

A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

New age och kognitionsforskningen

Olav Hammer 

Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet, Vol. 4 (2012), 101–121.
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.484>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



New age och kognitionsforskningen

Olav Hammer

Harvey Whitehouse och de två religionsformerna¹

Om en religion ska överleva måste det vara möjligt för människor att komma ihåg de ritualer och föreställningar som ingår och förmedla dessa vidare till andra. I en serie publikationer föreslår Harvey Whitehouse (2000, 2004a) att religiösa element kommuniceras mellan människor på två diametralt motsatta sätt, som är nära knutna till de sätt på vilka minnet fungerar.

Å ena sidan finns det minnen som liksom bränner sig fast i våra medvetanden, därför att de handlar om känslomässigt starka upplevelser. De av oss som är gamla nog minns ofta tydligt var vi befann oss och vad vi gjorde när vi fick veta att Palme hade skjutits på öppen gata. Å andra sidan minns vi en rad generella fakta och handlingsmönster som inte alls har samma känslomässiga laddning, och som inte förknippas med bestämda situationer. Vi minns till exempel att Göteborg är Sveriges näst största stad, eller hur man gör för att koka ett ägg, men vet antagligen inte hur, var eller när vi fick reda på detta.

Också i religionernas värld finns det starka, specifika minnen och mera vardagliga, allmänna minnen. Man kommer kanske ihåg precis

¹ Denna artikel utgör en reviderad svenskspråkig version av mitt bidrag till en bok redigerad av Steven Sutcliffe och Ingvild Sælid Gilhus, med arbetstiteln *New Age, the New Spirituality and Theories of Religion* (under utgivning på förlaget Equinox)

hur det var att bli konfirmerad eller gift i kyrkan, men har helt allmänna minnen av att Jesus sägs vara Guds son och att skapelseberättelsen handlar om två personer som hette Adam och Eva. I Whitehouses (engelska) terminologi är den förra religionstypen *imagistic* och den senare *doctrinal*.

Den kanske största finessen med Whitehouses teori är att varje ”minnessystem” medför en rad konsekvenser. Man är bara med om känslomässigt starka upplevelser en eller ett fåtal gånger i livet, och man knyter oftast intensiva känslomässiga band till den eller de få personer man varit tillsammans med vid dessa tillfällen. Kyrkbröllopet har ju båda dessa egenskaper. De mer allmänna föreställningarna och ritualerna inlärs genom flitig repetition. De hämtas därmed oftare fram ur minnet, men oftast i ganska anonyma sammanhang där ”experter” talar om för en större församling hur det ligger till. Radiogudstjänster är till exempel känslomässigt mycket svaga situationer där man i princip varje gång påminns om föreställningen att Jesus är guds son.

Så kan Whitehouses teori sammanfattas i korta drag. Det som ska uppta oss i resten av denna artikel är en kommentar Whitehouse har kommit med vid några tillfällen (till exempel i Whitehouse 2004b), men aldrig riktigt utarbetat i detalj: förutom den intensiva och den rutinpräglade religionstypen, finns det en kognitivt optimal religionsform. Det kännetecknande för denna religionsform är att det är förhållandevis lätt att minnas de ritualer och föreställningar som ingår, utan att man upplever dem som känslomässigt intensiva, och utan att man måste få dem inpräntade i minnet av experter.

Varför kallar Whitehouse denna form för religion ”kognitivt optimal”? Tanken är att denna religionsforms element lärs in av religionsutövarna – trots den svaga uppbackningen från experters sida och trots

att de är känslomässigt odramatiska – därför att dessa element passar som hand i handske med det sätt våra medvetanden är uppbyggda. Whitehouse (2004b: 190-193) nämner till exempel det faktum att religioner postulerar att varelser med människoliknande psykologi och anatomi ligger bakom de händelser vi kan observera. Till och med i religiösa traditioner vars teologer insisterar på att guden är totalt annorlunda än människorna, finns det tydliga spår av vår tendens att tillskriva de mäktiga varelserna som styr våra liv mänskliga drag. Muslimska lärde avvisar varje tanke om att Allah skulle likna en människa, och står då inför problemet att förklara varför Koranen talar om hans ansikte, händer och himmelska tron.

Syftet med denna artikel är att utforska i lite närmare detalj vad begreppet ”kognitivt optimal religion” kan tänkas innebära. Det empiriska materialet utgörs av en form av religiositet som just har den egenskapen att den är vida spridd och alltså lätt överförs från en person till en annan, utan att den bygger på känslomässigt starka upplevelser eller på att religiösa institutioner och specialister mobiliserar stora resurser för att få de religiösa elementen att fastna i folks minnen. Det rör sig om några av de former för religiositet som brukar sammanfattas under rubriken ”new age”.

