

Angst, død og religion:  
"Terror Management Theory" som religionsteori –  
en kritisk diskusjon

Av Per-Arne Larsen

## Forord

Denne oppgaven er blitt til med hjelp fra mange og jeg ønsker å takke alle som har bidratt. Jeg vil først og fremst takke Professor Michael Stausberg som har vært min veilder gjennom hele prosessen. Veiledningen jeg har mottatt fra ham har oversteget forventingene og jeg er svært takknemlig for hans brede kunnskap, kyndige råd og konstruktive kritikk. Hans engasjement har også vært unikt og en viktig forutsetning for oppgavens fremskridning. Jeg vil også takke Professor Rolf Reber for at han lot meg delta i undervisningen i Kognitiv Psykologi og at han kontrollerte mine kunnskaper i etterkant. Lærdommen fra dette faget har dannet et viktig grunnlag for denne oppgaven. Videre har jeg hatt gleden av samtaler med PhD. Joseph Bulbulia som har kommet med kritiske innspill og veiledning, spesielt i forhold til mitt arbeid med religionens opprinnelse. Jeg har også nytt godt av hjelp fra medstudenter og jeg må spesielt takke Lars Lund og Brita Servan som brukte mye tid på å sette seg inn i oppgaven, lese korrektur og komme med verdifulle kommentarer. Helge Årsheim fortjener også en takk for at han hadde mulighet til å lese gjennom oppgaven og komme med nyttige innspill. Ellers vil jeg takke alle mine medstudenter for hyggelig selskap på lesesalen og for et godt fagmiljø. Utover fagmiljøet har jeg hatt god nytte av gode diskusjoner med min mor, Kirstin Vik, som har kommet med mange bidrag og vært en viktig støttespiller gjennom hele prosessen. Til sist vil jeg gi en stor takk til min samboer Nina Hvidsten for hennes generøsitet, tålmodighet, enorme støtte, dype innsikt og mange verdifulle innspill.

# Innholdsfortegnelse

<b>FORORD .....</b>	<b>1</b>
<b>INNHOLDSFORTEGNELSE .....</b>	<b>2</b>
<b>KAPITTEL 1</b>	
<b>INNLEDNING</b>	
<b>RELIGIONSTEORI OG TERROR MANAGEMENT THEORY .....</b>	<b>4</b>
1.1 RELIGIONSTEORIER I ET HISTORISK PERSPEKTIV .....	4
1.2 RELIGIONSTEORIER OG KOGNITIV RELIGIONSVITENSKAP .....	8
1.3 KOGNITIV RELIGIONSVITENSKAP OG SOSIALPSYKOLOGI SOM REFERANSEVITENSKAP .....	10
1.3.1 <i>Terror Management Theory som referansepunkt og representant for sosialpsykologien</i> .....	13
1.4 OPPGAVENS FORMÅL OG STRUKTUR .....	14
1.5 TERMINOLOGI .....	18
<b>KAPITTEL 2</b>	
<b>TEORIENS SENTRALE IDÉ:</b>	
<b>SELVTILLIT OG VERDENSANSKUELSER SOM EN BESKYTTELSE MOT DØDENS TERROR....</b>	<b>20</b>
2.1 TEORIENS IDÉ .....	20
2.1.1 <i>Sentrale spørsmål</i> .....	20
2.1.2 <i>Død og meningsløshet</i> .....	22
2.1.3 <i>Selvtillit</i> .....	24
2.1.4 <i>Reaksjoner på møte med andre verdensanskuelser</i> .....	25
2.2 OPPSUMMERING .....	29
<b>KAPITTEL 3</b>	
<b>TEORIENS FORSKNINGSDESIGN OG SENTRALE KONSEPTER:</b>	
<b>HYPOTESER, MS-PRIMING OG MENNESKETS TOSIDIGE BESKYTTELSESSYSTEM MOT DØDSRELATERTE TANKER .....</b>	<b>30</b>
3.1 FORSKNINGSDESIGN .....	30
3.1.1 <i>MS-priming</i> .....	31
3.2 EKSEMPEL PÅ EKSPERIMENTER .....	33
3.2.1 <i>TMT og fordommer</i> .....	33
3.2.2 <i>Gruppefavorisering og kulturelle ikoner</i> .....	34
3.2.3 <i>TMT og priming av andre faktorer og variabler</i> .....	35
3.3 MENNESKETS TOSIDIGE BESKYTTELSESSYSTEM MOT DØDSRELATERTE TANKER .....	37
3.3.1 <i>Nærforsvar mot dødsrelaterte tanker</i> .....	38
3.3.2 <i>Fjernforsvar mot økning av dødsrelaterte tanker utenfor oppmerksomheten</i> .....	39
3.3.3 <i>Interaksjonen mellom nær- og fjernforsvaret</i> .....	40
3.4 OPPSUMMERING .....	44
<b>KAPITTEL 4</b>	
<b>RELIGIONENS OPPRINNELSE:</b>	
<b>TERROR MANAGEMENT THEORY OG ANDRE EVOLUSJONISTISKE PERSPEKTIVER PÅ RELIGION .....</b>	<b>45</b>
4.1 DØDENS TERROR OG KULTURENES EVOLUSJON .....	45
4.1.1 <i>Ønsket om overlevelse og mening</i> .....	45
4.1.2 <i>TMT om dannelsen av bysamfunn</i> .....	48
4.1.3 <i>TMT og Gilgamesh</i> .....	51
4.2 KONSEPTER I KOGNITIV OG EVOLUSJONISTISK RELIGIONSTEORI .....	52
4.2.1 <i>Religion som biprodukt</i> .....	53
4.2.2 <i>Diskusjon om religionens formålstjenelighet</i> .....	55
4.2.3 <i>Kategorisering av teoretikere</i> .....	58
4.3 KRITIKK AV TMTS SYN PÅ FORMÅLSTJENELIGHET .....	61

4.4 DISKUSJON .....	63
<b>KAPITTEL 5</b>	
<b>RELIGIONENS INNHOLD:</b>	
<b>TERROR MANAGEMENT THEORY OM RELIGIONENS TILBUD AV EKSPLISITT UDØDELIGHET OG RELIGIONERS OVERNATURLIGE AGENTER .....</b>	<b>64</b>
5.1 RELIGIONENS TILLEGGSDIMENSJON I FORHOLD TIL SEKULÆRE VERDENSANSKUELSER .....	65
5.1.1 Eksplisitte og symbolske udødelighetsideologier.....	66
5.1.2 Udødelighetsideologier og overnaturlige agenter.....	68
5.1.3 Det tosidige beskyttelsessystemet og eksperimentene til Norenzayan og Hansen .....	73
5.1.4 MS-priming som IS-priming, og mulig religionsvitenskapelig bruk av MS-paradigmet .....	77
<b>KAPITTEL 6</b>	
<b>RELIGIONENS FUNKSJON:</b>	
<b>TERROR MANAGEMENT THEORY OM RELIGION SOM BESKYTTELSE MOT DØDSRELATERTE TANKER.....</b>	<b>81</b>
6.1 FUNKSJONELLE FORKLARINGER PÅ RELIGION.....	81
6.2 TMT OG RELIGIONENS BESKYTTENDE OG LINDRENDE FUNKSJON .....	84
6.2.1 Religion og mental helse: religion som helsebringende faktor i menneskets hverdag.....	86
6.2.2 Kategoriene IR og ER.....	87
6.2.3 Eksperimentell testing av religionens funksjon.....	89
6.2.4 IR med forskjellig nærforsvar og likt fjernforsvar .....	91
6.2.6 Oppsummering.....	95
6.3 RELIGION SOM RESSURS I FORHOLD TIL EKSISTENSIELLE SPØRSMÅL .....	97
6.3.1 Frihet, usikkerhet og kompleksitet.....	97
6.3.2 Yalom og frykten for den objektsløse døden .....	98
6.3.3 Religionens bidrag til økt mestringsforventning.....	100
6.3.4 Følelse av koherens .....	102
6.4 OPPSUMMERING AV RELIGIONENS FUNKSJON .....	104
<b>KAPITTEL 7</b>	
<b>EN KRITISK OPPSUMMERING AV TMT SOM RELIGIONSTEORI OG RELIGIONSVITENSKAPELIG REFERANSEPUNKT .....</b>	<b>107</b>
7.1 TMTs SENTRALE ANTAGELSER .....	107
7.2 TMTs SYN PÅ RELIGION .....	108
7.3 TMT SOM RELIGIONSTEORI.....	110
7.3.1 Religionens opprinnelse.....	110
7.3.2 Religionens innhold.....	112
7.3.3 Religionens funksjon.....	113
7.3.4 Avrunding av TMT som religionsteori.....	115
7.4 TMT SOM INSPIRASJON OG REFERANSEPUNKT FOR RELIGIONSVITENSKAPEN .....	115
7.4.1 Religionens opprinnelse.....	116
7.4.2 Religionens innhold.....	116
7.4.3 Religionens funksjon.....	117
7.4.4 Sosialpsykologien og TMTs eksperimentelle og "sosialteoretiske" bidrag til den kognitive religionsvitenskapen .....	118
7.4.5 Avrunding av TMTs bidrag til religionsvitenskapen, den forsiktige fortolkningen .....	120
7.5 ANGST, DØD OG RELIGION: TERROR MANAGEMENT THEORY SOM RELIGIONSTEORI.....	120
<b>APPENDIKS .....</b>	<b>122</b>
BEGREPER, KONSEPTER, FORKORTELSER OG OVERSETTELSE .....	122
<b>LITTERATURLISTE .....</b>	<b>133</b>

