av Gud som ”ett så perfekt väsen att ingenting mer fulländat kan tänkas”. Anselm formulerade den tanken för snart 1000 år sedan i sin bok *Proslogion* som kom ut år 1078, och både teologer och filosofer har fortsatt att återvända till denna idé alltsedan dess.

En fråga som jag särskilt vill lyfta fram i detta sammanhang är huruvida religiös tro bör uppfattas primärt som av emotionellt (känslomässigt) eller kognitivt (kunskapsmässigt) slag. Det är en viktig fråga av flera skäl. Den får bland annat konsekvenser för vad som kan räknas som en relevant kritik av religiös tro. Men det är viktigt att lägga märke till ordet ”primärt” i sammanhanget, eftersom det är få tänkare som helt skulle bestrida att båda dessa aspekter – de emotionella och de kognitiva – åtminstone har en viss relevans i sammanhanget.

För att skapa lite reda i reflektionerna över förhållandet mellan de kognitiva och de emotionella aspekterna av religiös tro, kan det vara klargörande att skilja mellan tre olika typer av tro, nämligen kognitiv, fiduciell och testimoniell tro. Alla dessa tre former spelar roll i religiös tro, men man kan ha olika uppfattningar om vilken av dem som är den mest grundläggande. Den kognitiva trosformen (från latinets ’cognitio’, kunskap) kan enklast beskrivas som ”tron att”. När någon tror att något förhåller sig på ett visst sätt, är det fråga om kognitiv tro. Min tro att klockan just nu är halv åtta på kvällen är ett exempel på kognitiv tro. Den kognitiva tron innebär ett försanthållande: man tror att det är sant att något förhåller sig på ett visst sätt. Den andra trosformen, den fiduciella (från latinets ’fiducia’, förtroende), utgörs av tro i form av att man känner tillit eller förtroende för någon, som när man säger till en god vän: ”Jag tror på dig”. Den kognitiva tron syftar på ett så kallat propositionellt innehåll (ett innehåll som går att uttrycka i påståendesatser av typen ”Det förhåller sig så att klockan är halv åtta på kvällen”). Den fiduciella tron, som innebär att man litar på någon, är däremot direkt kopplad till en annan person (”Jag litar på dig”). Slutligen finns den tredje typen av tro, den testimoniella, som bygger på information som vi har övertagit från andra. Den kommer till uttryck i formuleringar som ”Jag tror att Nationalencyklopedins uppgifter om Martin Luther King är korrekta”, (från latinets ’testimonium’, vittnesbörd). Alla dessa tre former av tro kommer till flitig användning i religiösa sammanhang (men inte bara där). Religiös tro kan alltså uppträda både som ett försanthållande, som en hållning av tillit och som ett övertagande av berättelser och information från andra. Och eftersom de tre trosformerna i praktiken ofta förutsätter varandra, så verkar det vara rimligt att anta att religiös tro vanligtvis innefattar såväl kognitiva, emotionella och testimoniella aspekter, som svarar mot de kognitiva, fiduciella och testimoneilla formerna av tro. Eller, enklare uttryckt; religiös tro kan innehålla både

traderade berättelser, känslor av tillit och övertygelser om vad som är sant. Sedan kan man strida om vilken trosform som ska anses vara den mest centrala i religionens sammanhang.

Efter dessa reflexioner över vad religion är, går jag nu över till frågan om varför religion finns, betraktat ur ett fundamentalteologiskt perspektiv.

### *”Homo religiosus” – Människan, den religiösa varelsen*

Ett vanligt fundamentalteologiskt svar på frågan om varför det finns religion utgår från föreställningen att människan är religiös av naturen. Det finns visserligen somliga teologer (som exempelvis den reformerte 1900-talsteologen Karl Barth) som av teologiska skäl menar att teologin bör undvika föreställningen om att människan är religiös av naturen. Men många teologer, inklusive jag själv, menar tvärtom att det kan vara en bra startpunkt att betrakta religion just som ett allmänmänskligt fenomen.

Tanken att religion är någonting allmänmänskligt och att människan är religiös av naturen kan man hitta i vitt skilda tider och traditioner. För en medeltida teolog som Thomas av Aquino (1225–1274) exempelvis, framstod det som uppenbart att människan av naturen är en religiös varelse. Han betraktade religion som ett allmänmänskligt fenomen, även om det tar sig olika uttryck hos olika folk och kulturer. Men Aquinos sätt att beskriva religion kan verka ganska främmande för oss idag. För honom är religion ett slag dygd, jämförbar med det som den antike grekiske filosofen Aristoteles kallade dygder (mod, rättvisa, klokhet och så vidare). Aquino beskriver dessutom ofta begreppet ”religion” i närmast juridiska kategorier. Religion är ett slags avtalsförhållande mellan Gud och människan. Människan ska uppfylla sina plikter gentemot Gud (framför allt att visa Gud respekt och vördnad) och Gud kommer då å sin sida att hjälpa människan på olika sätt. I sin bok *Summa contra gentiles* skriver Aquino att religion är en medfödd mänsklig instinkt att vara lyhörd för Gud, vilket i sin tur är en passande mänsklig livshållning eftersom Gud är människans Skapare och mål. Religionen är i första hand en inre attityd, men den tar sig också synliga yttre uttryck i form av olika kultiska och moraliska handlingar som får sitt värde utifrån människans inre hållning.

Tanken att människan har en medfödd, inneboende tendensen att söka Gud återfinns hos många religiösa tänkare genom tiderna. Två välkända förespråkare av den idén är 1500-talsteologen Jean Calvin och 1600-talsfilosofen René Descartes. I vår egen tid har exempelvis den framstående tyske lutherske teologen Wolfart Pannenberg knutit an till tanken att religion är ett allmänmänskligt fenomen. Pannenberg argumenterar för att begreppet ”Gud” inte blir meningsfullt om man försöker att förstå det enbart utifrån

uttryckligt religiösa utgångspunkter (religiösa texter, religiösa erfarenheter och så vidare). Han menar att det krävs ett allmänmänskligt grundläggande gudsbegrepp av för-religiös karaktär, ett slags begreppslig förgård som man måste beträda, innan man kan närma sig gudsbegreppet så som det används i religiösa sammanhang. Pannenberg tänker sig alltså att det finns ett ”icke-religiöst” allmänmänskligt gudsbegrepp som den troende människan sedan kan använda sig av för att identifiera det som hon möter i sin religiösa tro som just ”Gud”. Utan detta naturgivna gudsbegrepp som förutsättning kommer det religiösa gudsbegreppet inte att fungera och bli meningsfullt. Och Pannenberg menar att detta allmänmänskliga gudsbegrepp utgörs just av tanken på en högsta, absolut fullkomlig verklighet som inte kan överträffas av någonting annat – alltså det gudsbegrepp som man möter hos Anselm av Canterbury. I sin numera klassiska bok *Anthropologie in theologischer Perspektive* utvecklar Wolfhart Pannenberg sin teori om hur människan kan förstås just som en varelse som begriper sig själv genom att fråga efter denna högsta, gudomliga verklighet.

### *Den transcendentala erfarenheten*

Om det stämmer att människan är religiös av naturen och spontant söker efter Gud, då borde det vara lätt att hitta exempel på hur religionen kommer till uttryck i människors liv, också hos dem som inte själva skulle beskriva sig som ”religiösa”. Ett exempel på det skulle ”den transcendentala erfarenheten” kunna vara. Denna brukar i fundamentalteologiska sammanhang beskrivas som ett slags allmänmänsklig religiös grunderfarenhet.

En teolog som är särskilt förknippad med detta tänkesätt är den tyske jesuiten Karl Rahner (1904–1984). Religiös erfarenhet har enligt Rahner sin grund i människans kapacitet för transcendens, som i sin tur är en följd av hur det mänskliga medvetandet fungerar. Den transcendentala erfarenheten är inte i sig själv av religiös art, men den möjliggör religiös erfarenhet. Erfarenheten blir dock uttryckligt religiös först när människan ger uttryck för den i form av religiösa symboler, riter eller texter. Uttrycken för religiös tro ges vidare och förändras successivt under historiens gång, när de tas över av nya människor som använder dem som uttryck för sina egna erfarenheter av transcendens. Dessa uttryck delas inom de olika religiösa gemenskaperna, som för dem vidare från generation till generation.

Karl Rahners transcendentala teologi har en tydlig antropologisk ansats: i centrum står människan som frågar efter vem hon är, och som i sig själv upptäcker en tendens mot det absoluta. Människan erfar att hon lever inför någonting absolut som hon inte kan möta som ett ting i världen, men som

samtidigt är grundläggande för hennes möjligheter att kunna begripa sig själv.

