

# Stora gudar, heliga kor och människans överlevnad

EVOLUTIONÄRA FÖRKLARINGAR  
PÅ RELIGION

*Patrik Lindenfors & Jonas Svensson*

Över hela världen, och genom historien, återfinns religiösa inslag i den mänskliga kulturen. Kan det ha något att göra med evolutionen? Är religiösa föreställningar kanske bara en biprodukt av *Homo sapiens* avancerade kognitiva förmågor? Eller kan allt detta till och med ha haft betydelse för vår evolutionära historia?

★

Samlingsbegreppet ”religion” såsom det vanligtvis används täcker in en lång rad kulturella fenomen, många återkommande världen över och historien igenom. Begreppet har visat sig notoriskt svårt att avgränsa analytiskt. Det används i akademiska sammanhang för att beteckna vitt skilda företeelser: från enskildas, högst personliga upplevelser till sociala organisationer omfattande miljarder individer, från avancerade filosofiska systembyggen till detaljerade regler för intimhygien. En minsta gemensam nämnare för de flesta definitioner av religion är att dessa föreställningar, praktiker och former för social organisation alla på ett eller annat sätt utgår från eller knyter an till människors föreställningar om existensen av övermänskliga, oftast osynliga, varelser, själar eller mer diffusa krafter med känslor, intentioner och handlingsförmågor.

Givet det faktum att begreppet ”religion” ofta, i såväl vetenskapliga som vardagliga sammanhang, används på detta vaga och högst inkluderande sätt för att beteckna vad som i själva verket är olika komplex av föreställningar, praktiker och institutioner ter det sig ganska fruktlöst att söka efter *en, enhetlig* förklaring till varför alla dessa olika kulturella fenomen finns och ser ut som de gör. Antropologen Pascal Boyer resonerar

på detta sätt. I boken *Religion Explained* skriver han att religiösa fenomen ”brukade vara mysterier (vi visste inte ens hur vi skulle ta oss an dem) men blir i allt större utsträckning [vetenskapliga] problem (vi börjar ana möjliga lösningar)”. Boyer räknar också upp de vetenskapsdiscipliner som i kombination kan erbjuda sådana lösningar: kognitionsvetenskap, lingvistik, antropologi och, mest centralt för denna artikel, evolutionsbiologi. Men för att förklarande analyser av religion ska bli meningsfulla, menar Boyer, måste vi ge upp tanken på ett enhetligt religionsbegrepp, som blir alltför vagt och vittomspännande, och i stället fokusera på de skilda fenomen som i olika sammanhang placeras under det. Dessa olika komponenter (diverse föreställningar, handlingar, sociala relationer) kan och bör analyseras var för sig.

I vårt bidrag vill vi ge en kortfattad och översiktlig introduktion till gemensamma drag i förklaringar på fenomen som vanligtvis placeras under begreppet ”religion”, förklaringar som tar avstamp i evolutions-teoretiska resonemang om såväl biologisk som kulturell förändring. Förklaringarna handlar om varför religiösa fenomen överhuvudtaget existerar i mänskliga populationer, varför de ser ut som de gör och attraherar vissa människor men inte andra, men också om varför människor blir religiösa eller drar sig undan religionen. Den här typen av förklaringar har på senare tid blivit allt vanligare i internationell forskning. Artikeln avslutas med två exempel hämtade från vår pågående forskning.

## Evolutionära förklaringsmodeller

Inom humanistiskt orienterad religionsvetenskap förekommer ett visst motstånd mot evolutionära förklaringsmodeller. Det finns flera skäl till detta. I de tidiga faserna av det jämförande religionsvetenskapliga studiet fanns underliggande socialdarwinistiska synsätt som gick ut på att mänskligheten, eller snarare civilisationerna, utvecklades i stadier, från (värde-mässigt) lägre till högre. Kulturella särdrag hos olika folk, inklusive föreställningar, praktiker och social organisering, speglade denna utveckling. Detta synsätt finner man till exempel hos tänkare som Auguste Comte, Herbert Spencer, John Lubbock och James Frazer.