”New age” som en allmänt spridd religiositet

Begreppet *new age* används synonymt med ordet *nyandlighet* för att beteckna en rad mycket olikartade fenomen. Ett smakprov på det som ingår kan omfatta aurafotografering, astrologi, chakrabalansering, delfinsimning, reikihealing, reinkarnationsföreställningar och tarotkort. Att fenomenen är vida spridda i samhället är uppenbart för den som följt med i de senaste decenniernas folkliga kultur. En hypotes

som man kan frestas att ta till för att förklara populariteten hos dessa element är att en total individualism råder. Egentligen finns det inte mycket innehåll som sprids från en person eller grupp till nästa, utan det kännetecknande skulle kanske kunna vara att alla gör och tror vad de vill, och att själva etiketten new age är närmast meningslös. Antagandet att new age utgör en form av kognitivt optimal religiositet kräver att man först argumenterar för att det bakom mångfalden finns ett mera substantiellt innehåll som faktiskt överförs.

Tre sakförhållanden pekar på att så är fallet. För det första är det i stort sett samma disparata lista över element som utgör new age-utbudet över hela västvärlden. Oavsett om man besöker en alternativmessa eller nyandligt orienterad bokhandel i Sverige, USA eller Australien, möter man samma mix. För det andra är innehållet i var och en av de olika kategorierna ganska snävt definierat. Reinkarnation innebär för de allra flesta i vår del av världen en föreställning om att man i liv efter liv återföds som människa och varje gång utvecklas vidare. Buddhistiska uppfattningar som att man kan reinkarneras som djur eller ande är nog väldigt främmande för nyandligt sinnade personer. För det tredje uppstår praktiker som reiki och föreställningar som den om reinkarnation ju inte spontant i folks medvetanden. De skapas av människor som skriver böcker, håller kurser, uppträder i massmedierna och åker på föredragsturnéer. Att så många människor känner till exempelvis reikihealing betyder ju att just denna praktik, och de föreställningar som är kopplade till den, har överförts på ett mycket framgångsrikt sätt mellan de rituella experter som skapat metoden, allt större grupper av klienter, och en bredare allmänhet som hört talas om metoden utan att nödvändigtvis själv ha provat den.

New age och Whitehouses två religionsformer

Det finns vissa drag av Whitehouses båda religionsformer i new age, men dessa upptar en ganska blygsam plats i utbudet som helhet. För att vara utövare av astrologi krävs det en hel del expertkunnande och erfarenhet. Man ska till exempel ha lärt sig vilka tolkningar som andra astrologer tillskriver de tolv stjärntecknen, de tio himlakroppar som traditionellt räknas som planeter, olika s.k. aspekter (vinklar mellan himlakroppar) och hus. Det ska dock sägas att den mindre kompetente astrologen kan slå upp den nödvändiga informationen i böcker, och att astrologers klienter naturligtvis inte behöver sätta sig in i något av detta. Tarotläsning är ett ännu tydligare exempel på att internaliserat kunnande kan ersättas av den långt mindre krävande förmågan att konsultera relevant litteratur. Tarotkort används ofta av icke-experten, som slår upp i böcker hur korten ska tolkas.

Känslomässigt intensiva upplevelser förekommer också. Nyandliga intressen kan till exempel förstärkas av att man har haft slående, svår-förklarade upplevelser. Har man sett ett spöke, eller haft en oroväckande dröm som senare ser ut att ha gått i uppfyllelse, kan det leda en in på att acceptera övernaturliga förklaringar.

I detta sammanhang är det dock en viktig poäng att Whitehouses två religionsformer inte förklarar särskilt mycket av utbudet i de nyandliga miljöerna. Typiska new age-relaterade aktiviteter som att vara klient hos en aromaterapeut eller att läsa en inspirerande ”nyandlig” bok är varken särskilt känslomässigt dramatiska eller kräver en omfattande inläring av komplexa doktriner. Något annat måste vara en starkt bidragande orsak till att nyandlig religiositet är så synlig i det nutida kulturella landskapet.

Varför kognitivt optimalt?

I andra sammanhang (Hammer 2004, 2006) har jag argumenterat för att den till synes disparata listan över new age-element i själva verket bygger på ett fåtal allmänt delade uppfattningar. För våra syften är framför allt två besläktade uppfattningar viktiga. För det första menar många i den nyandliga miljön att det finns bättre sätt att uppnå kunskap än via intellektet. Intuition, känslor, förändrade medvetandetilstånd eller rituella tekniker som horoskoptydning kan ge oss en användbar karta över verkligheten. För det andra bör vi lyssna till vår egen inre röst snarare än lita på auktoriteter. Tillsammans lägger dessa båda föreställningar grunden för den kognitivt optimala religiositeten: de slutsatser man drar på känslans grund eller efter en snabb, intuitiv bedömning uppfattas som korrekta.