Begreppet ”transcendental” har historiskt sitt ursprung hos filosofen Immanuel Kant, men det används här i en annan betydelse än hos Kant. Här används det för att säga att vad som står i centrum av en religiös erfarenhet inte i första hand är något specifikt upplevelseinnehåll. Vad man fokuserar på är snarare möjlighetsbetingelserna för ett visst slags upplevelser. Man frågar med andra ord efter vad det är som alls gör det möjligt för oss människor att ha en viss typ av upplevelser, nämligen de transcendentala erfarenheterna. Rahner lade grunden för sin teori om religiösa upplevelser i sin bok *Geist in Welt* från 1939. Han skriver att det finns en grundläggande typ av upplevelser som alla människor har, även om de aldrig har reflekterat över dem. Det typiska för dessa ”transcendentala” erfarenheter är att de inte har något eget specifikt avgränsat objekt. Det rör sig istället om en bakgrundserfarenhet som beledsagar alla erfarenheter som vi har av objekt och som gör dessa objektserfarenheter möjliga.

Man skulle kunna illustrera vad som menas med en transcendental erfarenhet med hjälp av följande lilla berättelse. Om vi till exempel står vid strandkanten och fäster vår blick på en segelbåt som vinden sakta driver fram över vattnet så är det aldrig endast själva segelbåten som vi ser. Vad vi ser är segelbåten mot bakgrund av den horisont som bildas av den linje där havet och himlen smälter samman inför vår blick. Vad vi ser är alltså faktiskt mer än bara själva segelbåten. Segelbåten står visserligen i fokus för vår upplevelse, men vi ser den bara i kontrast mot den bakomliggande horisonten. Segelbåten är det direkta objektet för vår upplevelse, medan horisonten utgör en möjlighetsbetingelse för vår upplevelse av segelbåten.

Utan horisonten ser vi ingen segelbåt. Vi ser alltså också horisonten, även om vi inte reflekterar närmare över det. På ett liknande sätt, argumenterar Rahner, förhåller det sig med varje mänsklig erfarenhet av objekt i denna värld. Alla våra upplevelser av objekt beledsagas av ett bakgrundsmedvetande som fungerar som horisont till våra objektsupplevelser och som gör att dessa upplevelser alls blir möjliga. Och detta är fallet även om vi inte alls bryr oss om att reflektera över detta fenomen. Detta vanligtvis ouppmärksammade beledsagande bakgrundsmedvetande har inget eget specifikt avgränsat objekt. Det typiska för detta medvetande är istället dess obegränsade öppenhet för varje slags objekt, ja för hela verkligheten i alla dess aspekter. Det innebär att vi inte bara kan erfara enskilda begränsade objekt. Vår erfarenhetshorisont är i princip obegränsad. Utifrån dessa iakttagelser går Rahner vidare till att säga att vi människor bär på kapaciteten att erfara någonting obegränsat, även om vi aldrig kan erfara det obegränsade som ett en-

staka objekt bland andra objekt, utan endast som en bakomliggande möjlighetsbetingelse för erfarenheten av de begränsade ting som vi kan erfara som direkta objekt. Alla våra medvetna mänskliga akter innehåller denna öppenhet gentemot en obegränsad verklighet. De bärs av en strävan efter en obegränsad verklighet och kastar därigenom en anticipatorisk blick på verkligheten i dess helhet.

Denna beledsagande typ av icke-objektfokuserat medvetande gör det möjligt för människan att öppna sig för en obegränsad transcendent verklighet bortom de konkreta materiella objekten i denna värld. Denna öppenhet är visserligen en medveten upplevelse, men eftersom den inte har något specifikt objekt är den svår att beskriva med ord på ett träffande sätt. För det mesta förblir den, som Rahner säger, ”anonym och otematisk”, det vill säga vi reflekterar inte över denna erfarenhet och vi uttrycker den inte i ord. Ändå bär vi hela tiden med oss denna öppenhet som en beledsagande aspekt av alla våra erfarenheter, i form av ett slags föraning eller för-förståelse av en obegränsad transcendent verklighet bortom den för oss direkt erfarbara världen. Det är detta slags bakgrundsupplevelse som Rahner kallar ”en transcendental erfarenhet av det transcendenta” och som han beskriver som människans religiösa grunderfarenhet, den ursprungliga erfarenheten av Gud som tillvarons grundläggande absoluta mysterium.

Rahner betonar alltså att erfarenheten av Gud inte utgör en egen speciell erfarenhet vid sidan om våra andra erfarenheter. Gud erfar vi endast som en beledsagande aspekt av våra erfarenheter av de vanliga inomvärldsliga objekten. Inte heller är den transcendentala erfarenheten förbehållen bara mystiker eller speciellt »religiöst lagda« människor. Tvärtom, det handlar om en allmänmänsklig erfarenhet. Men eftersom det rör sig om en »otematisk« bakgrundserfarenhet är den lätt att förtränga för den människa som inte vill bli uppmärksammad på den. Det tycks emellertid vara lättare att få grepp om den transcendentala erfarenheten i samband med vissa bestämda typer av objektserfarenheter än andra. De exempel som Rahner använder har ofta med etiska och existentiella aspekter av livet att göra. När vi tar ansvar för våra handlingar i pressade situationer, när vi lever upp till kärlekens krav på obetingad trohet, när vi är uppriktiga och sannfärdiga trots att det kostar på och när vi vågar möta det egna livets gräns och se döden i vitögat kan det gå upp för oss att vi lever i horisonten av en obegränsad och obetingad verklighet bortom detta livets begränsningar och tillfälligheter. Genom sådana erfarenheter kan vi bli medvetna om att vårt liv utspelar sig mot bakgrund av en obegränsad och absolut verklighet som varken låter sig manipuleras eller relativiseras av oss.

Rahners teori om religiösa upplevelser som ett slags transcendental erfarenhet säger att människan aldrig har någon direkt, omedelbar erfarenhet av Gud, åtminstone inte i detta livet. Gudserfarenheten är alltid en indirekt, bakomliggande erfarenhet. Gud visar sig aldrig som ett objekt i fokus av människans medvetande, utan är snarare det mål mot vilket det mänskliga medvetandets strävan är inriktad. Rahner talar således om gudserfarenheten som ”erfarenheten av att vara hänvisad till Gud”. Människan kan visserligen reflektera också över sin transcendentala erfarenhet och därmed göra denna till ett objekt för sitt eget medvetande. Men vad man då får tillgång till är den transcendentala erfarenheten inte som en omedelbar erfarenhet, utan förvandlad till ett objekt betraktat från ett reflekterande meta-plan. Sådana objektifieringar av den transcendentala erfarenheten spelar emellertid en avgörande roll för den religiösa tron. Det är nämligen bara på så sätt som den transcendentala erfarenheten görs ”tematisk” och kan finna uttryck i religiösa symboler, riter och texter. Bibeln och kyrkans sakrament är exempel på det. De innehåller inte Gud som ett omedelbart tillgängligt objekt, men visar genom påtagliga tecken och symboler hän på den gudomliga verklighet som människan i sitt inre på ett ”otematiskt” sätt möter i sin transcendentala erfarenhet. Utan sådana påtagliga, konkreta förmedlande instanser i form av religiösa texter och symboler skulle människan riskera att inte alls bli uppmärksam på denna dimension av livet.

### *Frågan om alltings grund*

Efter redogörelsen för den transcendentala erfarenheten som en form av religiös erfarenhet, går jag nu vidare till en annan aspekt som förhoppningsvis kan kasta lite mer ljus på den religiösa tron, nämligen frågan efter en yttersta grund för allting.

Den religiösa tron utgör en livsåskådning, den är en tolkning av tillvaron i dess helhet. Därför är det inte heller konstigt att frågan efter Gud ofta hänger ihop med frågan om en yttersta grund för tillvaron i stort. Gud har ofta, på ett eller annat sätt, tänkts vara den yttersta grunden för allt som finns. Redan hos filosofen Aristoteles blir kopplingen mellan frågan efter Gud och frågan efter alltings yttersta grund uttryckligt formulerad. Aristoteles betraktade frågan om alltings grund eller ursprung (på grekiska *arché*) som en fråga om en yttersta orsak till allting, närmare bestämt som frågan efter den gudomliga finalorsak som är grunden till allt som sker i världen, genom att den tänker sig själv. Inom ramen för sin så kallade ”första filosofi” (det som senare kom att kallas för ”metafysik”) beskriver Aristoteles Gud som det eviga och oföränderliga ursprunget till alla förändringar i världen. Ytterst sett är allt som sker i världen beroende av Gud, menade Aristoteles. Så föreställningen om att Gud är tillvarons yttersta grund finns i den västerländska tanketradit-

ionen ända från antiken. Och inte sällan har frågan efter Gud ställts just som frågan efter världens grund eller yttersta orsak. Människors nyfikenhet efter att finna orsaken till att universum alls existerar har fått dem att ställa frågan efter Gud.