Med tiden kom stadietänkandet att utsättas för stark kritik för att vara etnocentriskt, eller rent av rasistiskt, i sitt antagande om (protestantisk) kristendom som norm för vad som anses vara ”religion”, alternativt Vetenskapen/Förnuftet som ”slutskedet” i en evolverande civilisationsprocess. Det ersattes med andra teorier, som snarare än att fokusera på ursprung och kausalförklaringar fokuserade på funktionen hos religiösa

fenomen, för individer och grupper, eller som övergav förklarande ambitioner helt och hållet till förmån för beskrivning och systematisering. För en del forskare, som till exempel den inflytelserika religionshistorikern Mircea Eliade, var religion (eller med Eliades ord snarare "det heliga") något "i sig nog" (*sui generis*): något att förundras över och hylla, men inte att reducera till psykologi eller sociologi och liknande. Detta anti-reduktionistiska synsätt har länge varit framträdande inom religionsvetenskapen.

De som i dag tillämpar evolutionärt tänkande på kultur (och därmed också på religiösa fenomen) har delvis övergivit stadietänkandet, både av teoretiska skäl och på basis av bristande empiriskt stöd. Lika lite som det naturliga urvalet i biologiskt hänseende kan sägas ha vare sig en på förhand given riktning eller ett slutmål, finns det några vetenskapliga skäl att anta dylika för kulturella förändringar. Icke desto mindre menar evolutionsteoretiskt orienterade forskare att själva den evolutionära logiken – förändring som ett resultat av variation i en population i kombination med urval betingat av miljömässiga faktorer – är högst relevant som utgångspunkt för kausala förklaringsmodeller, också för religiösa fenomen. Urvalsprocessen är i detta scenario baserad på kulturella snarare än biologiska egenskaper, eller på kulturella och biologiska egenskaper i samspel.

För att förstå den nivå som dessa förklaringsmodeller relaterar till är det viktigt med en distinktion mellan proximate och ultimate förklaringar. Proximate förklaringar utgår från psykologiska eller fysiologiska egenskaper hos organismer. De ultimate förklaringarna handlar om hur dessa egenskaper kan ses som resultatet av en evolutionär process av naturligt urval. Den ultimate förklaringen till ett fenomen omfattar således inte bara fenomenet i sig, utan också de proximate (psykologiska och fysiologiska) förutsättningarna för fenomenet.

Målet med mycket evolutionsforskning, inklusive sådan som fokuserar på religiösa fenomen, är, lite förenklat, att kunna beskriva den här typen av orsakskedjor, ultimate → proximate → fenomen, med fokus på den ultimate nivån. Humanistiskt orienterade förklaringsmodeller för religiösa fenomen – i den mån de existerar – utgår ofta från känslor, intentioner, föreställningar, ideal och meningssystem hos människor som aktörer, det vill säga de är förklaringar på proximate nivå. Som sådana står de inte nödvändigtvis i något motsatsförhållande till förklaringar på ultimate nivå. Tvärtom, de ultimate förklaringarna kan fördjupa de proximate.

Mycket grovt kan man säga att nutida forskning om religiösa fenomen från evolutionsteoretiska utgångspunkter graviterar mot en av tre huvudlinjer:



1. Religiösa fenomen ses som bieffekter eller biprodukter av grundläggande mänskliga psykologiska dispositioner, vilka i sin tur evolverat som ett resultat av naturligt urval. De religiösa fenomenen i sig saknar adaptivt värde. "Adaptivt värde" ska här uttolkas evolutionsteoretiskt; en egenskap har ett adaptivt värde om den är fördelaktig för överlevnad och/eller reproduktion.
2. Religiösa fenomen ses som konsekvensen av en liten uppsättning grundläggande psykologiska dispositioner eller dragningar (*biases*). Dessa utgör den "hårdvara" som blir grunden för en kulturellt evolutionär process vid sidan av eller i tandem med den biologiskt evolutionära process som frambringat denna hårdvara. Fenomenen i sig kan vara adaptiva, gynnsamma för överlevnad, men de kan också vara neutrala eller till och med maladaptiva, ogynnsamma för överlevnad. Fokus ligger här på hur *kultur* evolverar, snarare än på den *biologiskt* evolutionära process som skapat förutsättningarna för denna kulturella evolution.
3. Religiösa fenomen (föreställningar och praktiker) har vuxit fram som mänskliga dispositioner eller kulturella fenomen för att de haft ett biologiskt adaptivt värde i sig själva, det vill säga gynnat överlevnad och reproduktion för individer och grupper.