# Kapittel 1

## Innledning

### Religionsteori og Terror Management Theory

#### 1.1 Religionsteorier i et historisk perspektiv

Religionsteori er en sentral del av religionsvitenskapen. Fra religionsvitenskapens spede begynnelse med Friedrich Max Müller (1823-1900) sitt foredrag i 1870 (Pals 1996:3) har teoretiske spørsmål om hva religion er, hva det gjør og hvordan det oppstod stått sentralt i religionsvitenskapen. Det har vært svært varierende forsøk på å svare på disse spørsmålene, men helt fra fagets opprinnelse har diskusjonen om religionens vesen pågått. De tre mest sentrale spørsmålene er vedrørende religionens opprinnelse, funksjon, og innhold og satt i et historisk perspektiv blir konturene av tre forskjellige paradigmer synlige. Det første paradigmet er det evolusjonistiske, preget av blant andre Müller, James Frazer (1854-1941) og Edward Burnett Tylor (1832-1917). Det neste og virkelig dominerende paradigmet var fenomenologien med blant andre Rudolph Otto (1869-1937), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) og Mircea Eliade (1907-1986). Etter fenomenologien har det kulturvitenskapelige perspektivet vært det dominerende innenfor religionsvitenskapen. Antropologer som Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) og Clifford Geertz (1926-) har vært både inspirasjonskilder og trendsettere i så måte.

På tvers av disse paradigmene kan en også se flere gjennomgående tilnæringsmåter som ikke har fått paradigmatisk status men som har eksistert ved siden av hverandre i en årrekke. Dette er den hemeneutiske, essensialistiske og reduksjonistiske tilnæringsmåten. Av tidligere religionsteorier kan en trygt plassere Sigmund Freud (1856-1939) og Emile Durkheim (1858-1917) i den reduksjonistiske båsen. Durkheim og Freud er også representative for det som kalles funksjonalistisk reduksjonisme ved at religionens "eksistens" forklares med henholdsvis den sosiale og den individuelle funksjonen den har. Denne funksjonalismen var en av de mest betydningsfulle tilnærmingene til studiet av religion som Durkheims arbeid førte til (Kunin 2003: 23-24), har hatt en stor innflytelse spesielt innenfor sosiologiske og antropologiske tilnæringer til religion. Innenfor sosiologien er Talcott Parsons (1902-1979) en sentral figur som plukket opp Durkheims funksjonalisme, og innenfor antropologi er funksjonalismen ofte assosiert med Bronislaw Malinowski (1884-1942) og

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955). Den funksjonalistiske tilnæringsmåten og forståelseshorisonten har også historisk sett vært blant de aller mest dominerende og fremtredende i religionsvitenskapens historie.

Blant de essensialistiske tilnæringsmåtene finner en Otto, van der Leeuw og Eliade, mens Wilhelm Dilthey (1833-1911) og Paul Ricour (1913-) er representative for den hermeneutiske. Både den essensialistiske og den hermeneutiske tilnæringsmåten er ikke-reduksjonistiske eller anti-reduksjonistiske. De står slik sett på samme side når det gjelder reduksjonismedebatten i religionsvitenskap. En annen motsetning er den mellom forklarende og fortolkende tilnærming.<sup>1</sup> Ofte befinner disse to motsetningene seg på hver sin side av debatten mellom reduksjonisme (forklaring) og hermeneutikk (fortolkning). Det er også en rekke andre motsetninger som dem mellom utside – innside og etisk – emisk. Dette er debatter som ofte berøres når teologiens plass i religionsvitenskapen diskuteres.<sup>2</sup>

Religionsteoretiker Robert A. Segal foretar en annerledes inndeling og dikotomisering når han velger å se teoriene i forhold til hvilket fagmiljø de springer ut i fra. Han mener at en ser en klar forskjell mellom teoriene som stammer fra samfunnsvitenskapene (*social sciences*: antropologi, sosiologi, psykologi og økonomi) og de som stammer fra religionshistorie/religionsvitenskap (*the study of religion*) (Segal 2005:51). Kjennetegnet på førstnevnte er i følge Segal at de prøver å forklare religionens opprinnelse og funksjon (Segal 2005:51). Både svarene og tilnæringsmåtene til dette er svært varierte, men det er likevel en fellesnevner: De ser religionens opprinnelse og funksjon som ikke-religiøs. Videre betraktes ofte religion som oppstått på grunn av, og har som funksjon å dekke, et behov (*need*): "The need that religion arises to fulfill can be for almost anything. (...) The need can be on the part of individuals or part of society. In fulfilling the need, religion provides the means to a secular end" (Segal 2005:51). Slike teorier blir dermed ofte kalt "reduksjonistiske" ved at de ikke bare forklarer religion men "bortforklarer" den (Pals 1996:79).

De mange forskjellige funksjonene religion sies å fylle gir stor variasjon mellom de samfunnsvitenskapelige teoriene om religion. Dette mangfoldet er i følge Segal ikke et fremtredende trekk blant "the religionists theories": "There really is but one theory of religion from religious studies (...) religion arises to provide contact with god" (Segal 2005:51). Dette gjør opprinnelsen og funksjonen til religion religiøs i motsetning til samfunnsvitenskapenes

---

<sup>1</sup> Se Segal 1992 for en diskusjon omkring forklaring og fortolkning i religionsvitenskapen. Robert A. Segal favoriserer "forklaring. Se Kepnes 1986, 1988a og Ricoeur 1981 for "den andre siden av debatten". Se også "dialog" i *Journal for the Scientific study of Religion*: Kepnes 1986, Segal 1988 (også publisert i Segal 1992), Kepnes 1988b.

<sup>2</sup> Se McCutcheon 1999 for en oversikt over diskusjonen om innside/utsideproblematikken i religionsvitenskapen.

sekulære forklaring. Segal identifiserer to forskjellige versjoner av "religionistenes" teorier. Den ene er representert ved Eliade. Denne versjonen forbigår i følge Segal spørsmålet om guds eksistens og ser på religion som en konsekvens av menneskets behov for kontakt med gud (Segal 2005:51). Dette kunne vært lik en samfunnsvitenskapelig tilnærming hvis de utforsket hvor dette behovet stammet fra eller hva som var årsaken til at mennesket føler et behov for kontakt med en gud. De såkalte "religionistene" utforsket ikke hvorfor behovet var der, men tok utgangspunkt i at det var der. Problemet som Segal påpeker er at "religionistene" mente at religion faktisk *oppfylte* dette behovet for kontakt med gud og dermed impliserer at det er en gud å oppnå kontakt med (Segal 2005:51). Den andre versjonen er representert ved Müller. Til forskjell mente tilhengere av denne versjonen at religion ikke oppstod av et behov for kontakt med gud, men i forbindelse med opplevelsen av, eller et tilfeldig møte med, gud (Segal 2005:52). Denne tendensen til å ha en religiøs tilnærming til religion blir også påpekt av religionsviterne Tim Jensen og Michael Rothstein i innledningen til boken *Secular Theories on Religion*: "As a matter of fact religious approaches and agendas have been extremely dominant throughout the history of the study of religion (Jensen and Rothstein 2000:7). I denne boken er forskjellige representanter fra religionsvitenskapen invitert til å presentere deres ideer om hvordan en "sekulær" tilnærming til religion skal se ut (Jensen and Rothstein 2000:7).

Segal peker også på et annet vesentlig skille når det gjelder tilnærminger til religion. Dette skillet er tidsmessig og den nye situasjonen treffer med størst tyngde i tidsrommet etter teoriene og teoretikerne som hittil er nevnt. Skillet skapes av den enorme innflytelsen den postmoderne kritikk får i faget og Segal mener det er en vesentlig forskjell på tilnærmingen til de moderne og de postmoderne:

The heart of the modern study of religion is theorizing. Theories are generalizations. They purport not merely to describe all religions but also to account for them – to account for both the origin and function of all religions. (...) The postmodern approach to religion is the avowed opposite of the modern one. Theorizing is to be spurned. (...) The goal of religious studies should be the appreciation of the distinctiveness of all religions (Segal 2006a:157-158).

Segal er heller ikke i tvil om hvilke av de moderne og postmoderne tilnærmingsmåten han foretrekker: "There is but one proper way to study religion, and it is the modern, not the postmodern, way" (Segal 2006a:157). Segal er dermed kanskje fornøyd med utviklingen en har sett de siste 10-15 årene hvor interessen for teori og teoridiskusjon bli større.