Kopplingen mellan frågan efter Gud och frågan efter tillvarons yttersta grund kom med tiden att koncentreras kring den tillräckliga grundens princip, som säger att allting har en förklaring. Det är en intuitivt tilltalande princip som förekommer i olika varianter i den västerländska filosofihistorien. Principen brukar av sina förespråkare uppfattas som så fundamental och grundläggande att den bara kan förnekas till priset av ren irrationalitet. Och omvänt brukar principens kritiker mena att förespråkarna gör sig skyldiga till fundamentala misstag av logiskt, metafysiskt eller kunskapsteoretiskt slag.

Tanken bakom den tillräckliga grundens princip är enkel. Principen kan betraktas som ett uttryck för övertygelsen att våra mänskliga försök att förstå tillvaron inte är principiellt förgäves. Vi misslyckas visserligen ofta med att fastställa orsaken till saker och ting, men ändå fortsätter vi att utgå från att saker och ting har sina orsaker, och att de därmed också åtminstone i princip är begripliga för oss. Bron håller att köra på eftersom den är konstruerad på ett visst sätt, men om bron ändå sedan rasar ihop så beror också det på någonting. Tanken att det skulle kunna finnas fenomen som inte alls har någon förklaring framstår som kontraintuitiv och leder till att världen blir obegriplig för oss.

Den tillräckliga grundens princip förekommer som sagt i olika versioner, men en ofta återkommande version säger att ”det finns en grund för att ett påstående är sant, eller för att ett sakförhållande består, eller för att någonting existerar”. Den försokratiske filosofen Parmenides som dog i Syditalien kring 450 fvt. brukar få äran för att ha ställt upp ett slags proto-version av principen genom sin formulering ”Ingenting uppstår ur ingenting”. Men det är först filosofen G. W. Leibniz som i sin bok *Monadologi* i början av 1700-talet formulerar en princip som han uttryckligen kallar för ”den tillräckliga grundens princip”. Leibniz kan betraktas som stamfader för den moderna diskussionen om den tillräckliga grundens princip. Enligt Leibniz bygger det mänskliga förnuftet på den tillräckliga grundens princip och på icke-motsägelseprincipen. Om man inte håller sig till dessa båda principer så kan man inte alls tänka förnuftigt, menade han.

Diskussionen om den tillräckliga grundens princip, om dess tolkning och status, har fortsatt ända in i våra dagar. Bland de mer bekanta försvararna av principen under 1900-talet finner man de båda tyska filosoferna Edmund Husserl och Karl-Otto Apel. Standardargumentet mot den som förnekar prin-

cipen i dess kunskapsteoretiska tappning är att förnekandet upphäver sig självt. En uppfattning som hävdas utan hänvisning till några skäl, kan nämligen också avvisas utan hänvisning till några skäl, inklusive uppfattningen att den tillräckliga grundens princip bör avvisas. Och så snart kritikern av principen börjar argumenterar för sin uppfattning underordnar hon sig själv principen genom att tillämpa den och underminerar därigenom sin egen uppfattning. Dessutom verkar avvisandet av den tillräckliga grundens princip i dess kunskapsteoretiska version leda till en radikal skepticism, eftersom kopplingen mellan fakta och förklaringar löses upp. Utan förklaringar blir fakta obegripliga för oss, och de kan då heller inte bli objekt för kunskap från vår sida.

Men vad har då allt detta med religion och Gud att göra? Svaret är förstås att den religiösa frågan efter Gud ofta ställs just som frågan efter en yttersta grund för tillvaron. Men talet om Gud som tillvarons grund hämtar inte sin inspiration i först hand från religionernas heliga skrifter, även om tanken också återfinns där. Uttrycket hör framför allt hemma inom det som man brukar kalla för ”naturlig teologi”. Den naturliga teologin är en form av teologi där man talar om Gud med utgångspunkt från människors erfarenhet av denna värld och deras reflexioner över tillvaron i stort, utan att bygga på några uttryckligt religiösa källor. Själva begreppet ”naturlig teologi” förekom redan hos de antika filosoferna och det är en typ av teologi som är nära relaterad till filosofins domäner, och i synnerhet till metafysikens frågor. Thomas av Aquino på 1200-talet beskrev den naturliga teologin som ”den del av teologin som räknas till filosofin”.

Men även om talet om Gud som tillvarons grund främst hör hemma inom den naturliga teologin, så kommer ändå uttrycket ”tillvarons grund” i sak mycket nära ett av de allra vanligaste gudsattributen i Bibelns texter, nämligen attributet ”skapare”. Det är någonting typiskt för Gud att vara skapare; enligt Bibeln är Gud skapare av allt, i himmel och på jord (Jesaja 40:26, Apostlagärningarna 17:26, Kolosserbrevet 1:16, Uppenbarelseboken 4:11). Den hebreiska Bibeln börjar ju också som bekant med orden att Gud i begynnelsen skapade himmel och jord (Första Moseboken 1:1).

Men hur kan man då tänka sig Gud som Skapare och därmed som den yttersta grunden för allt? Inledningsorden i Första Moseboken har åtminstone sedan det första århundradet brukat tolkats som en skapelse ur ingenting (*creatio ex nihilo*). När Gud skapar världen använder han – eller hon, om man så vill – sig inte av någonting redan föreliggande. Gud skapar ur ingenting, och är därmed upphov till själva existensen av det skapade, en tanke som för övrigt finns explicit formulerad i Andra Mackabeerboken 7:28.

Förutom tanken att Gud skapar världen ur ingenting har det i västeuropeisk naturlig teologi sedan högmedeltiden varit brukligt att skilja mellan Gud som primärorsak och de skapade orsaker som verkar i världen, de så kallade sekundärorsakerna. Orsakerna i världen betraktas som instrumentella orsaker i relation till Gud. Gud tänks alltså inte vara orsak till världen i samma bemärkelse som de skapade orsakerna är orsaker till tingen i världen. Gud är en orsak av eget slag. En aspekt av detta är att Gud inte behöver föregå det som han orsakar i en temporal bemärkelse, eftersom Gud står över tid och rum. Gud ses därmed heller inte som första ledet i en kausal kedja, utan uppfattas snarare som en nödvändig förutsättning för att kausala kedjor alls ska kunna existera.

Frågan om Gud som världens skapare, och därmed som världens yttersta grund, skulle man kunna säga mycket mer om än så här. Jag vill här bara göra läsaren uppmärksam på att frågan om huruvida världen har en yttersta grund inte är en fråga av naturvetenskapligt slag. Att saker och ting har en grund, en orsak, och därmed i princip är möjliga att förklara rationellt, är någonting som vetenskapen helt enkelt utgår från och tar för givet. Det ingår som en förutsättning i den världsbild som vetenskapen själv är en del av, något som exempelvis den framstående brittiske filosofen och matematikern Alfred Whitehead har påmint om.

### *Har religionen en framtid?*

Frågan om varför det finns religion kan få många olika svar, också ur ett fundamentalteologiskt perspektiv. I det här kapitlet har jag följt tankespåret att religion är någonting näraliggande för oss människor, eftersom religion kretsar kring frågor och erfarenheter av allmänmänskligt slag. Man kan säga att människan är religiös av naturen, i den bemärkelsen att de religiösa frågorna och erfarenheterna verkar dyka upp i människosläktets alla tider och kulturer. Kanske är det inte så att varje enskild mänsklig individ brottas med frågor av religiöst slag, och givetvis beror det på vad man mer exakt lägger in i begreppet ”religion” och precis hur man avgränsar det. Men religionens starka livskraft och stora betydelse för människor i alla tider kan knappast förklaras på något annat sätt än att religion faktiskt rör vid frågor och erfarenheter av mycket grundläggande slag för oss människor.

Jag har här velat göra uppmärksam på två olika slags spår eller ingångar till den religiösa tron. Båda ställer människan inför frågor av existentiellt slag, alltså frågor som har att göra med hur människan kan förstå sitt eget liv och den värld som hon är del av. Det första spåret visade på ett slags grundläggande mänsklig erfarenhet av att vi lever inför en obegränsad, absolut frågehorisont. En horisont som å ena sidan är öppen för varje slags fråga, men

som samtidigt ställer oss inför ett oundvikligt krav att välja och att ta ansvar för vårt liv. Det andra spåret gällde frågan om världen som helhet har en yttersta grund. Också den frågan har kopplingar av existentiellt slag: Är världen möjlig att få grepp om rationellt, eller är det till sist och syvende obegripligt hur det kommer sig att någonting alls finns till? Beroende på hur man besvarar den frågan får vi olika förutsättningar för att förstå livet som meningsfullt.