De tre huvudlinjerna vilar på lite olika antaganden och överväganden samt har lite olika fokus. Grundtanken i det första alternativet är att för att förklara religiösa fenomen av olika slag (föreställningar och praktiker), i nutid och i historia, är det tillräckligt att se dem som bihang till en uppsättning funktionellt specialiserade mentala system (moduler) som människor använder sig av i sitt vardagstänkande. Dessa system har utvecklats genom en process av naturligt urval för att lösa specifika problem, framför allt i mänsklighetens förhistoria. Exempel på sådana resonemang är att föreställningar om övermänskliga varelser är biprodukter av vår (adaptiva) förmåga att inkludera icke-närvarande personer i vår sociala planering och att vissa typer av ritualer är biprodukter av ett specialiserat mentalt system för undvikande av sjukdomsframkallande organismer eller giftiga substanser i vår omgivning.

Förespråkare för det andra alternativet delar med förespråkare för alternativ ett tanken på en evolutionärt frambringad psykologisk infrastruktur som grund för religiösa fenomen, men menar att de senare inte kräver en matchning ett till ett mellan ett visst religiöst fenomen och ett

avgränsat funktionellt specialiserat mentalt system (mental modul). Det är tillräckligt att anta ett mindre antal grundläggande mänskliga benägenheter – till exempel konformitet med den grupp man tillhör och tilltro till auktoriteter – för att förklara varför vissa föreställningar och praktiker etableras kulturellt. Fokus ligger här snarare på frågor om spridning och kulturell etablering av kulturella fenomen i sig själva, än på frågor om ursprung. Förmågan att föreställa sig osynliga väsen med intentioner (en föreställning som ofta ingår i definitioner av religion, och i vissa definitioner utgör själva kärnan) kan till exempel ses som en biprodukt av vår sociala kognition, men detta räcker inte för att förklara varför vissa sådana osynliga väsen och inte andra blir föremål för tro och dyrkan i en grupp, och varför dessa väsen tillskrivs vissa egenskaper.

Det som skiljer det tredje alternativet från de två övriga är att religiösa fenomen i sig antas vara kausala faktorer i en evolutionär process. De har vuxit fram för att de inneburit adaptiva fördelar för individer och/eller grupper som anammat dem och som därmed kunnat föra dem vidare. Exempel på teorier inom ramen för detta perspektiv är de som hävdar att föreställningar om ”stora gudar” (*Big Gods*) som moraliska övervakare vuxit fram för att de möjliggjort storskaligt samarbete och koordination mellan individer i de grupper som omhuldat dem, grupper som därmed fått ett övertag i relation till andra grupper och kunnat expandera på de senares bekostnad.

Vart och ett av perspektiven har styrkor och svagheter i termer av enkelhet, bredd och djup i de förklaringar de erbjuder till specifika fenomen (föreställningar, praktiker och sociala organisationer). En mer generell kritik drabbar dock samtliga. Eftersom de alla avser att säga något om utdragna processer, ofta långt tillbaka i tiden, blir frågan om hur teorierna ska kunna testas central. De evolutionära processer som teorierna uttalar sig om kan inte direkt observeras. En vanlig anklagelse är att evolutionära förklaringar på religiösa fenomen är ”just så-historier”, ett begrepp lånat från Rudyard Kiplings barnbok med samma titel som innehåller fantasifulla berättelser om hur olika djur fick sina särdrag. Förklaringarna ger sken av rimlighet, men det är helt enkelt en konsekvens av att de formulerats enkom för att passa ihop med redan kända fakta.

Evolutionära förklaringar på religiösa fenomen behöver hantera denna kritik. Det blir viktigt att teorier som lanseras är i linje med etablerad kunskap om hur evolution genom naturligt eller kulturellt urval fungerar, bland annat genom att identifiera rimliga selektionstryck i de miljöer där urvalet ska ha skett. Teorier bör vägas mot alternativa teorier, och värderas utifrån (vetenskaplig) enkelhet, utifrån hur väl de går att integrera

med etablerade teorier och fakta och utifrån hur bred deras förklaringspotential är. Kanske viktigast av allt är dock i vilken mån de underliggande hypoteserna leder till förutsägelser som är möjliga att testa empiriskt, till exempel genom experiment, i naturalistiska observationer eller i relation till historiska eller etnografiska data.

Det som följer nedan är två kortfattade exempel på evolutionsteoretiska resonemang utifrån våra respektive forskningsintressen: placeboeffekter (Patrik Lindenfors) och socialt heliggörande (Jonas Svensson). Båda är i stor utsträckning vad som på engelska benämns *works in progress* och föremål för ömsesidig kritisk granskning. I varje avsnitt återknyter vi till diskussionen ovan.