En ser denne økte interessen i den religionsvitenskapelige diskurs hvor det siden midten av 90- tallet har vært en økning i antall bøker som tar for seg religionsteorier fra et historisk perspektiv (Kunin 2003, Pals 1996, Strenski 2006) samtidig som det har blitt stadig flere verk om religionsdefinisjoner og generell religionsteoridiskusjon (Antes, et al. 2004, Braun and McCutcheon 2000, Flood 1999, Hinnels 2005, Jensen 2003, Jensen and Rothstein 2000, McCutcheon 1999, Platvoet and Molendijk 1999, Saler 2000, Segal 2006b, Swatos 1992).

Den økte interessen for religionsteori ser en også i to relativt uavhengige tradisjoner innenfor religionsvitenskapen. Dette er innefor religionssosiologi og kognitiv religionsvitenskap. I løpet av noen få år fra 1987 kom det i rask rekkefølge flere betydningsfulle teorier.

Innenfor religionssosiologien har inspirasjon fra økonomien og spesielt "Rational Choice Theory" (RCT) vært viktig for den økte teorigenereringen. Her var religionssosiologene Rodney Stark og William Sims Bainbridge tidlig ute med å implementere RCT i et religionssosiologisk perspektiv i *A Theory of Religion* (1987) (Stark and Bainbridge 1996), og Stark fulgte senere opp med *Acts of Faith* (Stark and Finke 2000).

Først og fremst ser en likevel at den økte interessen for teori er ført an av den kognitivt orienterte delen av religionsvitenskapen. Den har importert inspirasjon (teori og metode) fra den kognitive vitenskapen (først og fremst psykologi, men også lingvistik) og implementert dette i sine teorier om religion. Tendensen til at fagtradisjoner havnet i et "teoretisk vakuum" var ikke en tendens som preget psykologien i stor grad da den postmoderne kritikk rammet mye av humaniora og samfunnsvitenskapen. Derimot ledet den kognitive revolusjon psykologien ut i enda mer rigid teoridannelse. Den kognitive religionsvitenskapen har dermed både et bredt spekter av teorier om menneskelig tenkning å ta utgangspunkt i og god inspirasjon for teoridannelse. I tillegg til denne importen ser en også at den kognitive vitenskapen har ført til at flere teoretikere har vist interesse for religion. Tendensen til "kryssdisiplinær teoriexport", hvor teoretikere utenfor religionsvitenskapen har applisert sitt perspektiv og sin forståelsesramme til domenet religion er også blitt tydelig igjen. Dette er jo et velkjent fenomen i religionsvitenskapen og fremtredende representanter for dette er Freud og Durkheim.

Filosof Daniel C. Dennett har for eksempel benyttet seg av kognitiv teori i sin filosofering siden 80 tallet og har vist interesse for religion. I 2006 kom han ut med en bok som helt og holdent var viet religion. Interessant nok henviser han også til sentrale figurer



innenfor den kognitive religionsvitenskapen<sup>3</sup> når han bygger opp sin teori. En annen som har vist interesse for religion over lang tid, men som også har ventet til 2006 før han samlet tankene i en bok er sosiobiolog Richard Dawkins. I *The God Delusion* viser han både til Dennett og de samme sentrale figurene innenfor religionsvitenskapen for å underbygge sine påstander når det gjelder religion.<sup>4</sup> Det at to så fremstående og anerkjente akademikere vier mye tid og krefter på religion og religionsteori viser hvordan dette igjen er blitt et viktig tema. Samtidig illustrerer dette også hvordan den kognitive religionsvitenskapen har vært i sentrum for begivenhetene.

Når en ser tilbake på alle teoriene som har vært, kanskje spesielt i historiske oversikter som dem av religionsviterne Daniel L. Pals (Pals 1996) Seth D. Kunin (Kunin 2003) og Ivan Strenski (Strenski 2006), så ser en at gjennomgangsmelodien for teoriene er påstander om (og forsøk på å forklare) religionens opprinnelse, funksjon og innhold. Noen konsentrerer seg om et av disse elementene, mens andre fokuserer på to eller flere. Samlet sett er det uansett disse som stikker seg ut og som er sentrale når det gjelder den teoretiske diskurs i religionsvitenskapen. Dette gjelder også de nyere teoriene fra Dennett, Dawkins og den kognitive religionsvitenskapen. Jeg vil nå se nærmere på den kognitive religionsvitenskapen som vil være den delen av religionsvitenskapen som jeg i denne teoretiske oppgaven oftest vil forholde meg til.

## 1.2 Religionsteorier og kognitiv religionsvitenskap

Det kognitive perspektivet har etter hvert etablert seg som en viktig retning innenfor religionsvitenskapen. Den har fått sin egen "International Association for the Cognitive Science of Religion" (IACSR) og har bidratt med en stor mengde betydningsfull forskning. Det har vært mange bidrag som har hatt stor innflytelse på forståelsen av religion. Noe av det mest banebrytende arbeidet ble foretatt av blant andre religionsviter E. Thomas Lawson og filosof Robert N. McCauley (Lawson and McCauley 1990) og antropologene Harvey Whitehouse (Whitehouse 1992, 2004), Stewart Guthrie (Guthrie 1993) og Pascal Boyer (Boyer 1994, 2001). Slike bidrag gav startskuddet til en hel industri av teoretiske bidrag, både i forhold til dannelsen av nye konsepter, kritiske diskusjoner og refleksjoner. Fremtredende

---

<sup>3</sup> Dennett henviser til blant andre antropologene Scott Atran og Pascal Boyer (Dennett 2006:105-106) og kognitiv psykolog Justin L. Barrett (Dennett 2006:109). Disse teoretikerne blir diskutert senere i innledningen og gjennomgående i oppgaven. Jeg vil også komme inn på Dennett.

<sup>4</sup> Jeg vil diskutere Dawkins nærmere i kapittel 4 og det er interessant at Dawkins, med sin *The Selfish Gene* (1976) var en viktig inspirasjonskilde for blant andre Boyer.

personer er blant andre Scott Atran (Atran 2002), kognitiv psykolog Justin L. Barrett og religionsviterne D. Jason Slone (Slone 2004), Ilkka Pyysiäinen (Pyysiäinen 2003a, Pyysiäinen 2003b, 2005), Luther H. Martin, Armin W. Geertz (Geertz 2004), Todd Tremlin (Tremlin 2005, 2006) og Jesper Sørensen (Sørensen 2005). Religionsviter Joseph Bulbulia (Bulbulia 2004, 2006a, Bulbulia 2006b) er også en deltaker i debatten, men favoriserer en mer biologisk tilnærming til religion.

Den relativt begrensede klanen som til tross for sine viktige bidrag ofte endte opp med å diskutere, evaluere og sitere hverandre har nå fått økt oppmerksomhet innenfor den ordinære religionsvitenskapen. Den kognitive religionsvitenskapen blir nå i større grad sett på som en ressursrik, dog noe eksentrisk, undergren av religionsvitenskapen. Den har også vist seg å komme med viktige bidrag og har overlevd såpass lenge at en kan forvente at dette ikke er "et akademisk blaff" som snart vil forsvinne.

Likevel er det en antagelse om at dette perspektivet ikke er utnyttet fullt ut, og som religionsteoretiker Armin W. Geertz, "Secretary General" i IACSR, har beskrevet det: "There is more to cognitive theory than hitherto assumed in the comparative study of religion. Possibilities for future research are enormous" (Geertz 2004:385). Denne oppgaven vil slik sett være et forsøk på å lansere fremtidige muligheter for forskning.

Jeg tror blant annet at den kognitive religionsvitenskapen står ovenfor noen viktige utfordringer før den kan sies å ha "etablert seg" som et viktig referansepunkt og naturlig del av religionsvitenskapen. Disse utfordringene består først og fremst i å vise perspektivets relevans for den mer sosialt, historisk og tekstinteresserte delen av religionsvitenskapen som er dominerende: "One of the (several) reasons why many scholars (still) tend to be critical towards the cognitive paradigm is that they feel that it doesn't help them to do something with their data" (Stausberg 2005:151)

Dette kan gjøres ved å applisere sine ideer på disse domene eller i større grad spekulere i hva en slik applisering kunne medføre.<sup>5</sup> I forbindelse med dette har Martin vært en av pådriverne, og han har blant annet forsøkt å se hvordan Whitehouse sin "two modes" teori kan benyttes til å få klarhet i historiske materiale (Martin 2004).<sup>6</sup> Det er også viktig at den deskriptive tilnærmingen som den kognitive religionsvitenskapen (og kognitive psykologien)

---

<sup>5</sup> Et tankeeksperiment ville for eksempel være å prøve å applisere hukommelsesteorier fra kognitiv psykologi på historiske kontroverser som det synoptiske problem og hva som virkelig skjedde mellom Jesus død og de første nedtegnelsene av evangeliene. Hvilken informasjon må ha vært nedskrevet for å bli videreført, hva kan være brakt videre muntlig, hvordan vil en muntlig overlevering påvirke materialet som overleveres, hva vil bli glemt og hva vil bli husket og så videre. Den kognitive psykologien kan nok også tilby eksperimenter som "viskeleken" for å teste hvilken type informasjon som forsøkspersonene klarer å viderefremde presist.