De här båda ingångarna till den religiösa tron är långt ifrån de enda möjliga ur en teologisk synvinkel. Det finns också många andra sätt att ge teologiska svar på frågan varför det finns religion. En rad olika fenomen kan fungera som ingångar till den religiösa trons värld. Hit hör exempelvis frågor om hur vi grundar våra värden, liksom frågor om hur vi förhåller oss till lidandet och till vår egen ändlighet. Filosofen Immanuel Kant menade att frågan om etikens grunder är nära kopplad till frågan om Gud. Lidandets problem har i alla tider fått människor att hoppas på Gud som en räddare från plågor och orättvisor, samtidigt som det väckt frågan om hur Gud kan tillåta allt detta lidande i världen (teodicéproblemet). Och, inte minst, väcks frågan efter Gud av insikten om att vårt liv är begränsat och att livet inte verkar ha någon bestående mening om döden är sista ordet över vår existens.

Ytterligare att annat sätt att närma sig frågan om varför det finns religion vore att ta sin utgångspunkt i fenomen som mera omedelbart räknas som ”religiösa”, som exempelvis hur man kan förklara uppkomsten av mystika erfarenheter eller hur man kan förstå de religiösa uppenbarelser och underverk som återges i religionernas heliga skrifter. Men precis var man börjar är faktiskt inte så avgörande. Och en poäng med det här använda tillvägagångssättet är att det undviker att koppla samman religion i första hand med sådant som upplevs som udda, märkligt och spektakulärt. Sådana fenomen finns förvisso i religionens värld. Men ur en teologisk synvinkel måste även sådana fenomen göras begripliga i relation till de grundläggande existentiella frågorna, om de i längden ska ha någon avgörande betydelse för det religiösa livet.

Sedan 15–20 år tillbaka talas det numera i alla möjliga sammanhang om religionens återkomst i det offentliga rummet i vår tid. Ofta är tesen att sekulariseringen på våra breddgrader inte nödvändigtvis innebar att religionen helt enkelt försvann ur människors liv. Det handlade istället om att religionen började behandlas som en strikt privat angelägenhet, och att den därmed försvann från de offentliga, samhälleliga sammanhangen. Idag, däremot, lever vi i en postsekulär tid när religionen återigen träder upp på den offentliga arenan, efter det att vi uppnått konsensus om att politiskt och religiöst

ledarskap måste hållas åtskilda och att individen själv har rätt att välja eller avstå från en religiös tillhörighet.

Religionens återkomst i det offentliga rummet i det postsekulära samhället skulle från en teologisk utgångspunkt kunna ses som ännu en bekräftelse på att religion är någonting typiskt mänskligt. Därför är religionens återkomst heller knappast något att förvånas över. Liksom filosofin växer religionen fram ur människans spontana nyfikenhet på tillvaron och ur hennes längtan efter att begripa både sitt eget liv och tillvaron i stort. Detta är frågor som inte har några vetenskapliga svar, i vart fall inte i en snäv naturvetenskaplig bemärkelse, även om också naturvetenskaperna kan belysa olika delaspekter av dem. Det är frågor som filosoferna kan hjälpa oss att skapa större klarhet kring, utan att heller de kan ge oss några uttömmande svar på dem. Men så länge vi fortsätter att inte bara helt enkelt ta vår egen och världens existens för given, så länge vi förundras över detta att vi alls finns till, och så länge vi ställer frågorna om det finns någon yttersta grund för våra moraliska ställningstaganden eller om det finns någon tanke med vår existens – kort sagt så länge vi fortsätter att brottas med de existentiella frågorna, kommer religionen att finnas där i människors liv. Om vi slutar att brottas med sådana slags frågor lär nog religionen förmodligen dö ut med tiden. Men samtidigt skulle vi då förlora ett typiskt kännetecken på vad det är att vara människa.

*Vidare läsning*

En genomgång av Jürgen Habermas syn på religion hittar man i min bok *Habermas, påven och tron* (Skellefteå: *Artos*, *2009)* sidorna 146–161. En diskussion om tanken att allt har en orsak och därmed är möjligt att förklara rationellt finner man i min bok *Med tanke på Gud* (Skellefteå: Artos, 2008) sidorna 101–103. Om man är särskilt intresserad av frågeställningen om Gud som tillvarons ytterst grund så kan man med fördel också läsa boken *The Principle of Sufficient Reason* av den amerikanske filosofen Alexander R. Pruss (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), eller hans essä ”The Leibnizian Cosmological Argument” i boken *The Blackwell Companion to Natural Theology* av William L. Craig och J. P. Moreland (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012). Det har skrivits väldigt mycket om fenomenet ”religionens återkomst” under de senaste åren. För den som är intresserad av den frågan kan jag särskilt rekommendera två böcker: John Micklethwait–Adrian Wooldridge, *God Is Back* (New York: Penguin Books, 2009) och Roland Poirier Martinsson, *Har Gud återuppstått?* (Stockholm: Axel och Margaret Ax:son Johnsons stiftelse, 2014). Wolfhart Pannenbergs tänkande presenteras i hans bok *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Van-

denhoeck 2011) och Karl Rahners i dennes *Foundations of Christian Faith* (London: Darton, Longman & Todd, 1978). En klassiker för den som vill fördjupa sig filosofiskt i sambandet mellan kunskapstörst, självreflektion och religion är den amerikanske teologen John Haughts *Religion and Self-Acceptance* (Lanham: University Press of America 1980).

# Religion finns inte: svar från kritisk religionsteori

*David Thurfjell*

> Att söka efter allmänmänskliga, för-kulturella orsaker till vad som gör människan religiös är en missriktad ansträngning. För den innebär att man tar en lokal och sentida folk-klassifikation och gör denna universell genom att hitta (läs: placera) den i alla människors hjärtan och hjärnor. (Russel McCutcheon)

Rubriken på detta kapitel kan tyckas lätt absurd. Oavsett om man själv betecknar sig som religiös eller inte, förefaller det ju tämligen självklart att religion existerar. Religion är något som vi, trots att vi lever i ett sekulariserat land, möter nästan dagligen. Det diskuteras i media och många av oss har starka åsikter om det. Vissa brinner för sin religion, andra avskyr religion, vissa finner hela fenomenet obegripligt. Men alla är överens om att det finns där ute. Man kanske har anhöriga som begravs i en kyrka, man tror på Gud eller har vänner som gör det, IS grundar en islamisk stat i Irak, moder Theresas nunnor viger sitt liv åt att hjälpa fattiga i Indien. Man hör om korståg, nattvard, hinduiska gudar, katolska kyrkans abortmotstånd, mystiska upplevelser, bön, religiösa regler, patriarkala maktordningar, andlighet, ramadan och synagogor och man vet att allt detta är religion.

För vardagligt användande kan detta också räcka. Det räcker att ha en intuitiv och ungefärlig uppfattning om vad ett ord betyder för att vi ska kunna använda det i vardagslivet. Detta gäller ju många av de kategorier vi använder – till exempel ekonomi, politik, litteratur, konst, kön eller kultur – och det behövs inga akademiska specialistkunskaper för att kunna använda sig av dessa för att navigera i tillvaron.

I den här boken är dock ambitionen att nå lite längre i fråga om kategorin religion. Boken ställer ju frågan om varför religion finns, och den frågan förutsätter förstås att religion faktiskt existerar. För att kunna diskutera denna övergripande fråga på ett klart sätt är det därför rimligt att granska och diskutera detta antagande. Det ska det visa sig att det kanske inte är så självklart som det i förstone kan verka.

Klarhet kring begreppet religion är viktigt för att vi ska kunna ha konstruktiva diskussioner om detta fenomen. Religion är ju en het potatis i den svenska debatten. Det finns en religiös komponent i många väpnade konflikter – konflikterna i Irak, Syrien och Palestina till exempel – liksom i många omdebatterade samhällsfrågor – till exempel de som berör abort, sexualmo-

ral och mångkultur. Religion i allmänhet är också något som i sig diskuteras allt oftare. Det finns många som intar en i allmänhet religionskritisk hållning och andra som går till religionens försvar. Det säger sig självt att det finns stor risk att man talar förbi varandra om det inte är tydligt från start vad föremålet för dessa diskussioner består i.

Vidare kan religionsbegreppet, och hur vi definierar detta, få konkret betydelse för människors liv på en juridisk nivå. Vilka verksamheter innefattas, till exempel, av den i Sverige lagstadgade religionsfriheten? Och var går gränsen för en skola utan religiösa inslag? Vilka organisationer ska få del av statliga anslag som tilldelas religiösa samfund? För dessa och många andra frågor får de svårdragna gränserna mellan till exempel religion och kultur, eller religion och ideologi juridisk betydelse.