## Exemplet placebo

Utifrån historiska och antropologiska data vet vi att helanderitualer ofta har inslag som anknyter till föreställningar om en utomempirisk verklighet, såsom vädjanen till högre makter, andar eller manipulation av tänkta icke-materiella orsakssamband. Ett exempel är Ifugao-folket i de inre delarna av ön Luzon i Filippinerna. Enligt trosuppfattningarna hos detta folk orsakas sjukdom av andar, så för att bota en sjukdom väljs offerdjur ut utifrån vilken ande man tror har orsakat sjukdomen. Djuren offras sedan till andarna i en ritual. Det ingår ingen aktivitet eller behandling som involverar patienten själv – ritualen är helt och hållet fokuserad på att blidka andarna. Ett liknande exempel är de helande baden i Lourdes, dit cirka 350 000 människor om året reser. Ungefär 7 000 helanden har inrapporterats till Lourdes International Medical Committee, som dock bara har godkänt 69 av dem som mirakulösa. Metoderna som används i Lourdes är bad och bön, medan ingen egentlig medicinsk behandling av sjukdomstillståndet erbjuds.

Det finns flera tänkbara förklaringar till att den här sammanblandningen av helande och föreställningar om övermänskliga aktörer eller krafter är så vanlig, i världen och genom historien. Det handlar dels om att vissa levnadsregler som motiveras med hänvisning till sådana aktörer och krafter är rena hälsoråd, till exempel rusdrycksförbud, dels och kanske främst om att det finns placeboeffekter av helanderitualer och de föreställningar som knyts till dem. Dessa faktorer tillsammans resulterar i en faktisk hälsofördel av religiositet – något som är både en biologisk fördel och en kulturevolutionär selektionsfaktor.

Därför är hälsoeffekter en potentiell förklaring till att ”religion” – här i förståelsen föreställningar om övermänskligt aktörskap och handlingar

kopplade till sådana föreställningar – är så vanlig i världen: i vissa kontexter mår man helt enkelt bättre av att vara religiös. De har därmed ett tänkbart biologiskt adaptivt värde och faller således in i den tredje huvudlinjen vi beskrev ovan. Man kan dock också vänta sig att olika levnadsråd och helanderitualer har olika stora hälsoeffekter och att det därför även föreligger en kulturell evolutionär urvalsprocess i enlighet med den andra huvudlinjen ovan, där exempelvis de helanderitualer och trosföreställningar som ger störst effekt blir kvar medan andra konkurreras ut.

Ska man undersöka frågan närmare är det dock viktigt att konstatera att behandlingar som baseras på icke-korrekt föreställningar om hur sjukdomar sprids inte är begränsade till religiöst helande. Traditionell kinesisk medicin är ämnad att återställa harmonin mellan kroppens funktionella enheter och yttervärlden. Traditionell grekisk och indisk medicin har sin grund i teorin att kroppsvätskorna behöver vara i balans. Faktum är att i princip alla teorier om vad som orsakar sjukdomar var felaktiga fram till sent 1800-tal. Om behandlingar hade någon effekt alls handlade det därför om indirekta effekter. Specifikt *religiöst* helande är därmed en underkategori till ett större fenomen av förvetenskapliga idéer om vad som orsakar och kan bota sjukdomar.

Dock indikerar studier att det specifikt religiösa inslaget i medicinsk behandling *kan* ha en viss effekt i sig självt. Även i nutida samhällen existerar en observerbar koppling mellan religiositet och hälsa. I en meta-analys från 2012 rapporterade Harold Koenig att religiositet, mätt genom faktorer som självrapporterad religiositet eller antal kyrkobesök, var kopplad till hälsofaktorer som bättre immun- och hormonsystem, lägre mortalitet i cancer, lägre blodtryck, färre hjärt- och kärlsjukdomar, lägre kolesterolhalt, mindre rökning, mer motionerande och lägre allmän mortalitet. Studien har blivit kritiserad för att överdriva religionens roll i helandeprocesser, men summerar ändå samma mönster som andra forskare har observerat – att det finns faktiska hälsoeffekter kopplade till religiositet.