<sup>6</sup> Se også boken *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition* (Whitehouse and Martin 2004) som er viet til å diskutere mulig religionsvitenskapelig bruk av kognitiv teori.

benytter endrer noe karakter. Dette kan de gjøre ved å bevege seg fra å beskrive de kognitive mekanismene bak allerede velkjente fenomener,<sup>7</sup> til å i større grad fremheve hvordan denne forståelsen og deres konsepter og begreper kan brukes analytisk og teoretisk av andre. Så lenge deres tilnæringsmåte bringer frem deskriptive redegjørelser av fenomener som en ”ordinær” religionsviter oppfatter som trivielt eller som ”noe vi visste fra før av”, vil dette arbeidet ha en perifer og eksentrisk karakter.

### **1.3 Kognitiv religionsvitenskap og sosialpsykologi som referansevitenskap**

Med tanke på religionens sosiale komponent, som langt fra er uvesentlig, er det logisk at en forlengelse og utvidelse av det kognitive perspektivet også tar hensyn til det sosiale aspektet ved religion. Jeg vil derfor foreslå at det både er naturlig og at det kunne vært strategisk riktig av den kognitive religionsvitenskapen å se til sosialpsykologien som et referansepunkt. Dette kunne for eksempel vært å benytte sosialpsykologien som en referansevitenskap (*model science*) som religionsviter Jeppe Sindig Jensen snakker om:

A model science does not necessarily say anything about the subject matters studied in a field that it serves as a model for, rather it emphasizes heuristic analogies between methodologies, theories, and the modes of production of theoretical objects. Model sciences are thus to be thought of as theoretically or methodologically isomorphic disciplines (Jensen 2003:169)

Viktige ”referansevitenskaper” for dagens religionsvitenskap er antropologien og filologien, noe også Jensen påpeker (Jensen 2003:169). Samtidig er det tydelig at den kognitive religionsvitenskapen lenge har hatt den kognitive psykologien (og til dels den kognitive lingvistikken) som en slags referansevitenskap. Ved å eventuelt endre til sosialpsykologien kunne denne grenen av religionsvitenskapen i større grad vært imøtekommende ovenfor den mer sosialt innrettede religionsvitenskapen. Spesielt de sosiologisk orienterte religionsviterne eller religionssosiologene ville kunne ha sett nytten av denne forskningen. Det er også mulig at disse kunne benyttet begrepene og applisere disse på den sosiale kontekst både med analytiske og teoretiske formål. Dette kunne kanskje vært en viktig brikke for å bygge en bro

---

<sup>7</sup> En slik beskrivelse kan være å redegjøre for ”Hyperactive Agency Detection Device” (HADD) (Barrett 2004) som er en kognitiv mekanisme som gjør mennesket tilbøyelig til å oppdage og tro på overnaturlige eller kontraintuitive agenter. Dette kan i seg selv være særdeles interessant, spesielt for dem som driver slik forskning, men for en religionsviter som allerede er fullstendig klar over at dens forskningsobjekter tror på overnaturlige agenter er kanskje ikke dette interessant.

mellom den kognitive religionsvitenskapen og den dominerende og kulturelt interesserte storebroren.

En grunn til at det kan være naturlig å forlenge det kognitive perspektivet inn i sosialpsykologien er at en stor og viktig del av sosialpsykologien er konsentrert rundt den sosiale kognisjon som tar for seg menneskets kognitive informasjonsprosessering i møte med andre mennesker og omgivelsene. Kognitiv psykolog Justin L. Barrett har inkorporert en del av dette perspektivet i sin tilnærming. Dette viser han for eksempel boken *Why Would Anyone Believe in God?* hvor han diskuterer en sentral sosialpsykologisk teori som ”kognitiv dissonans” (*cognitive dissonance*<sup>8</sup>) og bruker den til blant annet å beskrive hvordan rituell adferd påvirker ens religiøse tro (Barrett 2004:61-63). Barrett bruker også termer som ”vaksine effekt” (*inoculation effect*<sup>9</sup>), ”regulering av sosial utveksling/bytte” (*social exchange regulator*<sup>10</sup>) og ”påminner/monitor for sosial status” (*social status monitor*<sup>11</sup>) i sin gjennomgang av hvorfor mennesket tror på gud (Barrett 2004).

Utvidelsen av det kognitive paradigmet inn i sosialpsykologien kan dra nytte av de to andre dominerende perspektivene innen sosialpsykologien, nemlig adferdsparadigmet og det voksende paradigmet som ser på forholdet mellom kognisjon og emosjon i sosial sammenheng. Med den sentrale posisjonen ritual har innenfor religion er det interessant å se på blant annet adferdsparadigmets eksperimentelle forskning på hvordan adferd (for eksempel ritual) påvirker holdninger (for eksempel til de religiøse konseptene) og visa versa. Diskusjonen omkring forholdet mellom holdninger og adferd er viktige å få med seg hvis en vil forstå fenomener som ”kulturell videreformidling”, altså hvordan kulturelle konsepter blir videreformidlet gjennom generasjoner. Hvordan overfører en generasjon sine verdier til neste? Er dette gjennom å videreformidle adferd og bestemte handlingsmønstre som deretter

---

<sup>8</sup> Teorien om kognitiv dissonans er en teori av sosialpsykolog Leon Festinger (Festinger 1957) som er svært sentral i sosialpsykologien. Festinger mente at hvis en oppfattet en inkonsistens i ens kognisjon altså en kognitiv dissonans, så ville dette motivere en til adferd som søkte å løse denne dissonansen. Han skrev også om ”counterattidunal” adferd som var adferd som ble utført til tross for at en mener (eller trodde en mente) at slik adferd ikke burde utføres. Dette skaper en dissonans mellom ens holdninger og adferd. Denne dissonansen er maksimert hvis adferden truer vår selvrespekt (*sense of self-worth*) eller produserer negative konsekvenser som var forutsigbare. Også andre har utforsket kognitiv dissonans i forhold til religion. Et godt eksempel på kognitiv dissonans er dissonansen til kristne homoseksuelle kvinner som Mahaffy 1996 har skrevet om. Se også Dunford and Kunz 1973 for en diskusjon om hvordan dissonansen (til for eksempel den kristnes søndagsshopping) kan nøytraliseres. Se også diskusjon i Nielsen 1998.

<sup>9</sup> ”Vaksine effekten” er tendensen til at en forsterker sin egen religiøsitet når en for eksempel møter en misjonær eller gatepredikant. Barrett mener at dette fører til at uroligheten som den lille dosen med ”annen religiøsitet” gjør at en tenker over positive sider og konsepter ved egen religiøsitet og dermed forsterkes denne i form av at en blir mer immun mot ”angrep” fra andre religioner (Barrett 2004:63-64).

<sup>10</sup> ”Social exchange regulator” blir av Barrett beskrevet som et mentalt verktøy som holder kontroll på den sosiale utvekslingen (resiprositet).

<sup>11</sup> ”Social Staus Monitor” er et mentalt verktøy som bidrar til klargjøring av personers sosiale status attraktivitet. Dette hjelper en i å vite hvem en skal assosiere seg med, pare seg med og lære av.

vil influere ens holdninger, eller er det ved å forme ens holdninger som siden vil styre ens adferd?

Sosialpsykologiens økte fokus på forholdet mellom kognisjon og emosjon i sosiale relasjoner kan på sin side bidra til å redegjøre for blant annet forholdet mellom "intuitive and explicit in religious thought" som Pyysiäinen har skrevet om (Pyysiäinen 2004a). Innenfor dette domenet mener Tremlin at modeller fra sosialpsykologien kan bidra til å forklare religiøse fenomener (Tremlin 2005). Det er i den forbindelse at Tremlin i sin artikkel "Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought, Behavior and Morphology", foreslår den sosialpsykologiske "dual-process" teorien "Cognitive-Experiential Self-Theory" (CEST) til sosialpsykolog Seymour Epstein (Epstein 1994, Epstein, et al. 1992).<sup>12</sup> Tremlins argumenter for å ta i bruk en sosialpsykologisk tilnæringsmåte og spesielt CEST er basert på arbeidet til blant andre Barrett, Pyysiäinen, Boyer og Whitehouse. Han mener at CEST først og fremst kan bidra til å forklare hvordan en og samme person kan ha to helt forskjellige religiøse representasjoner "layered thought" (Tremlin 2005:73) som er det problemet Barrett (Barrett 1999, 2004, Barrett and Keil 1996), Slone (Slone 2004) og Pyysiäinen (Pyysiäinen 2004a) har diskutert. Tremlin mener også at CEST kan få videre applikasjonsområde og benyttes til å forklare forekomsten av "divergent religion" som Boyer (Boyer 2001) og Whitehouse (Whitehouse 1992, 2004) har arbeidet mye med (Tremlin 2005:74).