Jag skall i det här kapitlet lyfta fram några av de kritiska perspektiv som förts fram mot religionsbegreppet inom den akademiska religionsforskningen. Jag kommer att lyfta fram en rad olika synpunkter som riktats mot ett oproblematiserat användande av kategorin religion samt försöka visa på några av de problem som ett sådant användande kan leda till. Kapitlet kan sägas vara en sammanfattning av den kritik av själva frågan om varför religion finns som kommit från forskningsfältet kritisk religionsteori (*critical religion)*. I den internationella religionsvetenskapen är detta fält associerat till forskare som Talal Asad, Timothy Fitzgerald, Tomoko Masuzawa och Russel McCutcheon.

### *Finns religion?*

Låt mig så ta itu med den brännande frågan här: finns religion? Vi har redan konstaterat att svaret på frågan för vardagligt bruksbehov är ja. Människor tänker, säger och gör en massa saker som vi känner igen som religiösa. Men vad händer om vi lämnar det vardagliga bruksvärdet och formulerar om frågan på ett mer specifikt och akademiskt sätt: Motsvarar religion en faktisk verklighet bortom talet om densamma? Håller religion som akademisk *analytisk kategori*?

Inom religionsvetenskapen används ofta det latinska uttrycket *sui generis* när denna fråga diskuteras. Sui generis betyder ungefär ”av sitt eget slag” och syftar i detta sammanhang på när ett fenomen utgör en unik kategori som i sig själv särskiljer sig från andra fenomen och företeelser i verkligheten.

Med ”akademisk analytisk kategori” menar jag begrepp som slår ihop sådana kulturella eller naturliga sui generis-fenomen i grupper. Begreppen män, kvinnor, barrträd, ensamstående, grundämnen, medborgare, idrottsrörelser, planeter och däggdjur är exempel på analytiska kategorier. Om en analytisk

kategori är bra eller inte beror på om det är rimligt att klumpa ihop de fenomen som den innefattar eller inte. Detta måste kunna göras utifrån andra kriterier än rent subjektiva. Kategorier som är uppenbart problematiska för en mer akademisk diskussion (men kanske fullt tillräckliga för vardagssamtal) är till exempel ”töntar”, ”de där länderna” (vagt syftandes på Mellanöstern), ”sunt förnuft” och ”bra musik”. Dessa kategorier har det gemensamt att de har mycket vaga gränser, att det är svårt att annat än subjektivt fastställa vad som innefattas och att de säger mer om den som använder dem än det som de vill beskriva.

De vardagsspråkliga kategorierna ”blommor” respektive ”grönsaker” kan tjäna som ytterligare exempel. För vardagssamtalen är båda jämförbara och välfungerande kategorier men som akademiska analytiska kategorier håller de olika bra. ”Blommor” motsvarar en sui generis-kategori inom det akademiska forskningsämnet botanik och definieras här som den ofta färggranna del av en gömfröväxt som är avsedd för fortplantning. Denna kategori sammanfaller med det vardagsspråkliga användandet av ordet ”blomma”. ”Grönsaker”, däremot, används inte som analytisk kategori inom botaniken. Kriterierna för vad som skulle hamna inom denna kategori är allt för vaga, föränderliga och kulturbundna för att den ska vara behjälplig i en vetenskaplig analys. Grönsaker, i den vardagsspråkliga betydelsen, syftar på växter eller växtdelar. Men inte alla sådana får rymmas under begreppet och huruvida de anses tillhöra kategorin eller inte är avhängigt på vilket sätt de äts i vår specifika kultur och i vår specifika tid. Detta gör att gränserna för kategorin ”grönsak” säger mer om oss som använder denna kategori än om de växter och växtdelar som hamnar under den. Man kan alltså säga att kategorin grönsaker *inte* motsvarar en faktisk observerbar sui generis-verklighet i naturen och att detta gör den olämplig som analytisk kategori. Ett ord som kan användas för att beskriva icke akademiska kategorier som denna är *folkkategori*.

Frågan om religion finns ska alltså här förstås i linje med denna analogi. Alltså, håller religion som analytisk kategori på det sätt som *blommor* gör, eller är begreppet snarare en folkkategori jämförbar med kategorin *grönsaker*? Med andra ord, kan vi säga att de fenomen som vi känner igen och talar om som religion hänger ihop på något annat sätt än bara genom det att vi i vår kultur av hävd säger att de gör det? Eller är det så att kategorin religion faktiskt säger mer om de som använder den än om de fenomen den vill beskriva? Ett annat sätt att uttrycka detta spörsmål är att fråga om religionsbegreppet äger validitet. Ordet validitet betyder inom forskningen att ett begrepp eller ett mätresultat verkligen mäter eller beskriver det som det avser. Om en forskare använder ett begrepp för att få fram kunskap om andra

människor men det visar sig att begreppet säger mer om forskaren själv än om dessa, äger det begreppet alltså inte validitet.

*Håller religion som analytisk kategori?*

Inom religionsvetenskapen finns ingen konsensus kring huruvida religion håller som analytisk kategori eller inte och diskussioner om religionsbegreppets relevans och avgränsning pågår oförtrutet decennium efter decennium. Många religionsforskare har formulerat religionsdefinitioner i syfte att göra en valid analytisk kategori av begreppet. Den amerikanske religionshistorikern Melford Spiro är en känd forskare här. Han menar att religion bör ses som de former av mänsklig kultur som direkt eller indirekt hänvisar till övernaturliga väsen (*superhuman beings*). Många andra har formulerat definitioner med ungefär samma innebörd.

Forskare mer i linje med den kritiska religionsteorins perspektiv har dock hävdat att religion är problematisk som analytisk kategori. Dessa har lyft fram att begreppet bör ses som en konstruktion som är skapad av västerlänningar för att bringa ordning i det kaos av föreställningar och beteenden som de möter i den mänskliga historien. Dessa forskare menar alltså att religion är att betrakta som en folkkategori som *förefaller* ringa in ett tydligt observerbart fenomen i mänsklig kultur, men som i själva verket gör detta på ett sätt som inte håller vid närmare granskning. Som stöd för denna position kan en rad olika argument anföras.

*Argument 1: kategorin är hyperkomplex*

Ett första argument är att religionsbegreppet är hyperkomplext. Hyperkomplexitet är ett ord som använts i diskussioner om kulturbegreppet men som också passar bra i fråga om religion. Ett begrepp blir hyperkomplext när det använts på många olika sätt och därmed samlat på sig en rad olika betydelser som påverkas av varandra på oförutsägbara sätt. Folkkategorin religion kan sätta igång associationer i en rad olika riktningar. Ibland syftar ordet på högtider och traditioner, ibland på grupptillhörighet, ibland på filosofisk livshållning, ibland på värderingar och så vidare. Dessa olika betydelser ”läcker över” i varandra och gör det svårt att använda ordet på ett rakt och vederhäftigt sätt.

*Argument 2: kategorin har oklara gränser*

Ett andra problem med religionsbegreppet är att det finns många mänskliga kulturuttryck som befinner sig i gränslandet mellan vad vi känner igen som religion och vad vi inte skulle definiera som detta. Hur ska vi till exempel klassa den svenska traditionen att ha skolavslutning i kyrkan och ambitionen att göra detta ”utan religiösa inslag”? Hur ska vi förstå judar som inte tror på

Gud men som ändå följer de bibliskt grundade koscher-reglerna? Eller par som väljer gifta sig i kyrkan för att det är en fin tradition? Ungdomar som konfirmerar sig för att få presenter? Hur ska vi kategorisera fenomenet när människor är rädda för spöken i mörkret trots att de inte tror på sådana? Eller den lojalitet som många till exempel katolska irländare eller ortodoxa serber känner mot sin religion av nationalistiska snarare än teologiska skäl? Alla dessa exempel pekar på det problematiska i att definiera religion som sådant som hänvisar till övernaturliga krafter, för det är ju knappast detta som är huvudpoängen i dessa fall.

*Argument 3: kategorin separerar likartade kulturella fenomen*

Besläktat med detta argument är det faktum att de flesta delaspekter av det som vi känner igen som religion också verkar finnas i kulturen utanför denna. Komponenter som ritualer, morallära, symboler, gemenskap, filosofiska system, makthierarkier och musik, för att ta några exempel, återfinns ju alla både innanför och utanför det som vi känner igen som religion. Det är problematiskt, skulle man kunna hävda, att använda en analytisk kategori som inkluderar vissa men utestänger andra varianter av vad som förefaller vara samma kulturella uttryck. Är det motiverat, för att ta några exempel, att ställa extatisk dans på svenska nattklubbar, utanför denna kategori, när extatisk dans i andra kulturer ofta placeras innanför den? Är det rimligt att särskilja känsloladdad och symboltyngd mänsklig gemenskap som sker inom ramen för en pingstkyrka från en som sker inom en supporterklubb? Eller att göra åtskillnad på svenska traditioner kring konfirmation och studentexamen för att den ena men inte den andra förstås som religion? Dessa exempel visar att religionsbegreppet ibland kan hindra oss från att identifiera likartade kulturella fenomen.