Intressant nog beror sådana hälsoeffekter av personlig religiositet på graden av religiositet i samhället. Där religiositet är vanligare finns en positiv korrelation mellan hälsa och religiositet, men där religiositet är mindre vanlig – som i Sverige – är korrelationen den motsatta. En ledtråd till varför effekten är situationsberoende anas i att många av de rapporterade hälsofördelarna är tillstånd som påverkas av ett hälsosammare leverne i allmänhet, och hälsosammare leverne verkar vara vanligare bland religiösa i religiösa samhällen än bland religiösa i icke-religiösa



samhällen. Det är således inte nödvändigtvis religiositeten *i sig* som ger positiva hälsoeffekter, utan det kan vara levnadsstillet.

Förutom denna effekt av en sund livsstil kan vissa religiösa ritualer framkalla placeboeffekter. Sådana positiva hälsoeffekter av att bara tro att en behandling ska fungera är välkänd från den medicinska litteraturen. Till exempel, om en experimentledare berättar för en grupp patienter att ett (passivt) piller kommer att minska deras smärta så kommer en majoritet av patienterna att rapportera att deras smärta har minskat när de tagit pillret.

Hur placeboeffekter fungerar beror på sjukdomstillstånd. I medicinsk mening är det därför oriktigt att tala om en enda placeboeffekt, utan man talar i stället om olika placeborespons. Medan placeboeffekter är vad som helst som händer efter att man fått en icke-fungerande behandling, är placeborespons reaktioner som direkt går att knyta till behandlingen. Att tro att medicin botar förkylning är en placeboeffekt, men ingen placeborespons, eftersom ingen medicin påvisats bota förkylning, ett sjukdomstillstånd som dock går över av sig själv så småningom ändå. Det finns dock många sjukdomar där man påvisat verklig placeborespons, till exempel olika smärttillstånd, Parkinsons, sömnstörningar, sexuella problem, depression, oro, demens, beroendetillstånd, hjärt- och kärlsjukdomar, problem med andning och magproblem.

Det finns ett fåtal studier som direkt har undersökt placeborespons av religiösa ritualer. Till exempel har forskning vid universitetet i Aarhus visat att ändrade förväntningar minskar smärtupplevelser under bön hos väldigt religiösa individer och att smärta kan mildras av religiösa ritualer under religiös piercing. Det finns också en mängd studier av effekten av bön som visar att bön kan fungera för personlig lindring, men inte har någon effekt när man ber för andra. En nyligen publicerad/genomförd studie, också från Aarhus, visar att de flesta helanden som rapporterades i en grupp karismatiska kristna handlade om smärtlindring av muskel- och ledsmärtor. Alla dessa exempel är just vad man kan vänta sig, om orsaken handlar om placebolindring.

Det finns alltså flera empiriskt verifierbara skäl att religion och helande ofta är sammankopplade. Dels handlar det om att religiösa renlevnadsregler kan ge verkliga hälsoeffekter. Men dels finns också placeboeffekter som religiösa helanderitualer är kopplade till, där ritualerna har en verklig effekt på människors välmående, antingen genom psykologisk påverkan på deras upplevelse av sjukdomstillståndet, eller genom fysiologiska effekter via klassisk betingning.

Notera att alla dessa effekter av religiös healing även är tillgängliga i



en icke-religiös kontext. När vi väl har identifierat den ”aktiva ingrediensen” i placebobehandlingar visar det sig inte vara det ”extra” andliga inslaget som gör *helande* till *religiöst helande*, utan det rör sig om högst naturliga orsak-verkan-samband.

Det intressanta med hälsoeffekter av vissa aspekter av religiositet för att förstå spridning av religiösa föreställningar och praktiker i världen är att hälsoeffekter av dessa föreställningar och praktiker – verkliga eller upplevda – ger en selektiv fördel för religion i en kulturevolutionär kontext. En potentiell förklaring varför åtminstone vissa fenomen under paraplybegreppet ”religion” existerar och återkommer i så många sammanhang världen över är därför att man i vissa kontexter helt enkelt mår bättre av att vara religiös – religiositet är biologiskt adaptiv. Nu när vetenskaplig medicin har visat sig fungera bättre än placebo försvinner till viss del dessa inslags attraktionskraft, varför religiositet grundad i hälsoskäl kan väntas avta.