Når det gjelder de tekniske og vitenskapsteoretiske aspektene ved å se til sosialpsykologien så skulle ikke overgangen være for stor i den forbindelse heller. For selv om sosialpsykologien inkorporerer det sosiale i sine analyser beholder de stort sett den metodologiske individualismen<sup>13</sup>, riktignok i moderat forstand, som de fleste kognitive (religions)teoretikere indikerer at de ønsker seg. På denne måten forklarer de sosiale fenomener (som religion) ut i fra hvordan individene tenker, vurderer og handler. Dette er også mye det samme som dominerer dagens sosiologi og spesielt mikrososiologien. Dette er med

---

<sup>12</sup> CEST blir diskutert nærmere i kapittel 5, men da i forhold til TMT. Se også appendiks.

<sup>13</sup> En metodologisk individualist krever at sosiale fenomener må bli forklart ved å bli avledet fra (a) de prinsipper som styrer enkeltindividets adferd og (b) beskrivelser av de situasjoner som enkeltindividet handler i. Det betyr at "explananssiden" i forklaringen kun skal inneholde påstander om individer og de situasjonene de handler i. Mange individualister tenker seg at sosiale fenomener ikke er noe annet eller mer enn summen av individene og deres tanker. En metodologisk individualist må derfor alltid finne ut hvordan individene tenker, vurderer og handler, før han kan forklare sosiale fenomeners adferd. Den ekstreme og moderate metodologiske individualismen skiller seg i synet på om et individ kan beskrives ved hjelp av begreper som ikke henviser til andre individer. Begrepen en ekstrem metodologisk individualist bruker for å beskrive individene og deres adferd skal kun være ikke-relasjonelle, mens den moderate metodologiske individualismen tillater relasjonelle individbegreper, som ektemann, mor, barn og hustru (Grimen 2004).

på å gjøre overgangen fra et kognitivt til et sosialkognitivt eller sosialpsykologisk perspektiv lettere da de i stor grad har felles vitenskapsteoretisk ståsted.

### **1.3.1 Terror Management Theory som referansepunkt og representant for sosialpsykologien**

”Terror Management Theory” (TMT<sup>14</sup>) er en slik sosialpsykologisk teori som jeg mener kan være interessant å benytte som et referansepunkt i forhold til en videreutvikling av det kognitive perspektivet i religionsvitenskapen. TMT tar i sine eksperimenter i bruk både det klassiske sosialpsykologiske adferdsparadigmet og det sosialkognitive perspektivet. Begge disse aspektene av sosialpsykologien vil bli presentert kort senere. Først vil jeg komme inn på et annet aspekt ved TMT som gjør den ekstra interessant og det er deres innlemming av den eksistensielle dimensjon. Det eksistensielle er et aspekt som den kognitive religionsvitenskapen har forsaket til fordel for utforskning av det mentale apparatet som på naturlig vis skaper grunnlag for å forestille seg (og dermed å tro på) overnaturlige vesener og agenter. TMTs fokus på det eksistensielle gjør også at denne teoretiske gjennomgangen vil bringe klassiske aspekter av religionsvitenskapelige diskursen tilbake i fokus. Både angst og død er nemlig en viktig og grunnleggende del av TMT.

TMT tilfredsstillende ved innlemmelsen av det eksistensielle også en annen manglende dimensjon hos kognitive teorier, nemlig ”motivet” for å være religiøs eller for å tro på overnaturlige agenter. Det manglende motivet er et aspekt som spesielt Atran har hatt innvendinger mot (Atran 2002:14) og det er interessant at TMT og Atran i dette tilfellet har noenlunde sammenfallende syn på ”motivet”.

Nå er det ikke slik at TMT er den eneste teorien som inkorporerer det eksistensielle i sin sosialpsykologiske forskning. Det er en hel undergren av sosialpsykologien som driver med dette. Denne kalles ”experimental existential psychology” og er stadig voksende. Denne eksperimentelle eksistensielle psykologien benytter sosialpsykologiens teori og metode til å tilnærme seg eksistensielle aspekter av menneskets tilværelse (Pyszczynski, et al. 2004a:7-9). Denne tradisjonen er i høy grad inspirert av den eksistensielle psykoterapeuten Irvin D. Yalom som i sin bok *Existential Psychotherapy* (1980) sammenfattet perspektivet og tankene til en stor del av eksistensfilosofiens (Søren Kierkegaard, Martin Heidegger og Jean Paul Sartre) og den eksistensielle psykologiens (Rollo May, Otto Rank, Ernest Becker, Erich Fromm) store tenkere. Dette gjorde at han kunne skissere fire grunnleggende vilkår (*ultimate*

---

<sup>14</sup> TMT er i hele oppgaven ”antropomorforisert for å øke leservennligheten. Se appendiks under TMT.

*concern*<sup>15</sup>) som han mener utøver en vesentlig innflytelse på menneskenes liv: død, frihet, eksistensiell isolasjon og meningsløshet (Yalom 1980:8-9). Disse fire vilkårene danner nå rammeverket for den eksperimentelle eksistensielle psykologien og de fleste forskerne innenfor dette paradigmet utforsker og tester eksperimentelt ett eller flere av disse vilkårene (Pyszczynski, et al. 2004a:7).<sup>16</sup>

Når jeg har valgt ut nettopp TMT fra den eksperimentelle eksistensielle psykologien er det flere grunner til det. For det første er deres arbeid en viktig faktor for fremveksten av dette paradigmet i det hele tatt. For det andre har ingen, kanskje utenom Victor Florian og Mario Mikulincer, hatt like stor innflytelse på dette perspektivet og spesielt deres eksperimentelle design har hatt gjennomslagskraft. For det tredje er TMT i dag, sammen med "Attachment Theory" (Florian, et al. 2002, Mikulincer and Florian 2000, Mikulincer, et al. 2004), "Personality Systems Interaction Theory" (Kuhl and Koole 2004) og "Self-Determination Theory" (Ryan and Deci 2004), en av fire teorier som binder sammen denne grenen av sosialpsykologien. For det fjerde er TMT den mest sosialt rettede av disse fire teoriene, hvor de andre i noe mindre grad utforsker hva som skjer i møte mellom personer, samfunn og kulturer.

## 1.4 Oppgavens formål og struktur

Jeg har i denne oppgaven valgt å belyse religionsteoretiske spørsmål om religionens opprinnelse, funksjon og innhold ved å ta for meg den sosialpsykologiske teorien Terror Management Theory. Denne er som nevnt en representant for det voksende fagmiljøet "eksperimentell eksistensiell psykologi". Når jeg tar for meg TMT vil dette være både i forhold til TMT som en "kryssdisiplinær teoriexport" og som et eksempel på en "kryssdisiplinær importvare" fra en vitenskap som potensielt kunne fungert som en referansevitenskap for religionsvitenskapen. TMT så dagens lys på midten av 80- tallet og det er foreløpig klart at den per dags dato ikke er en "teorieksport". Selv om min gjennomgang skal vise at TMT har synspunkter om både religionens opprinnelse, funksjon og innhold så er det ikke en komplett teori når det gjelder religion. TMTs antagelser om religion kommer "stykkevis og delt" og teorien er heller aldri forsøkt applisert på religion i sin helhet. Det

---

<sup>15</sup> Se **Grunnleggende vilkår** i appendiks for en diskusjon omkring oversettelsen av "ultimate concern" til "grunnleggende vilkår".

<sup>16</sup> Det er også en del som går utenfor dette rammeverket og studerer spørsmål omkring andre tema som for eksempel skjønnhet, spiritualitet og nostalgi (Pyszczynski, et al. 2004a:7)

ligger derfor mye arbeid bak bare det å finne frem til TMTs antagelser om religion. En ser likevel at TMT har begynt å vise mer interesse for religion (med artikler som Dechesne, et al. 2003, Fischer, et al. 2006, Jonas and Fischer 2006) og det er kanskje ikke lenge før TMT følger Dawkins og Dennetts eksempel og appliserer sine synspunkter i en mer komplett form.

Gjennomgangen min vil også betrakte TMT som ”import”. Da er det i størst grad som representant for det sosialpsykologiske og eksperimentelle eksistensielle perspektivet. Gjennomgangen av TMT vil forhåpentlig vise om en sosialpsykologisk eller en eksperimentell eksistensiell forståelsesramme er interessant for religionsvitenskapen. Denne diskusjonen omkring ”eksport” og ”import” er ikke diskutert eksplisitt i oppgaven, men ligger hele tiden i bakgrunnen. Diskusjonen om TMT kan appliseres på religion eller om det er noen aspekter ved TMT som kan benyttes av religionsvitenskapen vil bli tatt opp igjen i det avsluttende kapittelet. Når jeg diskuterer TMT har jeg i størst grad satt TMT i relasjon til den kognitive religionsvitenskapen. Ved å diskutere den kognitive religionsvitenskapen opp mot TMT har jeg ikke forsøkt å ekskludere de mer sosialt orienterte grenene av religionsvitenskapen. Jeg har i stedet valgt å fokusere på TMT som en teori i grenselandet mellom en fullstendig individfokusert kognitiv vitenskap og en mer sosialt interessert religionsvitenskap.