*Argument 4: religion saknas i andra kulturer*

Ett annat problem för religionskategorins validitet är det faktum att denna kategori ofta inte återfinns i andra kulturer. Många av de begrepp som vi använder som översättning av det västerländska religionsbegreppet – arabiskans *dîn* eller *madhhab,* det indiska *dharma* eller kinesiskans *zongjiao* – betyder egentligen inte riktigt det vi menar med religion. *Madhhab*, till exempel, handlar om vilken lagskola en person följer och har ingenting med till exempel tro att göra. *Dharma* handlar om en underliggande ordning i världen och saknar det element av exklusivitet vi lätt tänker på när det gäller religion, och *zongjiao*, som är ett relativt nytt begrepp, saknar kopplingen till doktriner och troslära som vi förväntar oss av religion. Faktum är att det är svårt att återfinna kategorin religion om vi lämnar en västerländsk kontext. Andra civilisationer har utvecklat andra begrepp och dessa har kategoriserat mänsklig kultur enligt andra skiljelinjer. Ett bra exempel är här kategorierna

*religion* och *sport*. Medan vi i västerländsk tradition har sett dessa som väsentligt olika typer av mänsklig kultur har de i japansk tradition upplevts som nästan synonyma, här har den åtskillnad i fysisk och andlig självförädling som man upprätthållit i väst inte funnits på samma sätt och gränsen mellan religionsutövning och idrottsutövning har därför inte funnits.

*Argument 5: kategorin är kristocentrisk*

Dessa argument leder så fram till det som är den kritiska religionsteorins huvudanmärkning på kategorin religion, nämligen att den är kristocentrisk. Med detta menas att det är en kategori som uppstått i ett kultursammanhang som präglats av kristendomen. Detta gör att religion inte är en analytisk kategori som kan användas för att neutralt identifiera en avgränsbar aspekt av mänsklig kultur i olika länder och historiska perioder, utan en västerländsk konstruktion som hör hemma i ett tydligt idéhistoriskt sammanhang nämligen ett kristet och, vad beträffar Sverige, särskilt ett protestantiskt lutherskt sådant. Kristendomen har utgjort en identifierbar del av europeisk kultur i snart två tusen år och lutherdomen en mycket central del av svensk kultur i snart fem hundra år. Denna kristendom har bestått av vissa komponenter: den har uppburit en troslära, haft en kyrklig organisation – genom vilken riter har förrättats – och den har tillhandahållit en morallära. I sin lutherska form har kristendomen i sin lära tydligt betonat vikten av den enskilda individens inre tro och den heliga skriftens primat. *Sola fide* (tron allena) och *sola scriptura* (skriften allena) är ju de lutherska deviser som sammanfattat denna inriktnings tydligaste särdrag.

Religion som kategori är, enligt den kritiska religionsteorins perspektiv, konstruerad med kristendomen som modell och det är huvudsakligen detta som orsakar de analytiska problem som identifierats ovan. Att det är svårt att hitta någon religion som passar lika bra i religionskategorin som just kristendom beror helt enkelt att det är denna som är den idealtyp utifrån vilken denna kategori är konstruerad. Ordet religion har rötter i antiken men kategorin religion, som vi använder den idag, skapades i mötet med icke-kristna kulturer under den koloniala epoken och fann sin vetenskapliga form på 1800-talet. Det uppstod under denna period ett behov att kategorisera och förklara de många olika kulturer och traditioner som man mötte i de koloniala imperierna. För att göra detta behövdes begrepp och kategorier och dessa hämtades – föga förvånande – från den kultursfär man kände bäst, nämligen sin egen. Med de europeiska samhällena som norm skapades universella kategorier och begrepp som kunde användas för att bringa struktur, ordning och kontroll över informationen som kom in från den koloniserade världen.

Under begreppet religion sorterade man så de kulturella fenomen som man i västerländsk kultur sorterat under kristendomen. Ett resultat av detta tillvägagångssätt blev att de kristna samhällenas inre gränsdragningar och särdrag kom att pådyvlas också på kultursfärer utanför Europa och kunskapen om dessa utomeuropeiska kulturer kom således att påverkas av kategorierna europeiska ursprung. Situationen kanske kan jämföras med grammatiken. Inom denna finns kategorier – ordklasser, tempusformer, kasus och så vidare – som är tänkta att kunna användas på alla språk men som är skapade med grekiska och latin som prototyper. En konsekvens av detta är, föga förvånande, att systemet fungerar bäst för att beskriva just dessa språk medan det kan halta och skeva och behöva kompletteras när andra språk skall beskrivas.

Slutsatsen blir därför att religion, om begreppet används utan att tydligt specificeras, är problematiskt att använda som analytisk kategori för att beskriva ickekristna kulturer eftersom det riskerar att säga mer om den kulturella bakgrund som den som använder det har, än om de kulturella fenomen det försöker beskriva. Religion existerar inte *sui generis* i alla kulturer utan är ett kluster av kulturella fenomen vars avgränsning är kulturspecifik. Det är en västerländsk folkkategori som, om den inte tydligt specificeras, brister i validitet.

### *Vad spelar det för roll?*

Än sen då? kanske läsaren frågar sig nu. Att ett ord reflekterar den kulturhistoria i vilken det uppkommit är knappast unikt för religionsbegreppet. Snarare är detta något som gäller alla ord vi har för att beskriva och kategorisera verkligheten, speciellt de ord som beskriver olika aspekter av mänsklig kultur. Ta begrepp som *idrott*, *konst*, *litteratur* eller *politik* till exempel. Alla dessa rymmer ju samma problematik, de har otydliga gränser och kulturspecifika betydelser.

Det ligger något i denna invändning. Problemen med religionsbegreppet är inte unika. Men det innebär inte att det är meningslöst att diskutera dessa. Tvärt om kan en sådan diskussion leda till en del viktiga insikter. En första sådan är den övergripande kunskapsfilosofiska och vetenskapsteoretiska insikten att vi, när vi talar om kultur, genom vårt språkbruk och våra kategorier också bidrar till att skapa den verklighet vi beskriver. Ordval, kategorier och beskrivningar är inte neutrala eller politiskt oskyldiga verktyg som objektivt beskriver en verklighet som finns där ute, utan komponenter i skapandet och värderandet av denna verklighet.

Ett religionsbegrepp som inte problematiserats kan vidare orsaka en rad olika analytiska och etiska problem. Låt mig nu peka på några av dessa:

*Problem 1: leder till felbeskrivningar*

Det största analytiska problemet som religionsbegreppet kan medföra har att göra med dess beskrivningsvärde, alltså med hur väl begreppet fungerar för att beskriva de kulturella fenomen som det används för att skildra. Eftersom religionsbegreppet växt fram i en kristen kultursfär riskerar det, som påpekats ovan, utgå från kristendomen som norm. Detta innebär att det är sådant som i vår kulturhistoria varit associerat till kristendomen som vi också förväntar oss av religion i allmänhet. Kristendomen innehåller en teologisk lära, ritualer, etik och en samling texter och med detta som modell förväntar vi oss detsamma av andra religioner. Sådant som i västerländsk kulturhistoria stått utanför kristendomens domän – till exempel idrott, krigföring eller polisarbete – ser vi dock inte som delar av det vi kallar religion. När ett sådant kristocentriskt religionsbegrepp används för att beskriva icke-kristna traditioner, uppstår problemet att sådant som skiljer dessa traditioner från de kristna kan framstå som onormalt eller felaktigt.

Bland svenskar är det vanligt att tänka att inte bara kristendom utan all religion handlar om att ha en individuell tro och om att följa en helig skrift. Det är också vanligt att tänka att religion bör vara skild från politik och att det normala är att en person har *en* religion, och alltså inte tillhör flera olika religioner samtidigt. Alla dessa tankar reflekterar dock kristendomens särdrag och avslöjar alltså, vare sig de som hyser dem är medvetna om det eller inte, det universella religionsbegreppets kristendomsdominerade historia.

Ett annat exempel kan här vara frågan om religion och politik. Den kristna historien ger exempel på olika synsätt kring dessa storheters inbördes samband, men i stort kan man säga att det från början funnits en idé om en åtskillnad av en religiös och en världslig sfär. ”Ge till Gud vad som tillhör Gud och till kejsaren vad som tillhör kejsaren” säger Jesus i Evangeliet och genom den kristna historien har det funnits en maktdelning mellan dessa två sfärer, påve *och* kejsare, kyrka *och* stat och så vidare. Islams historia rymmer också en mångfald av lösningar, men kan generellt sägas ha haft ett tydligare samband mellan dessa två sfärer i sin historia. Muhammed, liksom de Kalifer som blev hans efterföljare, var politiska och religiösa ledare i en och samma person. Ibland används uttrycket ”politiserad religion” för att beskriva rörelser som till exempel islamismen. Genom detta uttryck, skulle man kunna hävda, framställs politisk islam som något onormalt som bryter mot normen om vad islam egentligen är, men den förväntade åtskillnaden mellan religiöst och politiskt är alltså något som reflekterar religionskategorins kristna bakgrund snarare än islam.