## Exemplet helighet

När sociologen Émile Durkheim definierade ”religion” hamnade begreppet ”helighet” i centrum: ”En religion är ett enhetligt system av tro och praktik som knyter an till heliga ting, det vill säga ting som är avskilda och förbjudna [...]” Huruvida denna definition är för vid eller för snäv för att vara analytiskt användbar kan i sammanhanget lämnas därhän. Icke desto mindre anknöt Durkheim här till ett intressant och återkommande fenomen: den förmodligen artunika förmågan och benägenheten hos människor att enskilt och i grupp avskilja ting i sin omgivning, inte sällan av högst alldaglig natur, och göra dem till föremål för olika former av restriktioner. Tingen blir ”okränkbara”, ”fridlysta”, sådana ”som ej får skadas” eller utsätts för fysisk eller metaforisk nedsmutsning. Tinget kan vara ett naturligt objekt (en sten), en person, ett djur, en plats eller en artefakt. Det kan också vara något abstrakt som en tidpunkt, en idé, en föreställning eller en princip. De negativa reaktionerna på vanhelgande blir ofta starka.

Heliggörandeprocessers till synes universella förekomst gör att en förklaring med utgångspunkt i evolution genom naturligt urval lämpar sig väl. Vid en första anblick ter sig dock förmågan och benägenheten att heliggöra knappast gynnsam för individers överlevnad och reproduktion. Heliggörande är kostsamt. Det begränsar individers handlingsutrymme; det drar uppmärksamhet bort från andra aktiviteter som främjar överlevnad och reproduktion. Ibland innebär heliggörande att vissa födo-

ämnen (heliga djur) exkluderas som näringskälla. Att övervaka det heliga och att straffa dem som vanhelgar är resurskrävande. Om heliggörande är resultat av en evolutionär process behöver vinsterna överstiga dessa kostnader. Den första uppgiften blir att söka efter det ”evolutionära tryck” som heliggörandet kan tänkas en gång ha erbjudit en lösning på. En möjlig väg att gå är via de problem som är kopplade till ultrasocialiteten hos *Homo sapiens*.

Till skillnad från andra djur har människor en förmåga att delta i och uppleva tillfredsställelse av altruistiskt, storskaligt samarbete också med personer med vilka de inte är nära släkt. Sådant samarbete är även gynnsamt, i termer av överlevnad och reproduktion, för de individer som engagerar sig i det, givet vissa förutsättningar. De måste kunna förlita sig på att andra individer i samarbetet också agerar altruistiskt. Ett system av storskaligt, relativt anonymt samarbete är känsligt för exploatering. ”Snyltare” (*free-riders*) – det vill säga individer som drar nytta av samarbetets fördelar, men undviker kostnader i termer av egen insats och uppoffring – har en överlevnads fördel i en population som annars består av altruistiska samarbetare och kommer med tiden, enligt evolutionär logik, att dominera och därmed rasera samarbetet.

För att altruistiskt samarbete mellan icke-besläktade individer ska kunna upprättas och bestå krävs att individer kan 1. identifiera och hålla reda på vilka som är lämpliga samarbetspartners, 2. övertyga andra deltagande individer att man själv är en lämplig samarbetspartner och 3. effektivt identifiera och undvika att samarbeta med potentiella snyltare. Avancerade kognitiva förmågor, emotioner, beteenden och ur ett kulturevolutionärt perspektiv kanske även institutioner och traditioner, som bidragit till att dessa krav uppfylls, bör enligt det naturliga urvalets logik ha gynnats i termer av spridning. Ur detta resonemang stammar en rad hypoteser om varför vi människor till exempel har förmågor att snabbt och intuitivt upptäcka försök till bedrägeri, upplever stark aversion mot orättvisa, uppvisar beredvillighet att straffa snyltarbeteende – även till stora kostnader – samt intuitivt och snabbt sorterar nya bekantskaper i värderande fack på basis av observerbara särdrag i utseende och beteende. Även en hypotes om heliggörandets ursprung och spridning kan formuleras med detta som utgångspunkt.

Socialpsykologisk forskning ger stöd för förekomsten av en rudimentär mänsklig social heuristik som vi människor intuitivt utgår från när vi upprättar och upprätthåller (och även avslutar) sociala relationer: ”lika barn leka bäst”. Vi dras till människor som vi upplever som lika oss själva. En del forskare har sett detta som en biprodukt av en tendens till altruistiskt



samarbete med nära släktingar som finns i övriga djurvärlden. Vi tolkar intuitivt människor som vi upplever som lika oss själva som släktingar. Det finns en del som talar mot detta. Experimentella manipuleringar har visat att det finns grader i styrkan hos olika "likheter". Vi dras framför allt till upplevda "själsfränder", alltså personer som vi antar är lika i termer av värderingar, föreställningar och estetiska preferenser. Yttre tecken (kläder, utseende, beteende) är grova indikationer på sådan i sig icke-observerbar inre likhet eller olikhet, och deras betydelse minskar om de motsägs av annan information som vi upplever bättre speglar innehåll i "inre världar".