De metoder för att pröva hypoteser som är bäst enligt gängse normativa överväganden (det vi löst kan kalla för ”vetenskap och beprövad erfarenhet”) skiljer sig radikalt från intuitionens väg. Om man enligt sådana formella normer skall pröva exempelvis reiki, bör man ställa upp ett dubbelblindtest med en försöks- och en kontrollgrupp, och ha tillräckligt många personer i båda grupper för att kunna bearbeta resultaten statistiskt. Om man enligt intuition och känsla skall bedöma reiki, provar man däremot metoden själv och låter ens subjektiva bedömning vara avgörande – till exempel, om man tycker att man har fått det bättre, eller att man har känt av de kosmiska energier som metoden sägs överföra.

De relativt få ”doktriner” som hör ihop med reiki internaliseras lätt, utan känslomässigt intensiva upplevelser och utan uppbackning av experter, därför att de bygger på denna tänkandets genväg: om något känns rätt, så är det rätt. Om reiki verkar fungera, så blir också premis-

sen om de universella energierna trovärdig. Det är denna egenskap hos så många nyandliga element som gör att de lätt fastnar i minnet och lätt överförs till andra.

Den kognitiva optimalitetens beståndsdelar

Det helt basala konstaterandet att nyandlighet till stor del bygger på intuitivt tänkande kan lätt specificeras ytterligare. Det kräver bara att vi får klart för oss att religion inte är ett fenomen *sui generis*, alltså något unikt och annorlunda. Alla de fundamentala mekanismer som psykologer och kognitionsforskare har upptäckt under de senaste decennierna om hur människor fattar beslut, bildar hypoteser och skapar en mental karta över verkligheten gäller i samma grad i en religiös som i en icke-religiös kontext. En komplett genomgång av sådana ”tankens genvägar” skulle fylla en bok (och det finns också en hel del böcker i ämnet, se exempelvis Baron 2008 för en relativt ny och lättläslig översikt). Några få exempel följer dock här.

Först på listan över exempel är den mekanism som i den internationella (dvs. engelskspråkiga) litteraturen brukar kallas *clustering illusion*. Människor har en tendens att se samband och mönster i de händelser de upplever. Förmågan att se mönster är avgörande för vår överlevnad. Om vi saknade den mentala mekanism som låter oss förstå att snö på marken hänger samman med kyla, och att kyla i sin tur hänger samman med att vi bör ta på oss varma kläder, kunde vi omöjligt leva på kallare breddgrader. Men förmågan är inte särskilt välkalibrerad. Termen *illusion* hänvisar till att vi ser mönster även där mera normativt korrekta sätt att resonera pekar på att inga sådana mönster finns.

Denna överkänslighet i vår mönsterigenkänningsförmåga spelar en avgörande roll i new age-religiositetens spridning. Om en astrolog

granskar vårt horoskop och därefter uttalar sig om våra personlighets-egenskaper, borde en formell bedömning av astrologin först göra oss till neutrala agnostiker. Därefter kunde vi ställa upp olika tänkbara hypoteser (till exempel: astrologen gissar i blindo; han eller hon är en skicklig människokännare och kunde lika gärna klara sig utan horoskop; eller, astrologi fungerar på det sätt astrologen hävdar att det gör). På grundval av dessa olika alternativ kan man hitta metoder att pröva hypoteserna, och till sist besluta sig för vilken av dem som verkar rimlig. Eller mera realistiskt: vi kunde se efter om det finns litteratur skriven av folk som gjort sig besväret att följa denna omständiga procedur. Men så fungerar inte mönsterigenkänningsmekanismen. Det typiska är snarare att vi upplever att astrologens betraktande av horoskopet och den berättelse vi får höra om vår personlighet verkar passa ihop, vilket därmed bekräftar astrologins sanningshalt.

Samma mekanism uppträder när healingmetoder som reiki bedöms. Få metoder har testats efter formella normer för klinisk prövning, och resultatet är sällan positivt.² Klienter hos reikihealers kan trots det uppleva ett subjektivt välbefinnande en kortare eller längre tid efter en behandling, och drar inte oväntat slutsatsen att reiki fungerar – alltså att healingen inte bara i tid skett före bättringen, utan är en direkt orsak till att man har mått bättre.