Att rakt av jämföra till exempel kristendom och islam är därför lite som att jämföra äpplen och päron. Dessa storheter ringar i sin egen självförståelse in

överlappande, men inte identiska, delar av livet och samhället. Religionsbegreppet kan, om det inte problematiseras, hindra oss från att se detta.

*Problem 2: leder till normativa bedömningar*

Sammankopplat med detta finns frågan om begreppets normativitet. Ett oproblematiserat religionsbegrepp leder, hävdar man inom kritisk religionsteori, inte bara till skeva beskrivningar av andra traditioner utan också till en normativ bedömning av dessa utifrån en omedvetet kristen grund. Idén att till exempel vissa former av islam är ”politiserad religion”, för att fortsätta med det exemplet, blir lätt inte bara ett konstaterande av hur något skiljer ut sig från normalfallet, utan också ett normativt fastställande av hur religion borde vara. Det finns alltså en risk att religionsbegreppet pådyvlar religiösa traditioner en normativ bedömning och att sådant som inte förväntas finnas inom ramen för denna kategori, mer eller mindre medvetet, beskrivs som negativt. Att läsa en religiös urkund utan att förstå innebörden i orden, att blanda ihop religion och politik, eller att ha ett ”magiskt tänkande” är sådant som betraktats som dåligt inom den lutherska kristendomen. När denna görs till norm för religionsbegreppet kan det bidra till att dessa beteenden beskrivs som sämre religion på ett normativt sätt.

*Problem 3: leder till att egenskaper pådyvlas*

Det finns vidare en risk att tillskriva element och egenskaper på andra traditioner som dessa inte har. Vår historia är full av exempel där religionsforskare uppfunnit egenskaper för att andra traditioner skall passa in i deras – på kristendomen modellerade – religionsbegrepp. Idén att hinduismen och buddhismen är sammanhållna världsreligioner med grundare och heliga skrifter kan ses som en sådan europeisk konstruktion. Denna har beskrivits utförligt av den amerikanske religionsforskaren Tomoko Masuzawa.

*Problem 4: underbygger politisk dominans och distans*

Risken med religionsbegreppet ligger alltså i att det framstår som deskriptivt, neutralt och icke-normativt när det i själva verket lätt riskerar att vara precis motsatsen till detta. Detta kan ytterligare tydliggöras om vi tittar på religionskategorins motsatskategori, det sekulära. Detta är ett begrepp som, på samma sätt som religionsbegreppet, är mer kontextbundet och implicit normativt än vad man kan tro. Det sekulära kan ju definieras som det som är avskilt från religion och begreppets innebörd är därför helt beroende av vad som läggs i begreppet religion. Om detta senare begrepp är definierat utifrån kristendom följer det sig att det sekulära, som kategori, också gör det. Detta är också något som många påpekat. Den kände religionssociologen Peter Berger har beskrivit sekularisering som en produkt av kristendomens inre

dynamik och den indisk-belgiske filosofen och kristendomskritikern Balangangadhara har hävdat att kristendomen sprids över världen på två synbart motsägelsefulla sätt, nämligen mission och sekularisering. Genom idén om sekularisering, hävdar han, skapas en till synes ickereligiöst värld byggd på kristna kategoriseringssystem och dominerad av kristna länder. Talal Asad hävdar något liknande. *Det sekulära* förutsätter *religion* som en universell kategori, säger han, och universaliserandet av båda dessa kategorier skyler över deras kristna ursprung.

I dessa tänkares kritik av religionsbegreppet ligger en politisk kritik av den västdominerade världsordning i vilken detta begrepp – liksom dess syskonkategori det sekulära – växt fram. De ser i det oproblematiserade användandet av dessa kategorier en reflektion av en orättvis världsordning.

Anpassat till en svensk kontext väcker denna kritik relevanta frågor om den svenska majoritetskulturens långt gångna sekularisering. Den svenska majoritetskulturen är ju speciell i religiöst hänseende eftersom dess medlemmar ser sig själv som mycket sekulariserade samtidigt som de gör många saker som – åtminstone för en utomstående – framstår som tydligt förankrade i kristendom. Många (omkring 75%) är till exempel betalande medlemmar i olika samfund. Man firar kristna högtider, gifter och begraver sina anhöriga i kyrkan och är på många andra sätt delar i en, av kristendomen formad, kultur. Men studier visar att man trots detta ogärna vill kalla sig kristen eller identifiera sig som religiös. Kategorin religion blir i ett sådant sammanhang något som gäller andra snarare än en själv. Kulturella muslimer, som följer islamiska namnskick och klädkoder och som firar islams högtider identifieras med självklarhet som tillhörande denna religion, men detta gäller alltså inte en själv och det egna kristna arvet.

Inom den kritiska religionsteorin har man försökt påvisa att begreppen religion och sekulär bär på en implicit underton av självupphöjande när de används i sekulära sammanhang. Religion blir här det som de andra folkgrupper har och som funnits i tidigare generationer. En sådan outtalad värdering bidrar till bilden av religion som en kategori som inte är så deskriptiv och politiskt neutral som den kan verka.

Idén med begrepp och kategorier i akademiska sammanhang är ju att de ska strukturera verkligheten så att den blir begriplig. Deras syfte är således att öka kunskapen om de fenomen de beskriver. Om de problem med ett icke problematiserat religionsbegrepp som den kritiska religionsteorin lyfter fram, och som jag här har pekat på, stämmer, finns det alltså en risk att detta begrepp får helt motsatt effekt än den avsedda. Istället för att bidra till kunskap och förståelse om mänsklig kultur kan det leda till befästandet av

kristna tankestrukturer och ett obegripliggörande av andra folkgrupper och tidigare generationer.

*Hur religion bör studeras*

Av resonemanget ovan följer att övergripande utsagor eller frågeställningar om religion i allmänhet är problematiska. Leder religion till krig eller fred? Är religion positivt eller negativt för ett samhälles ekonomiska utveckling? Är religion kompatibelt med naturvetenskap eller inte? Frågor som dessa är omöjliga att besvara eftersom de förutsätter att religion finns i sig själv, är tydligt avgränsat och fungerar som universell kategori. Inget av detta stämmer. Svaren på dessa frågor beror därför på vilken aspekt av de kulturella fenomen som vi känner igen som religion det är som åsyftas. Och ett svar som gäller *en* aspekt av vad vi känner igen som religion behöver inte nödvändigtvis ha någon giltighet för att förklara en annan.

Istället för att närma oss religion som ren universell kategori lyfter därför den kritiska religionsteorin fram vikten av att fokusera olika tydligt definierbara del-aspekter av detta kulturspecifikt avgränsade kluster av kulturella fenomen. Till exempel kan vi studera ritualer och högtider både inom och utanför det vi känner igen som religion; eller gudstro både inom och utanför; eller upplevelser av övernaturliga fenomen; eller irrationalitet; eller patriarkala maktstrukturer; eller traditionsförmedling; eller gemenskap, symboler, moral, meningsupplevelser, önskedrömmar, självförädling, mystika upplevelser, makt, ideologi och förklaringar om naturens uppkomst, både inom och utanför religion. Ett sådant avgränsat sätt att närma sig dessa fenomen bådar för tydligare resultat och mer fruktbara diskussioner.

Denna boks övergripande fråga, ”varför finns religion?” ogiltigförklaras alltså utifrån den kritiska religionsteorins synsätt. De vetenskapliga svar som levererats för att svara på denna fråga kommer med nödvändighet att vara svara på delvis olika frågor och vara giltiga också för många fenomen som befinner sig utanför det vi känner igen som religion. En psykologisk förklaring till varför vissa människor kan uppleva en mystik förening med Gud, till exempel, har förmodligen inte så mycket värde när det gäller att förklara varför vissa sekulära svenskar vill ha sin skolavslutning i kyrkan. Dessa två aspekter av religion – mystika upplevelser och högtidstraditioner – är olika fenomen som kräver olika typer av förklaringar. Universella Religionsförklaringar som försöker förklara alla delkomponenter på ett bräde kommer att misslyckas eftersom dessa komponenter inte hänger samman i någon universellt existerande sui generis-kategori.