Utifrån ovan nämnda forskning skulle man kunna formulera en hypotes om heliggörandets evolutionära rötter. Benägenheten att heliggöra delar av omgivningen har gynnats i en urvalsprocess för att den möjliggör svårkörtad signalering mellan individer i grupp av likhet i inre världar och därmed stärkt gemenskap och benägenhet till samarbete. Respekt, eller kanske snarare vördnad, för något heligt genomsyrar individers handlande och påverkar svårkontrollerade, och därmed svårkörtade, aspekter av beteendet som ögonrörelser, kroppsspråk och ansiktsuttryck. En individ kan låtsas värda och respektera det gemensamt heliga, men utan grund i verkliga emotioner, verklig vördnad, kommer hen förr eller senare att begå misstag. Sådana misstag kan bli kostsamma. Reaktionen på misstänkt snylteri är vanligtvis hårda: social exkludering och inte sällan våld. De individer som haft förmåga och benägenhet att heliggöra (och utveckla genuin vördnad för det som medlemmar av en grupp håller för heligt) har däremot haft lättare än andra att upprätta och upprätthålla starka band med personer lämpliga för altruistiskt samarbete. Dessa individers överlevnadspotential har ökat, vilket därmed också, enligt evolutionär logik, gynnat spridningen av förmågan och benägenheten i en population.

Vilka testbara förutsägelser leder då detta hypotetiska resonemang till? En rad sådana kan formuleras. Här följer tre exempel:

1. Om upprättandet av ett socialt heligt framför allt är kopplat till upprättande av och kontroll av samarbete inom en grupp borde det finnas en korrelation mellan det socialt heligas betydelse och omständigheter som i andra sammanhang visat sig främja benägenheten till samarbete hos individer, till exempel upplevelser av yttre hot eller konkurrens mellan grupper. Det heliga blir mer centralt i oroliga tider.

2. Om vördnad för det heliga, eller snarare beteenden som bottnar i en sådan vördnad, av andra tolkas som en signal för grupptillhörighet och samarbetsvilja, kan man vänta sig att de individer som på andra sätt upplevs som ”avvikande” (till exempel på grund av klädstil, utseende, härkomst, formell religionstillhörighet och språk) blir extra påpassade och ifrågasatta vad gäller deras respekt och vördnad för det gemensamt heliga.
3. Om vördnad för det heliga framför allt är en signal riktad inåt i gruppen leder det till förutsägelsen att negativa reaktioner på vanhelgande bör vara starkare om detta vanhelgande utförs av någon som redan befinner sig inne i gruppen än av någon som befinner sig utanför.

Läsaren bör notera avsaknad av ordet ”religion” i resonemanget om heliggörande ovan. Det är en poäng. Durkheim såg heliggörande som kärnan i religionen, men heliggörandet är bara ett av många sätt att definiera ”religion”. Utifrån andra definitioner, som dessutom kräver förekomst av föreställningar om övermänskliga aktörer eller krafter, kan man argumentera att heliggörande är något som ofta (kanske alltid) förekommer i religiösa kontexter, men samtidigt inte är begränsat till dessa sammanhang. Om man definierar religion på detta sätt blir *religiöst* heliggörande ett särfall genom att det heliga relateras till föreställningar om övermänskliga aktörer eller krafter.

Detta kan exemplifiera något av problematiken med de tre evolutions-teoretiskt baserade förklaringsmodellerna som skisserats ovan och hur de är knutna till olika religionsdefinitioner. Om man anammar ett biproduktsperspektiv kan man hävda att benägenheten att heliggöra är grundläggande mänsklig och ett resultat av evolution genom naturligt urval. Då objekt, platser eller personer avskiljs och förbjuds med hänvisning till gudar, andar eller döda förfäder är detta en biprodukt av denna grundläggande benägenhet, en kulturell exploatering. Om man i stället (likt Durkheim) menar att det är heliggörandet som *är* religion, och att det är ovidkommande huruvida föreställningar om övermänskliga aktörer finns med i bilden eller ej, kan man argumentera för att religion är något som varit adaptivt i sig.