TMT er verken applisert på religion eller benyttet av religionsvitenskapen, og da er det kanskje i seg selv spennende å se hvordan dette ville tatt seg ut. Dette forsterkes også av at den kognitive religionsvitenskapen står ovenfor en del utfordringer og at det kan være nærliggende å se til sosialpsykologien hvor det er interessant å se om TMT kan være en verdifull ”referanse” for utvidelse av det kognitive paradigmet i religionsvitenskapen. Med utgangspunkt i dette vil jeg foreta:

- a) en systematisk gjennomgang av TMT i forhold til deres påstander om religionens opprinnelse, innhold og funksjon hvor jeg vil gå grundig gjennom hva de sier og plassere dette i relasjon til andre relevante religionsvitenskapelige aspekter.
- b) en kritisk diskusjon av TMT hvor formålet er å se hvordan TMT tar seg ut som religionsteori, hva den eventuelt mangler og hvordan denne kan ”bygges ut” til å være en mer komplett religionsteori.

Ved å ha denne tosidige tilnærmingen vil jeg få frem de to aspektene jeg er interessert i vedrørende TMT og den kognitive religionsvitenskapen. Mens a) vil gi et godt innblikk i hva



TMT har å ”tilby” religionsvitenskapen vil b) gi en oppfatning om hvilke aspekter TMT må forsterke og hva eventuelt religionsvitenskapen kan bidra med.

Når det gjelder oppgavens struktur har jeg valgt å dele inn i 7 kapitler, hvorav dette er det første. Tanken bak strukturen som er valgt er at oppgaven skal være logisk oppbygget for den religionsvitenskapelige leser. Selv om det ikke har noen logisk sammenheng med hvordan TMT bygger opp argumentene sine eller begrunner disse har jeg satt av egne kapitler til religionens opprinnelse, innhold og funksjon. Dette vil gjøre argumentene til TMT mer tilgjengelig og lettere å få fatt på.

Kapittel 2 (Teoriens sentrale idé: Selvtillit og verdensanskuelser som en beskyttelse mot dødens terror) tar for seg TMTs sentrale idé og teoretiske resonnement. Teorien er her presentert slik TMT ofte (innledningsvis) presenterer teorien. Jeg har spesielt valgt å fokusere på to sentrale aspekter ved teorien, nemlig selvtillit og verdensanskuelse. Kapittel 2 forsøker å formidle hva selvtillit og verdensanskuelse gjør for menneskene og hvorfor. TMTs antagelser om religion er utelatt fra dette kapittelet da TMT sjelden fokuserer på religion.

Det samme gjelder også kapittel 3 (Teoriens forskningsdesign og sentrale konsepter: Hypoteser, MS-priming og menneskets tosidige beskyttelsessystem mot dødsrelaterede tanker) hvor jeg går grundigere inn på funksjonen til selvtillit og verdensanskuelser. Jeg gjør dette ved å se hvordan TMT operasjonaliserer sine begreper og konsepter for å teste disse eksperimentelt. Jeg vil i dette kapittelet også se nærmere på TMTs bruk av ”priming” i sine eksperimenter. En forståelse av de forskjellige priming-formene er grunnleggende for å forstå teorien og min analyse av dens påstander. Det gjelder også TMTs forskning på det de kaller menneskets tosidige beskyttelsessystem mot dødsrelaterede tanker som kapittelet vil avslutte med en gjennomgang av.

Kapittel 4 (Religionens opprinnelse: Terror Management Theory og andre evolusjonistiske perspektiver på religion) vil innlede min gjennomgang av TMTs påstander om religion. Diskusjonen av opprinnelse, som alltid har vært en viktig del av religionsteorier, blir brukt som en overgang til de religionsteoretiske aspektene ved TMT. For selv om TMT har klare formeninger om religionens opprinnelse, har de ikke like klare meninger om hva som skiller religion fra andre kulturelle verdensanskuelser. Ved at jeg diskuterer TMT opp mot andre evolusjonistiske perspektiver på religion, og skjematisk plasser TMTs antagelser i forhold til disse, blir det tydelig både hva teorien sier noe om og hva den ikke sier så mye om. Dette åpner igjen for diskusjonen i de påfølgende kapitler hvor jeg vil se nærmere på hva som skiller religion fra andre verdensanskuelser.

Første steg mot en differensiering mellom religion og andre kulturelle verdensanskuelser kommer i kapittel 5 (Religionens innhold: Terror Management Theory om religionens tilbud av eksplisitt udødelighet og religioners overnaturlige agenter). Her vil jeg diskutere TMTs antagelser om hva som innholdsmessig, substansielt, skiller religion fra sekulære verdensanskuelser. Dette vil gjennomgående bli diskutert i forhold til den kognitive religionsvitenskapens fokus på ”overnaturlige” eller ”kontraintuitive” agenter. Jeg vil også diskutere mulige måter å benytte TMTs eksperimentelle design til å utforske både den ”eksplisitte udødeligheten” og de ”overnaturlige agentene” i et mer helhetlig og religionsvitenskapelig perspektiv. Det substansielle skillet som gjøres i kapittel 5 vil lede over til diskusjonen om det også er et funksjonelt skille mellom sekulære og religiøse verdensanskuelser i forhold til hvordan de beskytter mot døden.

Denne diskusjonen tas underveis i kapittel 6 (Religionens funksjon: Terror Management Theory om religion som beskyttelse mot dødsrelaterte tanker). Ved at jeg her ser nærmere på religionens funksjon vil visse forskjeller mellom religion og andre verdensanskuelser vise seg tydeligere. Før kapittel 6 vil jeg ha presentert tilstrekkelig av TMTs komponenter og eksperimenter slik at det vil være mulig å bruke disse enda mer kritisk enn de har blitt benyttet tidligere i oppgaven. Selv om både kapittel 4 og 5 har en kritisk diskusjon og vinkling vil denne bli noe tydeligere i kapittel 6. I forhold til den religionsvitenskapelige diskurs er det også en del aspekter TMT ikke drøfter når det gjelder funksjon. Slutten av Kapittel 6 vil være viet dette spørsmålet: Hvordan kan religion fungere som en beskyttelse mot dødsrelaterte tanker og dødsangst når religion kanskje skaper like mye angst og dødsrelaterte tanker som det eventuelt hjelper den religiøse med å håndtere? Dette er et sentralt spørsmål når det gjelder religionens funksjon. Etersom TMT ikke diskuterer dette selv har jeg valgt å se litt nærmere på TMTs teoretiske opphav for å svare på dette spørsmålet. Jeg vil da komme tilbake til både sosialpsykologi, eksistensfilosofi og eksistensiell psykologi.

I kapittel 7 (En kritisk oppsummering av TMT som religionsteori og religionsvitenskapelig referansepunkt) vil jeg forsøke å oppsummere teorien i forhold til de tre viktige religionsteoretiske punktene som er diskutert i oppgaven. Jeg vil også se nærmere på hva TMT har å tilby og hva den eventuelt mangler for å være en religionsteori. Det er i den forbindelse TMT og sosialpsykologien blir behandlet i forhold til ”import – eksport” diskusjonen. Etersom det er en utfordring for den kognitive religionsvitenskapen å gjøre sitt arbeid relevant for resten av religionsvitenskapen har jeg også satt av en del av siste kapittel til å se på TMT i forhold til den ”sosiale kontekst”. Dette er et spennende tema, og selv om

denne oppgaven fokuserer på religionens opprinnelse, innhold og funksjon, vil oppgaven kunne illustrere at det er mulig å applisere kognitiv teori på den sosiale kontekst.

I en begrenset oppgave som dette er har jeg måtte utelate mye interessant materiale. Dette er blant annet forskning, eksperimenter og teoretiske argumenter som er med på den omhyggelige oppbygningen av TMT. Først og fremst har den utelatelsen ”gått ut over” TMTs argumenter i forhold til det evolusjonistiske perspektivet. Et nærmere blikk på TMTs forskning på angst og deres motivasjonsteoretiske forankring (som er en viktig del av TMT) ville bidratt til at TMTs evolusjonsteoretiske perspektiv ble bedre underbygget.

Presentasjonen som i oppgaven er gjort av TMT er dermed basert på å sammenfatte deres syn på religion som en beskyttende faktor i menneskets hverdag, samtidig som det også har vært nødvendig å gjøre rede for den sentrale forskningen og hovedtrekkene i teorien. Hovedarbeidet har vært konsentrert om et par elementer. For det første har det vært viktig å presentere teorien på en grundig og rettferdig måte. Teoriens store omfang og spennvidde har gjort dette til en av oppgavens største utfordringer. For det andre har jeg konsentrert meg om å få med det som er mest relevant i forhold til religionsvitenskapen. I den forbindelse har det vært en utvelgelsesprosess hvor det har vært viktig å få frem hva teorien sier om religionens opprinnelse, innhold og funksjon. Underveis vil det hele tiden være elementer som kan sies å være interessante for religionsvitenskapen, men som har havnet i bakgrunnen, eller ikke blitt diskutert i det hele tatt, fordi oppgavens omfang ikke tillater dette. For det tredje har det vært viktig for meg å ha en kritisk tilnærming til teorien, noe som har gjort at jeg av og til har tillatt meg å gå grundig inn på noen små aspekter av deres eksperimenter.