Nu kan kanske läsaren invända att religion förvisso täcker in en rad olika kulturella fenomen men att det ändå är rimligt att tala om en kärna. Alltså att

alla de komponenter som utgör en religion ändå kretsar kring något som är dess essens och mittpunkt utan vilket allt det andra faller. Ett sådant synsätt brukar beskrivas som essentialistiskt och innebär alltså att det innanför mångfalden av uttryck förutsätts finnas ett innersta väsen i allt det vi känner igen som religion. Detta är en föreställning som delas av företrädare för många religiösa traditioner. I kristendomen ses ofta Jesu inkarnation och ställföreträdande död på korset som det mysterium kring vilket den religionen (och egentligen allt annat i existensen också) kretsar, inom islam kan Guds och tillvarons enhet så som den förmedlats genom den koraniska uppenbarelsen ha samma status av kärna.

Inom religionsvetenskapen finns det också forskare som har anammat ett essentialistiskt perspektiv. Dels har vi här sådana som lagt sig nära en konfessionell förståelse och beskrivit religion som erfarenheten av en helig verklighet utanför människan. Dessa tänkare, till exempel den rumänske religionshistorikern Mircea Eliade eller den amerikanske religionspsykologen William James har också kritiserats för att ligga för nära ett inom-religiöst förhållningssätt.

Andra forskare har behållit idén om ett centrum i det vi kallar religion men utan att tillskriva detta centrum några övernaturliga kopplingar. Här märks bland annat den ovan nämnda Melford Spiro men också till exempel den amerikanske religionsforskaren Willam Paden som definierat religion som ”verbala och icke verbala beteenden som refererar och anknyter till kulturellt postulerade övermänskliga krafter som anses heliga”. De norska religionshistorikerna Ingvild Gilhus och Lisbeth Mikaelsson har en liknande definition: ”Religion är människors förhållande till föreställningsuniversa som kännetecknas av kommunikation om och med hypotetiska gudar och makter”. Dessa sistnämnda forskare markerar ett avstånd mot den inom-religiösa förståelsen av vad som är religionernas kärna men bevarar likväl föreställningen om religion som en universellt identifierbar kategori som kan definieras utifrån en mittpunkt.

Sett från det perspektiv som jag har presenterat i det här kapitlet riskerar detta förhållningssätt att leda oss fel i våra analyser. Religion existerar inte som en universell sui generis-kategori och religion har av sig själv ingen kärna. Religion är istället ett begrepp som formats i en västerländsk kulturhistoria och som bevarar de särdrag som det fått av denna ursprungskontext. Givetvis står det var och en fritt att försöka bryta loss detta begrepp från dess historia och de hävdvunna associationer som kopplas till det, och att stipulera en ny användning. Men i sig själv är det inte en fungerande analytisk kategori eftersom det inte hänvisar till ett tydligt urskiljbart fenomen.

Kanske kan någon nu invända att denna slutsats borde göra forskning om religion meningslös, för hur kan man studera något som egentligen inte finns? Det ligger någonting i detta, forskning som syftar till att säga något om religion som en oproblematiserad sui generis-kategori är mycket problematisk. Detta innebär dock inte att det inte går att studera de kulturella fenomen som vi inkluderar i detta begrepp. Jag har i min egen forskning studerat shiitisk aktivism i Iran och kristen väckelse bland romer. Dessa fenomen tillhör det vi känner igen som religion men vi behöver inte en universell religionsdefinition för att kunna studera dem. Kanske kan en jämförelse med en annan kategori vara belysande: konst. Det finns många fenomen som ligger i gränsen för vad som kan betecknas som konst – till exempel hantverk, arkitektur eller design. Att det är så innebär att konstbegreppet kan vara svåranvändbart som analytisk kategori. Men det innebär inte att det skulle vara svårt eller meningslöst att studera dessa enskilda delfenomen akademiskt. Som Russel McCutcheon och Timothy Fitzgerald i olika sammanhang har påpekat är religionskategorin, trots dess problematiska ursprung, synnerligen inflytelserik och väletablerad. Blottläggandet av dess genealogi är därför viktig. Men även om insikter i ett begrepps historia är nog så värdefull, leder de inte per automatik till ett upplösande av de epistemologiska och metodologiska problem som är kopplade till begreppet. Det finns därför pragmatiska skäl att behålla religionsbegreppet i många sammanhang men att samtidigt vara ytterst försiktig i fråga om dess generaliserbarhet och tillämpning.

*Vidare läsning*

För böcker som på ett genomgriande sätt diskuterar de problem som diskuterats i detta kapitel se till exempel Russell T. McCutcheons *The discipline of religion: structure, meaning, rhetoric* (London: Routledge, 2003) eller Timothy Fitzgeralds *Discourse on civility and barbarity: a critical history of religion and related categories* (Oxford: Oxford University Press, 2007). För en klassiker som beskriver hur världsreligionerna konstruerades i den europeiska religionsdiskursen under 1800-talet se Tomoko Masuzawas *The invention of world religions, or, How European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005). För religions- och sekulariseringsbegreppens koppling till europeisk kolonialism, se Talal Asads *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003) eller S. N. Balagangadharas *"The heathen in his blindness": Asia, the West and the dynamic of religion* (Leiden: Brill, 1994). En utförligare diskussion kring sekulariserade svenskars religionsförståelser finns att läsa i min egen bok *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2015).

# Författarpresentationer

*Niklas Bengtsson* är docent i nationalekonomi vid Uppsala Universitet. Han disputerade på en avhandling om barns välfärd i Tanzania och Sydafrika, bland annat med koppling till Svenska kyrkans biståndsarbete. Han undervisar framför allt i kvantitativa metoder (det vill säga statistik), och för tillfället forskar han om separationen mellan stat och kyrka i Sverige runt år 2000.

*MarieAnne Ekedahl*, är teologie doktor, docent och lektor i religionspsykologi vid Uppsala universitet. Hon har under drygt 20 år forskat och skrivit bland annat om coping och religiositet med särskild fokus på onkologisjuksköterskor och sjukhussjälavårdare.

*Ulf Jonsson* är docent i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, samt professor i religionsfilosofi vid Newmaninstitutet i Uppsala och vid Hochschule Sankt Georgen i Frankfurt am Main. Hans forskning är främst inriktad på frågor om kunskapsanspråk och rationalitet i samband med religiösa övertygelser, där han särskilt sysslat med tänkare som Jürgen Habermas, Bernard Lonergan och Thomas av Aquino.

*Patrik Lindenfors* är docent vid Centrum för evolutionär kulturforskning och Zoologiska institutionen vid Stockholms universitet. Han fokuserar nu på att applicera evolutionärt tänkande på kulturella förändringsprocesser, framförallt demokratiutveckling. Inom zoologin har han främst studerat evolutionen av könsskillnader i kroppsstorlek, beväpning och hjärnans strukturer. Lindenfors senaste bok heter *Samarbete* (Stockholm: Fri tanke, 2011) och beskriver den biologiska och kulturella evolutionen av det samarbete är bygger upp människor och våra samhällen.

*Lisbeth Mikaelsson* är professor emerita i religionsvetenskap vid Universitetet i Bergen. Hon disputerade på en avhandling om norsk missionslitteratur och hon har även arbetat med kvinnor och mission. Andra forskningsfält er bland annat nyreligiositet och den moderna pilgrimsrörelsen.

*Willy Pfändtner* är teologie doktor i religionsfilosofi och verksam som lektor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hans forskningsintressen är postkolonial religionsfilosofi och frågor som berör religionens roll i det offentliga rummet. I artikeln ”Constructive Dialogical Pluralism: A Context of Interreligious Relations” (*Sophia* 49:65-94, 2010) anlägger han ett existensfilosofiskt perspektiv på den religiösa mångfalden.

*Jørgen Straarup* är religionssociolog utbildad vid Aarhus Universitet och Uppsala universitet. Från 1985 var han ansvarig för insamling och analys av

Svenska kyrkans deltagandestatistik. Efter millennieskiftet har han haft anställningar vid lärosäten i Norrland (Luleå, Umeå, Gävle) och från 2012 vid Södertörns högskola där han är Östersjöprofessor i religionsvetenskap. Hans specialområden är sociologisk metod, kristendomar, virtuell religion och religionsundervisning.

*Göran Ståhle* är religionspsykolog och verksam som lektor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hans specialområde är samtida andlighet och sekulära livsåskådningar. Hans forskning är inriktad mot kulturpsykologi och religionens relationer till hälsa/ohälsa.

*Jonas Svensson* är docent i Islamologi vid Linnéuniversitetet i Växjö. Han har forskat framför allt om nutida islamtolkningar, islamisk religiös utbildning i Östafrika och på senare tid om kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för islamologi. Hans senaste bok är *Människans Muhammed* (Stockholm: Molin & Sorenfrei, 2015).

*David Thurfjell* är religionshistoriker och professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hans specialintressen är iransk samtida shiitisk islam, religion bland romer samt religionsattityder bland sekulära svenskar. På svenska har han bland annat skrivit *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2015).