Det går också att, i linje med det andra alternativet ovan, tänka sig att heliggörande inte alls är resultat av naturligt urval på organismnivå. Det kan lika väl ses som ett resultat av processer av kulturell evolution. Den bakomliggande förklaringen kan vara en grov, intuitivt aktiverad tumregel för samarbete generellt: ”lika barn leka bäst”. Heliggörande kan ses

som en av flera kulturella signaler (varav en del kanske inte är uppfunna ännu) som vi människor kan använda för att avisera vår likhet med andra, och därmed vår beredvillighet att samarbeta, samt för att identifiera lämpliga (och olämpliga) samarbetspartners; andra exempel är kläder, jargong, uttryckta estetiska preferenser och matvanor. Det är en möjlig resurs som på grund av sin svårförfalskade karaktär har visat sig särdeles livskraftig och återkommande i olika kulturella kontexter, och i detta haft särdeles god stöttning av föreställningar om övermänskliga aktörer.

## Slutord

Denna artikels rötter återfinns i ett antagonistiskt meningsutbyte i bloggosfären vilket utvecklades till en ömsesidig insikt om och nyfikenhet på varandras akademiska specialiteter (evolutionsbiologi och humanistisk religionsvetenskap), och inte minst en delad vetenskaplig grundsyn. Vi delade också en frustration över brist på förståelse över disciplinrännerna för vad ett samvetenskapligt perspektiv på religiösa fenomen som delar av mänsklig kultur har att erbjuda. Evolutionsteoretiskt inriktat tänkande och hypotesbyggande kring religiösa fenomen är ett växande forskningsområde. Dess förespråkare inser i allt högre grad att verksamheten kräver mångdisciplinär input, såväl från ärkehumanister med näsorna begravda i gamla dammiga böcker, som från naturvetare i vita laboratorierockar som mäter hjärnaktivitet, samt alla kategorier däremellan.

### FÖR VIDARE LÄSNING

För en jämförande översikt över olika traditioner av evolutionära resonemang kring kultur (om än inte specifikt religiösa fenomen), se Kevin Lalands och Gillian Browns *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Pascal Boyers *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Heinemann, 2001, är ett tydligt exempel på ett biproduktsperspektiv; citatet är från s. 2, i vår översättning. Exemplet med föreställningar om *Big Gods* som adaptiva återfinns i Ara Norenzayans bok med samma namn (*Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton: Princeton University Press, 2013). Perspektiv där religiösa fenomen och kulturell evolution står i centrum återfinns främst i artikelform, eller som delar av större resonemang om till exempel olika former av kostsam signalering (varav religiösa ritualer kan vara en) i sociala kontexter. Ett bra exempel är antropologen Joseph Henrichs artikel "The evolution of costly displays, cooperation and religion" i tidskriften *Evolution and Human Behaviour* 2009: 30 (4).





Vill man informera sig om (den overksammas) medicinens historia är David Wootttons *Bad Medicine: Doctors Doing Harm since Hippocrates*, Oxford: Oxford University Press, 2 uppl. 2007, oundgänglig läsning. En medicinsk genomgång av hur placebo kan ha effekt trots att behandlingen inte innehåller några verksamma ämnen finns i Fabrizio Benedettis *Placebo Effects: Understanding the Mechanisms in Health and Disease*, Oxford: Oxford University Press, 2008. Den nämnda studien om religiositet och hälsa, som kritiserats för sina långtgående slutsatser, redovisas i Harold G. Koenig, Dana E. King, Verna Benner Carson, *Handbook of Religion and Health* (2 uppl.), New York: Oxford University Press, 2012.

Citatet från Émile Durkheim är hämtat från boken *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), s. 62, vår översättning. För ytterligare genomgång av frågan om mänskligt samarbete ur ett evolutionärt perspektiv rekommenderas Patrik Lindenfors bok *For Whose Benefit? The Biological and Cultural Evolution of Human Cooperation*, Cham: Springer, 2017. Samma tema behandlas i antropologerna Natalie och Joseph Henrichs bok *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, New York: Oxford University Press, 2007. Jonas Svenssons exempel med heliggörande bygger i hög grad på resonemang om förutsättningar för storskaligt altruistiskt samarbete i den senare, där dock inte just helighet behandlas. För en något mer lättillgänglig framställning, se Joseph Henrichs *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton: Princeton University Press, 2015. Resonemanget om respekt och vördnad inför det heliga som emotionellt baserade svåröfalskade sociala signaler knyter an till liknande diskussioner om exempelvis skam och kärlek (se till exempel Dylan Evans bok *Emotion: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 34–36 för en sammanfattning).