Den visshet som uppstår på grund av clusterillusionen förstärks av ett annat fenomen, *statistisk regression*. Man mår ju inte likadant hela

² Medicinska databaser som PubMed omfattar också ett fåtal kliniska test av healing. Resultaten ser knappast ut att ge något stöd för reiki. Se exempelvis www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18991519 och www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22021729. Alla referenser kollades 15/10 2102 och var då aktiva.

tiden: känslor, välbefinnande och prestation varierar med tiden. De flesta tillstånd som man kan söka healing för är heller inte helt statistiska: smärtor ökar och minskar, nedstämdhet likaså. Om man vid en viss tidpunkt mått tillräckligt dåligt för att söka hjälp, kommer det att finnas senare tidpunkter då man mår bättre och andra då man mår sämre. Det är verkligen inte lätt att skilja ut den effekt reiki eventuellt har från det bakgrundsbrus som uppstår av att ens subjektiva välbefinnande ändras över tid. Det blir ännu svårare av att det finns ett slags "healingfolklore" som förklarar båda slags förändringar. Om man får det bättre, så har behandlingen hjälpt. Om man mår sämre, så genomgår man en utrensande kris innan bättringen kommer. Då är det lätt att konkludera att det är healingen som påverkar en, oavsett hur man mår.

Till detta kommer de effekter man kan tillskriva *suggestion*. Det är välkänt att man upplever det man förväntar sig att uppleva. Orsakerna till fenomenet är fortfarande inte helt klarlagda, men litteraturen i ämnet dokumenterar exempelvis att biokemiskt ineffektiv placebomedicin kan lindra smärta (Graham 2004), depressioner (Mayberg et al 2002), och till och med symptomen vid Parkinsons sjukdom (Graham 2001). Implikationerna för den kognitivt optimala religiositeten är uppenbara: föreställningar kan skapas eller förstärkas av egna upplevelser, som vid en närmare analys visar sig vara resultatet av suggestion, alltså påverkan från andra personer.

Tilliten till astrologi, healing och en rad andra new age-relaterade praktiker kan förstärkas ytterligare av *minnets begränsningar*. Vi minns selektivt, och med tiden förvandlas våra minnen av faktiska händelser till en berättelse som mer eller mindre troget rekonstruerar vad som faktiskt hänt. Till och med de starka och fullständigt glasklara minnen

de flesta av oss tycker oss ha av dramatiska händelser som elfte september eller Palmemordet visar sig enligt nyare undersökningar vara förvånansvärt opålitliga (Talarico & Rubin 2003).

Åtskillig new age-religiositet manifesterar sig i berättelser som rekonstruerar händelser i det förflutna: den gång man hade problem med hälsan och besökte en healer, den dröm man hade som gick i uppfyllelse, eller det tillfälle då man uppsökte en astrolog, eller fick en vän att lägga tarotkort om ens situation. Det händelseförlopp som skildras i sådana berättelser går sällan att rekonstruera. Om minnets egenskaper i mera vardagliga situationer ger oss en fingervisning, kan vi misstänka att dessa berättelser om ”andliga” upplevelser bara indirekt avspeglar det som varit. I efterhand är det omöjligt att veta om besöket hos healern verkligen ledde till en lindring av symptomen, om sanndrömmen faktiskt handlade om det man senare tror att den gjorde, eller att astrologen eller tarotläggaren var så skicklig som han efteråt verkade vara.

De mönster vi tycker att vi upptäcker, de suggestioner vi påverkas av och de minnen vi bygger upp omkring våra upplevelser beror i hög grad på de föreställningar vi i förväg hyser. Alla människor är inte lika starkt predisponerade att uppleva att det spökar – om man i förväg är övertygad om att spöken finns, är det mycket mer sannolikt att man själv får motsvarande upplevelse. Det gäller inte bara new age, utan exempel på denna ömsesidiga förstärkande påverkan mellan föreställningar och upplevelser finner man i snart sagt alla religioner (Hammer & Sørensen under utgivning). Ett klassiskt exempel ur den antropologiska litteraturen handlar om azandefolket i centrala Afrika (Evans-Pritchard 1937). Sjukdomar och sociala problem beror enligt azande på trolldom. Trollkarlar kan utöva sitt destruktiva inflytande utan att

ens vara medvetna om det, men med hjälp av orakel kan de avslöjas och rituella motåtgärder vidtas. Om problemen kvarstår finns det förklaringar att tillgå: kanske var trolldomen för stark? Eftersom "alla" är överens om att trolldom finns och att orakel fungerar, kommer första-handsupplevelser av till exempel olyckor att förstärka redan existerande föreställningar om trolldom och orakel, medan föreställningarna i sin tur "förklarar" olyckorna.