## **1.5 Terminologi**

Opgaven er i sin helhet basert på engelsk litteratur da det ikke er noe av TMT som er blitt oversatt til norsk. Oversettelse av sentrale begreper har dermed vært en utfordring. Løsningen jeg har valgt er å oversette de begrepene som er mulig og tjenelig å gjøre dette med. Jeg har ikke valgt å bruke mye tid, krefter og plass på å oversette eller problematisere perifere begreper eller konsepter. Til hjelp med oversettelsen har jeg hatt den norske psykologiske litteraturen, hvor mange av begrepene TMT bruker er oversatt. Den norske psykologiske litteraturen har dermed blitt veiledende for min måte å oversette og fornorske begreper på, men det er ikke alltid at jeg har oppfattet de norske oversettelsene som passende. Jeg har så godt det har latt seg gjøre forsøkt å begrunne og presisere mine oversettelser.

Jeg har også laget en del forkortelser og presiseringer av begrep med det formål å lette lesningen underveis. Disse forkortelsene, oversettelsene og presiseringene vil bli gjort i parenteser underveis. Det er verd å merke seg at min terminologi en del ganger fraviker fra TMTs terminologi. Som regel skyldes fraviket et ønske om mer passende og presis begrepsbruk. Dette er i så fall begrunnet underveis og er i hovedsak gjort for å heve den analytiske presisjonen. Jeg har sammenfattet de mest sentrale begrepene, oversettelsen, konseptene og forkortelsene i et eget appendiks slik at det skal være enkelt å slå opp på. Det som er behandlet i appendiks er markert med **uthevet/fet skrifttype**. Presiseringen av en del konsepter og begreper er også plassert i appendiks selv om det hadde passet bedre med en fotnote. Dette er i så fall gjort fordi begrepene og konseptene kommer igjen flere ganger, noe som gjør det enklere å slå opp i appendiks enn å finne tilbake til fotnote.

## Kapittel 2

### Teoriens sentrale idé:

## Selvtillit og verdensanskuelser som en beskyttelse mot dødens terror

### 2.1 Teoriens idé

Terror Management Theory (TMT) er utviklet av sosialpsykologene Sheldon Solomon, Jeff Greenberg og Tom Pyszczynski. Det var i følge dem selv misnøye med de to ledende paradigmene innenfor sosialpsykologien som gav inspirasjon til å søke etter kompletterende perspektiver. Med sosialpsykologiens vidstrakte forskning på menneskets tendens til å fravike ”normen” for adferd og kognisjon i mente,<sup>17</sup> søkte de først og fremst etter noe som kunne forklare hvorfor det var slik. (Solomon, et al. 2004a:13-14). I følge TMT ble tilnærmingen til både sosialpsykologiens adferdsparadigme og sosialkognitive paradigme for snevert. De så henholdsvis mennesket som et sosialt dyr eller en informasjonsprosesseringsmaskin, mens TMT på sin side anså at det var bedre å betrakte mennesket som et kulturelt dyr:

Accordingly, a comprehensive understanding of the human estate requires the explicit recognition that we are cultural animals and consequent effort to define what culture is, how it is acquired and maintained, what psychological function it serves, and how it does so (Solomon, et al. 2004a:14).

TMT mente at å se mennesket som et kulturelt dyr gav mer forklarende kraft til kulturen, dens meningskonstruksjoner og verdisystemer. Først når de hadde mulighet til å forstå kulturen så hadde de en mulighet til å forstå hvordan den påvirker individene som vokser opp (Solomon, et al. 2004a:14).

#### 2.1.1 Sentrale spørsmål

I følge TMT startet de arbeidet i 1983 da de etter å ha fullført sine doktoravhandlinger kom over kulturanthropolog Ernest Becker (1924-1974) sin *The Denial of Death* fra 1973 (Solomon, et al. 2004a:14). I *The Denial of Death* samler Becker de sentrale komponentene fra sitt arbeid

---

<sup>17</sup> Se Sosialpsykologiens ”norm” for ”normal” adferd i appendiks for en diskusjon av dette.

som først og fremst er inspirert av tre personer. Dette er Søren Kierkegaard (1813-1855), Freud og psykoanalytiker Otto Rank (1884-1939) (Becker 1973:xi).<sup>18</sup> Det er spesielt den eksistensielle vendingen psykoanalysen tar ved Rank som blir viktig for Becker. Hos Rank fant Becker en mulighet til å beholde Freud sin ”psykodynamikk” og samtidig innlemme en eksistensiell dimensjon.<sup>19</sup> De **psykodynamiske** aspektene til Freud ble videreført av Becker ved at han beholdt Freud mekanismer for undertrykking. Videre innlemmet Becker det eksistensielle ved å forkaste Freud sitt psykoseksuelle dogme og erstatte de ”seksuelle instinktene” med ”døden” (Becker 1973:96). Det var i følge Becker menneskets bevissthet om døden som ble undertrykket, ikke de seksuelle behovene som Freud påstod (Becker 1973:96). Becker sine påstander om hvordan mennesket klarte å undertrykke sin egen bevissthet om døden ble ikledd en sosialpsykologisk språkdrakt og gav kimen til de to sentrale komponentene i TMT, selvtillit og den kulturelle verdensanskuelsen.<sup>20</sup>

Umiddelbart etter å ha lest *The Denial of Death* mente de å ha funnet et motiv bak all merkelig oppførsel beskrevet av sosialpsykologiens adferdsparadigme og en årsak til alle skjevhetene og tendensene i tenkning beskrevet av det sosialkognitive paradigmet (Solomon, et al. 2004a:14). TMT påstod det var spesielt to viktige spørsmål som sosialpsykologien ikke gav adekvate svar på. Slik de så det kunne spørsmålene besvares ved hjelp av Becker. Det første var: (1) ”Why are people so intensely concerned with their self-esteem?” (Solomon, et al. 2004a:14) eller for å formulere det på en mer direkte måte: ”Why do people need self-esteem?” (Pyszczynski, et al. 2003:12). Årevis med sosialpsykologisk forskning har i følge TMT synliggjort tendensen til at mennesker trenger selvtillitt,<sup>21</sup> men i følge Solomon, Greenberg og Pyszczynski plaget det dem at det aldri var gjort grundige eksperimentelle forsøk på å redegjøre for hvorfor det var slik. TMT mener at det i stedet har vært en tendens til at antagelsen om at mennesket er motivert av et behov for selvtillit har blitt stående som et

---

<sup>18</sup> Psykoanalytiker Alfred Adler (1870-1937) (spesielt Adler 1954) og psykoanalytiker og sosialpsykolog Erich Fromm (1900-1980) (Fromm 1956, 2005 [1942]) er andre betydningsfulle inspirasjonskilder.

<sup>19</sup> Teorier og tradisjoner som viderefører psykoanalysens mekanismer (men samtidig forkaster mye annet) og dynamiske syn på menneskets natur har jeg i fortsettelsen valgt å kalle psykodynamisk. Dette kan hjelpe til med å distansere disse noe fra Freuds ”sex-instinkt” og det terapeutiske fokuset til psykoanalysen. Det er nå vanlig å bruke ”psykodynamisk” fremfor ”psykoanalytisk”.

<sup>20</sup> Se **Selvtillit** og **Verdensanskuelse** i appendiks.

<sup>21</sup> Menneskets behov for selvtillitt er sentralt i sosialpsykologien og vil bli berørt underveis i oppgaven. Se Arndt and Greenberg 1999, Ben-Ari, et al. 1999, Goldenberg, et al. 2000, Greenberg, et al. 1993, Greenberg, et al. 1986, Harmon-Jones, et al. 1997, Pyszczynski, et al. 2004c, Solomon, et al. 1986, Taubman Ben-Ari, et al. 2000 for et TMT perspektiv og deres eksperimenter vedrørende selvtillitt. Se Baldwin and Wesley 1996, Crocker and Nuer 2004, Crocker and Park 2004, Gramzow and Gaertner 2005, Leary 2004, Pyszczynski and Cox 2004, Pyszczynski, et al. 2004b, c, Rupert Brown 2000 for en diskusjon om selvtillit og eventuelt andre forklaringsmodeller for hvorfor selvtillitt er så viktig. Se eventuelt også Hogg, et al. 1995, Rupert Brown 2000, Sherman and Cohen 2005, Stets and Burke 2000 for en diskusjon av sentrale perspektiver i sosialpsykologien og hvordan selvtillitt blir behandlet i disse perspektivene.

paradigmatisk aksiom (Pyszczynski, et al. 2004c:435). Dette har blitt brukt til å forklare motstridende ting som altruisme og aggresjon, kjærlighet og hat samt konformitet og forskjellighet (atskillelse) (Pyszczynski, et al. 2004c:435).

Det andre spørsmålet var: (2) “Why do people cling so tenaciously to their own cultural beliefs and have such a difficult time coexisting with others different than themselves?” (Solomon, et al. 2004a:14). Dette var spørsmål TMT mente trengte seg på som følge av forskning på fremmedfrykt, fordommer, diskriminering og nasjonalisme, men også som et resultat av hva som faktisk foregikk i verden og hvilket inntrykk de satt med av historien: ”Even a benevolent glance at human history reveals a continuous succession of violent ethnic cleansings and brutal subjugation of designated in house inferiors” (Pyszczynski, et al. 2003:12).