Azandefolkets uppfattningar om trolldom illustrerar dessutom en annan viktig kognitiv faktor: *konfirmeringsbias*, vår tendens att vilja få bekräftat de föreställningar vi redan hyser (Baron 2008: 171-177). Om man har besökt en astrolog och känner att man har fått sitt livs historia och sin personlighet analyserad på ett slående sätt, kan man bekräfta sin positiva uppfattning genom att söka vidare i sitt minne efter ännu fler episoder som bekräftar astrologens tolkning.

Konfirmeringsbias har sin mest dramatiska effekt när människor konfronteras med data som motsäger deras uppfattningar, men använder dessa data för att känna sig ännu mer bekräftade i att de hela tiden hade rätt. I ett experiment (Lord, Ross & Lepper 1979) valde man ut försökspersoner som hyste starka åsikter för eller emot dödsstraff. Samtliga försökspersoner fick läsa lika många rapporter som var för och emot dödsstraff. Efteråt visade det sig att de som varit emot dödsstraff kände sig ännu mer övertygade efter avslutad läsning och tyckte att rapporterna stödde deras åsikt, medan de som var för dödsstraff hade precis samma känsla av att deras uppfattning blev bekräftad av det de hade läst. Det som förenade dem var att de lätt hittade argument för att de rapporter som motsade deras egen åsikt kunde avfärdas som undermåliga.

Den som har färdats bland new age-sympatisörer känner igen denna

tendens. Folk som tror på kristaller eller reinkarnation är naturligtvis medvetna om att det finns människor som inte delar deras föreställningar, men har ofta karakteristiska sätt att förhålla sig till sådana meningsmotståndare. Dessa skeptiska individer har till exempel förblindats av sin krassa materialism, har inte haft de erfarenheter som gör att man inser sanningen, eller har inte uppnått samma nivå av andlig utveckling som new age-sympatisören har. Förvisso sker det att människor ändrar sig, också på områden som är viktiga för dem, men trosföreställningar är väldigt resistenta mot motargument.

Sist i denna lilla katalog över de mekanismer som bidrar till kognitiv optimalitet är vår svårighet att bedöma hur bra vi är på att förstå vår omvärld. Alla har vi en tendens att överskatta oss själva. De flesta människor menar att de är bättre föräldrar än genomsnittet, ledare i affärsvärlden tror att deras ledaregenskaper ligger över genomsnittets och lärare tycker att deras pedagogiska förmåga är större än de flesta andra lärares (Dunning, Meyerowitz & Holzberg 1989). Förmodligen bidrar denna tendens till att vi också uppfattar oss själva som mer rationella än flertalet andra i vårt val av sekulär eller religiös världsåskådning.

Paul Heelas (1996) menar att det mest karakteristiska som förenar olika yttringar av new age är budskapet att vi lever långt under vår optimala nivå, och att det finns sätt att åtgärda våra brister. En hypotes som förtjänar att prövas är att denna nyckelegenskap i new age-utbudet samverkar med vår bristande förmåga att bedöma vår nivå. Ju lägre vår faktiska nivå är inom ett givet område, desto svårare har vi att bedöma hur kompetenta vi egentligen är (Kruger & Dunning 1999). Dessutom är vår självuppfattning särdeles resistent mot påverkan utifrån: en övervärderad självkänsla är mycket svår att rubba (Nisbett & Ross 1980: 176–179).

Om sådana experimentella resultat också gäller i verkliga livet, borde det innebära att de som läser självhjälpslitteratur i new age-genren och tillämpar de råd som ges har mycket svårt att avgöra om de faktiskt klarar livets utmaningar bättre. Till och med om man subjektivt upplever att man gör framsteg är det mycket möjligt att detta är en illusion. En genomgång av självhjälpsböckernas karakteristiska råd visade att de flesta av dessa inte har någon som helst bakgrund i det man funnit fram i psykologisk forskning (Wiseman 2009). Eller sagt på ett mindre diplomatiskt sätt: de allra flesta av råden är värdelösa.

Sociala faktorer och den kognitivt optimala religionen

Vårt sätt att resonera och de upplevelser vi har samverkar alltså i första hand för att bekräfta de föreställningar vi redan har. Den avgörande frågan är var dessa föreställningar i så fall kommer ifrån. För att svara på denna fråga ska vi kort återvända till Harvey Whitehouse och hans teori om de två religionstyperna. Som jag nämnde tidigare finns det i new age inte så många dogmer, lärosatser eller påståenden som ska placeras i minnet. Men uttrycket ”inte så många” implicerar ju trots allt att det finns ett slags minimal inlärning som sker. Mycket av det som den kognitivt optimala religiositeten gör, är att bekräfta att denna minimala mängd påståenden stämmer, eller åtminstone är plausibel. Exempelvis vore nog föreställningen om reinkarnation ytterst ovanlig om det inte var så att många människor kommer i kontakt med denna uppfattning och lär sig (dvs. memorerar) att föreställningen finns.

New age-uppfattningarnas inlärd natur står i bjärt kontrast till en av de mest centrala föreställningar som florerar i dessa miljöer: att man bör följa sin egen inre röst snarare än acceptera yttre auktoriteter. Som jag har argumenterat i tidigare arbeten (främst Hammer 2010) hand-

lar all religion, alltså även denna på ytan individualistiska variant, om att socialiseras in i nätverk eller (sub)kulturer där bestämda åsikter och praktiker är vanliga. Det relativt snäva urval som typiskt förekommer i new age-miljön är ett tydligt tecken på att en sådan socialisering äger rum. Av alla de otaliga föreställningar om livet efter döden som förekommer i livsåskådningar och religioner runt om i världen, har just reinkarnationsläran fått en dominerande roll. Och av alla de många varianter av reinkarnationsföreställningar som kan dokumenteras från världens olika hörn är det en liten delmängd som blivit kända i väst, som om denna delmängd var det enda trovärdiga alternativet till exempelvis materialismens uppfattning att allt tar slut med den fysiska kroppens död, eller till de olika kristna perspektiven på frågan.

New age-miljöns reinkarnationsuppfattningar kan spåras tillbaka till specifika texter som många har läst. Uppfattningen spreds till exempel i vida kretsar under sent 1950-tal efter att Morey Bernsteins *The Search for Bridey Murphy* (1956) blev omtalad i amerikanska massmedia. Ny uppmärksamhet kom under 1970-talet och senare efter att Ian Stevensons *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (andra upplagan 1974) och Brian L. Weiss *Many Lives, Many Masters* (1988) och andra titlar blev kända. Utan sådana böcker skulle reinkarnation antagligen bara vara känt som ett exotiskt inslag i hinduiska och buddhistiska traditioner. Att ha hört om reinkarnation och att minnas att uppfattningen finns kan tyckas vara ett verkligt minimalistiskt exempel på Whitehouses syn på hur religiösa doktriner lärs in, men även detta exempel uppfyller de grundläggande kriterier han ställer upp: att man kommer i kontakt med vissa utsagor i en emotionellt ganska neutral kontext och därefter lyckas memorera vad dessa utsagor går ut på.

En mycket mindre grupp människor kan dessutom fördjupa sitt

engagemang i reinkarnationsläran via den andra typen av religiositet, dvs. den emotionellt intensiva. Det finns alternativterapeuter som erbjuder sina klienter att ”uppleva tidigare liv”, alltså att via inre bilder och guidad avslappning känna att de deltar i scener från andra tider och kulturer: att de kan bli huvudpersoner i händelser som utspelar sig i exempelvis det forna Egypten eller under medeltiden.

New age-miljöns terapier omfattar mekanismer som gör att kongruensbias kan spela en särdeles betydande roll. Själva den terminologi, med begrepp som ”tidigare liv” och ”reinkarnation”, som används när de inre bilderna diskuteras gör att en bestämd förklaring verkar mera plausibel än andra. Ledande frågor från regressionsterapeuten bidrar till att en uppfattning av skeendena framstår som den mest uppenbart trovärdiga (”Hur såg du ut?”, ”Vilket språk talade du?”, ”Vad hette du?”).

Det finns en del litteratur som förser läsaren med naturalistiska perspektiv på sådana upplevelser (se t.ex. Spanos 1996: 135-142). Men sådana texter finner man i vetenskapliga tidskrifter eller i böcker utgivna på akademiska förlag, och är föga kända utanför specialistkretsar. Det faktum att new age-miljöns förklaring är den mest lättillgängliga gör att föreställningar och handlingar ömsesidigt förstärker varandra på det sätt jag beskrev ovan. De levande inre bilderna presenteras som minnen av tidigare liv, medan uppfattningen att man har levt tidigare liv ger en rimlig förklaring till de inre bilderna. På detta sätt blir en personlig förstahandserfarenhet ett sätt att överföra socialt konstruerade föreställningar.

Det är en viktig poäng i denna diskussion att religiösa uppfattningar skapas, sprids och reproduceras i sociala sammanhang, och alltså inte kan sägas utgöra en individualistisk eller privat religiositet. Det

märks särskilt tydligt i de fall där spridda uppfattningar går emot den kognitivt optimala religiositetens mekanismer. Till och med antropomorfismen, som nämns av Harvey Whitehouse (2004b: 190-193) som ett paradexempel på kognitiv optimalitet, kan undermineras av att man i vida kretsar får höra att man hellre bör föreställa sig ”gud” som en ”energi” eller ”kraft” än som en person, och alltså lär sig detta påstående som en grundläggande nyandlig doktrin.³ Å andra sidan tar sådana kognitivt udda spekulationer över universums yttersta grund nog förhållandevis lite plats i förhållande till de kognitivt optimala svaren på de mera praktiska frågor som tas upp när klienter uppsöker astrologer och healers.

Sociala konsekvenser av kognitiv optimalitet

Whitehouses två religionstyper bygger förvisso på hans observation att minnet lagrar information om religion på två fundamentalt olika sätt, men en viktig poäng med teorin är att de två typerna dessutom manifesteras i olika sociala miljöer. Kognitivt optimal religion är på samma sätt en religionsform som baseras på det mänskliga medvetandets sätt att tolka, lagra och bearbeta information, men som har sociala konsekvenser. Hur sprids kognitivt optimala uppfattningar, och av vem?

Föreställningar som att vissa exotiska inre upplevelser beror på att man har levt flera liv, eller att vissa subjektiva känslor orsakas av kosmisk reikienergi uppstår ju hos bestämda människor och måste på något sätt överföras till andra. Men motsatt specifikt religiösa institu-

³ Jag vill tacka min student Jakob Larsen som gjorde mig uppmärksam på detta potentiella motexempel till tesen att new age bygger på kognitiv optimalitet.

tioner (som kyrkan) vars primära uppgift det är att skapa och sprida religiösa ideologier, ser den kognitivt optimala religiositeten främst ut att formuleras och överföras som en bieffekt av andra, redan befintliga distributionskanaler (Hammer 2010: 56-60). Framför allt har personliga nätverk, marknaden och massmedierna denna roll.

Personliga nätverk är viktiga därför att vänner och familj fungerar som pålitliga auktoriteter i miljöer som ofta är uttalat skeptiska mot experter från de etablerade sociala institutionerna. Uppfattningen att healing fungerar underbyggs både av att människor man känner och litar på rekommenderar metoden, och av att representanter för biomedicinen förkastar healing (eftersom, sägs det ofta, de korrumpats av för täta kontakter till en profithungrig läkemedelsindustri). Men nätverken är ju inte hermetiskt slutna, utan nya föreställningar och praktiker tillförs regelbundet, ofta via populära medier eller via böcker som marknadskrafterna gör kända hos en miljonhövdad publik.

De uppfattningar som återfinns i de produkter som sprids av medier, marknader och nätverk lever i symbios med de kognitiva faktorer som nämnts. I Clifford Geertz välkända terminologi är dessa produkter både ”modeller av”, genom att bästsäljande böcker och populära teveprogram reproducerar redan spridda intressen hos mottagarna, och ”modeller för” genom att formulera och packa in det välkända på ett nytt och tilltalande sätt. Dan Brown skulle antagligen inte ha fått en så stor kommersiell framgång med *Da Vinci-koden* om inte boken byggde på kända teman (kvinnor är mer andliga än män, kyrkan har genom århundradena ljugit om Jesus verkliga budskap, spännande konspirationer ligger bakom det som till synes sker) men presenterar nya varianter på dessa teman och ger dem en tilltalande form (thriller-genren, Jesus som gift med Maria Magdalena, och så vidare).

Slutresultatet av nätverkens, mediernas och marknadens aktiviteter är i stora drag den situation man ser beskriven i Colin Campbells klassiska artikel om den kultiska miljön (Campbell 1972). Eftersom det varken finns dominerande institutioner som kan ställa upp normer för doktrinär renlärighet, eller tätt knutna grupper som har delat känslomässigt intensiva upplevelser, kommer kognitivt optimal religion att uppstå och spridas i lösa nätverk av folk som tolererar en mångfald av olika delvis motstridiga uppfattningar, ofta är skeptiska till samhällsinstitutionernas experter, och som är föga intresserade av att formulera detaljerade och koherenta redogörelser för sina världsbilder.

Kognitiv optimalitet och skeptikerlitteraturen

Läsare som är förtrogna med den s.k. skeptikerlitteraturen, till exempel böcker och artiklar som utges av företrädare för organisationer som Vetenskap och Folkbildning eller Committee for Skeptical Inquiry kommer att känna igen de kognitiva faktorer som nämns här. Eftersom religionsvetarens agenda är en annan än skeptikerns, kan läsaren kanske frukta att hela diskussionen om kognitivt optimal religiositet ger sig in i ett polemiskt fält som vi helst bör hålla oss långt ifrån. Men det finns en avgörande skillnad mellan det retoriska bruket av kognitionsforskningens rön i skeptikerlitteraturen och mitt förslag att dessa byggs in i en modell över den kognitivt optimala religionens kännetecken.

Skeptiker har en tendens att dra moraliska slutsatser av de mekanismer jag nämnt (Hammer 2007). Kognitiva förklaringar används för att argumentera för två uppfattningar som inte omedelbart verkar kompatibla med den kognitiva optimaliteten. Den första av dessa skeptikeruppfattningar är att vissa typer av (religiösa) resonemang

och handlingar är närmast patologiska. Att vissa personer bygger upp kartor över verkligheten som går stick i stäv med den formella rationalitet som gäller i logikens och naturvetenskapens värld ses som ett tecken på att det är något grundläggande fel på dessa individer. Den andra skeptikeruppfattningen är att de som sprider sådana uppfattningar har en moralisk defekt. Varför skulle de annars ta betalt för tjänster som inte fungerar?

Dessa slutsatser ligger implicit eller explicit i mycket av skeptikerlitteraturen, men ser i mitt perspektiv ut att direkt motsäga de teser som modellen för den kognitivt optimala religiositeten går ut på. Det är ju inte fallet att vissa personer har inbyggda kognitiva och moraliska brister som gör att de ”tänker fel”. Snarare är de kognitiva och sociala faktorer jag nämnt uråldriga evolutionära mekanismer som är inbyggda i oss alla. Kognitiv optimalitet är, om något, vårt naturliga tankesätt, och det krävs starka sociala mekanismer för att vi ska socialiseras in i en mera fast strukturerad religion av de slag Whitehouse diskuterar, eller i en sekulär världsbild.

Litteraturlista

- Baron, Jonathan, *Thinking and Deciding*, 4th edition, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Bernstein, Morey, *The Search for Bridey Murphy*, London: Hutchinson 1956.
- Campbell, Colin, ”The Cult, the Cultic Milieu and Secularization”, *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, London: SCM Press 1972, s. 119-136.
- Dunning, D., Meyerowitz, J. A. & Holzberg, A. D., ”Ambiguity and Self-evaluation: The Role of Idiosyncratic Trait Definitions in Self-serving Assessments of Ability”, *Journal of Personality and Social Psychology* 57, 1989: s. 1082–1090.
- Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press 1937.

- Graham, Sarah, "Parkinson's Patients Feel the Placebo Effect", *Scientific American* augusti 2001.
- Graham, Sarah, "Scientists See How Placebo Effect Eases Pain", *Scientific American* februari 2004.
- Hammer, Olav, "New Age," i Kocku von Stuckrad (red.) *Brill Dictionary of Religion*, Leiden, etc.: Brill, 2006, s. 1313-1315.
- Hammer, Olav, "New Age Religion and the Sceptics," i Daren Kemp & James R. Lewis (red.) *Handbook of New Age*, Leiden & Boston: Brill, 2007, s. 379-404.
- Hammer, Olav, "I Did It My Way?: Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion", i Stef Aupers & Dick Houtman (red.) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden & Boston: Brill, 2010, s. 49-68.
- Hammer, Olav & Jesper Sørensen, "Legitimacy/Legitimization", i Robert Segal & Kocku von Stuckrad (red.) *Vocabulary for the Study of Religion*, Leiden & Boston: Brill, under utgivning.
- Heelas, Paul, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell 1996.
- Kruger, Justin & David Dunning, "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments", *Journal of Personality and Social Psychology* 77:6, 1999: s. 1121-34.
- Lord, C.G., L. Ross, & M. R. Lepper, "Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence", *Journal of Personality and Social Psychology* 37, 1979: s. 2098-2109.
- Mayberg, Helen S. et al., "The Functional Neuroanatomy of the Placebo Effect", *The American Journal of Psychiatry* 159, 2002: s. 728-737.
- Nisbett, Richard & Lee Ross, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1980.
- Spanos, Nicholas, *Multiple Identities and False Memories. A Sociocognitive Perspective*, Washington DC: American Psychological Association 1996.
- Talarico, Jennifer M. & David C. Rubin, "Confidence, Not Consistency, Characterizes Flashbulb Memories" *Psychological Science* 14:5, 2003: s. 455-461.
- Stevenson, Ian, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, 2nd edition, Charlottesville: University Press of Virginia 1974.
- Weiss, Brian L., *Many Lives, Many Masters*, New York: Simon & Schuster 1988.
- Whitehouse, Harvey, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press 2000.

Whitehouse, Harvey, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: Altamira 2004a.

Whitehouse, Harvey, "Toward a Comparative Anthropology of Religion", i Harvey Whitehouse & James Laidlaw (red.) *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, CA: Altamira 2004b, s. 187-205.

Whitehouse, Harvey & James Laidlaw (red.), *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, CA: Altamira 2004.

Wiseman, Richard, *59 Seconds. Think a Little, Change a Lot*, New York: Random House 2009.

Internet referenser

www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18991519

(2012-10-15)

www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22021729

(2012-10-15)