TMT påstår at de kan gi svar på disse to fundamentale spørsmålene, men det vil i denne oppgaven bli vist at TMT strekker seg også mye lengre enn dette og prøver å applisere sine svar og fortolkninger på en rekke andre områder. Disse to spørsmålene blir innledende og grunnleggende spørsmål for TMT som påvirker deres tilnæringsmåte til alle de områdene de utforsker. De benytter slik sett disse spørsmålene til å være en inngangsport til deres forskning som de ønsker skal lede til ”a comprehensive understanding of the human estate” (Solomon, et al. 2004a: 14).

### **2.1.2 Død og meningsløshet**

Svarene på begge spørsmålene de stiller seg, baserer seg på den grunnleggende frykten menneskene har for å dø. Menneskenes unike evne til å forutse sin egen død skaper i følge TMT et *potensial* for paralyserende frykt og angst hos menneskene (Solomon, et al. 2004a:20). Dette er tanker de henter fra spesielt Becker og de tar også med hans forståelse av at mennesker ønsker å være meningsfulle. Dette betyr at døden skal være ekstra ille for personer som føler de ikke har vært betydningsfulle eller verdifulle. Mennesker er derfor i følge TMT svært ukomfortable med å være dyriske skapninger som ikke har mer mening enn en firfirsle og dermed bare er ”fornicating, defecating, urinating, vomiting, flatulent, exfoliating pieces of meat” (Solomon, et al. 2004a:16). Bevissthet om at en egentlig bare er dyriske skapninger uten mening er ikke bare urovekkende i seg selv, det bidrar også til å rive mennesket ned av sin ”antroposentriske pidestall”<sup>22</sup> og ut av den kognitive illusjonen om at en

---

<sup>22</sup> Menneskene har hevet seg over naturen, sett på seg selv som naturens rettmessige hersker og følt seg som det eneste betydningsfulle og viktige vesenet på jorden. Dette fungerer for ”menneskeheten” på samme måte som

er beskyttet mot døden. Istedet henledes oppmerksomheten mot det faktum at mennesket, på lik linje med alle andre dyr “are destined, like ears of corn, to wither and die, but only if we are lucky enough to have dodged a predator’s grasp, an enemy’s lunge, or the benignly (to human concerns) battering of tidal wave or earthquake” (Solomon, et al. 2004a:16). Døden og meningsløsheten, som var to av Yalom sine ”ultimate concern” (Yalom 1980:8)<sup>23</sup>, henger med dette tett sammen hos TMT, slik det gjorde hos Becker (Becker 1975:3-5). Mange har pekt på hvor uutholdelig det kan være å tenke på at det eneste som er sikkert ved ens tilværelse er at ens kropp til slutt vil smuldre opp i småbiter. Nevrobiolog Antonio Damasio er en av dem, og han mener at denne vissheten kan være forstyrrende for selv de mest grunnleggende kroppslige prosessene hos menneskene. Han sier således at ”å stå overfor død og lidelse kan i høy grad forstyrre den homeostatiske<sup>24</sup> tilstanden (Damasio 2004: 234).<sup>25</sup> I den andre enden av det vitenskapelige landskapet har den norske eksistensfilosofen Petter Wessel Zapffe en mer dramatisk fremstilling. For ham var den menneskelige evnen til å se sin egen mulighet for å dø ”et biologisk paradoks, en uhyrlighet, en absurditet, en hypertrofi av katastrofal natur” (Zapffe 1933:1). Han fremholdt at dette var så forferdelig at han stilte seg spørsmålet om hvorfor menneskeheten ikke da er dødd ut under store vanviddsepidemier og hvorfor det bare er et fåtall individer som går under fordi de ikke klarer å holde ut livspresset (Zapffe 1933:2).<sup>26</sup> Cirka 40 år senere utforsket Becker slike tanker. Han mente at frykten for å dø lå bak all normal framferd i verden fordi det var dette som rustet menneskene til selvopprettholdelse (*self-preservation*) (Becker 1973:17). Men han påpekte at mennesket ikke kan fungere som normalt hvis de er forstyrret av tankene om døden. Derfor trenger mennesket

---

Becker mente ”narsissismen” fungerer for menneskene, nemlig ved å kognitivt redusere sannsynligheten for å dø. Det skaper også en illusjon av mening (“The hope and belief is that the things that man creates in society are of lasting worth and meaning, that they outlive and outshine death and decay, that man and his product count” Becker 1973:5) som gjør at døden blir lettere å møte fordi en har betydd *noe*. Dette gjør også at et dyr (utenom ens skjæledyr) som dør ikke er like dramatisk og utolerbar hendelse som hvis et menneske dør fordi et dyr ikke har ”mening”.

<sup>23</sup> Som presentert i kapittel 1 (1.3.1) så lanserte han fire slike ”ultimate concern” som hang tett sammen: død, frihet, eksistensiell isolasjon og meningsløshet.

<sup>24</sup> Homeostasen er en betegnelse på kroppens livsnødvendige reguleringsmekanismer (Damasio 2004:31): ”alle disse reaksjonene tar på en eller annen måte sikte på å regulere livsprosessen og fremme overlevelse. (...) Hele gruppen med homeostatiske prosesser styrer livets øyeblikk for øyeblikk i hver eneste kroppscelle” (Damasio 2004:35).

<sup>25</sup> Sitatet fortsetter: ”Første gang våre tidlige forfedre opplevde denne forstyrrelsen, var trolig straks de hadde ervervet seg sosiale emosjoner og følelse av empati, emosjoner og følelser av glede og sorg, utvidet bevissthet med et selvbiografisk selv og evnen til å forestille seg forhold og handlinger som muligens kan forandre den affektive tilstanden og gjenopprette den homeostatiske tilstanden” (Damasio 2004:234). Denne tankegangen kan være illustrerende men er mer vesentlig for kapittel 4 og TMTs lignende synspunkter vil bli drøftet der.

<sup>26</sup> Zapffe, som var påvirket både av eksistensfilosofiske og psykodynamiske tanker, mente svaret var at de fleste mennesker redder seg ved å kunstig redusere sitt ”bevissthetsinnhold” om livets realiteter (Zapffe 1933:3). Zapffe utleder så fire grunnleggende mekanismer som hjelper til med å redusere sitt bevissthetsinnhold: isolasjon, forankring (kollektive og individuelle), distraksjonen og sublimasjonen (Zapffe 1933:3-5).



beskyttelse mot det han kaller ”dødens terror” (Becker 1973:17). Det er dette TMT bygger sin teori på, at mennesket er sårbart for ”potensielt overveldende terror” som kan angripe en når som helst (Pyszczynski, et al. 2003:16). Det som hjelper mennesket til å fungere normalt (til tross for at det vet det skal dø en meningsløs død) og det som dermed ”redder” menneskene fra undergang er i følge TMT *kulturen*:

Cultures provide ways to view the world – worldviews that ”solve” the existential crisis engendered by the awareness of death. Cultural worldviews consists of humanly constructed beliefs about the nature of reality that are shared by individuals in a group that function to mitigate the horror and blunt the dread caused by knowledge of the reality of the human condition, that we all die (Pyszczynski, et al. 2003:16).

På det mest grunnleggende og fundamentale nivå tillater og tilbyr den kulturelle verdensanskuelsen menneskene muligheten til å kontrollere det alltid underliggende potensialet for **dødsangst** ved å overbevise dem om at de er betydningsfulle og verdifulle vesener i en meningsfull tilværelse (Pyszczynski, et al. 2003:16). Dette er den sentrale tesen i TMT og implikasjonene som følger er også svar på de to grunnleggende spørsmålene om hvorfor folk klynger seg til deres kulturelle **verdensanskuelse** og hvorfor mennesket har en fundamental trang til selvtillitt. Forklaringen til TMT er at mennesket må gjøre dette for å opprettholde en viss psykologisk likevekt gjennom livet ved og (1) ha tiltro til en kulturelt ervervet verdensanskuelse som gjennomsyrer virkeligheten med orden (struktur), stabilitet, mening og kontinuitet og ved å (2) ha tro på at en selv er en betydningsfull bidragsyter til denne meningsfulle tilværelsen (Pyszczynski, et al. 2003: 16-17).

### 2.1.3 Selvtillit

Selvtillitt (*self-esteem*) er for TMT ”uttrykket” for at et individ har ervervet en kulturelt basert tro på at det er en verdifull deltaker til en meningsfull tilværelse. Denne tiltroen er tilegnet og opprettholdt ved å leve opp til de standardene for moralsk adferd og verdier som er foreskrevet av det individualiserte samfunnet og som en har fått integrert og internalisert gjennom sosialiseringprosessen (Pyszczynski, et al. 2003:28). Menneskene føler seg i følge TMT gode, og dermed beskyttet, når de oppfyller de krav og roller som de har lært å verdsette og det er denne følelsen av selvtilfredshet som gjør at mennesket kan fungere med en viss emosjonell og psykologisk likevekt. Når TMT redegjør for hvordan menneskene erverver denne funksjonelle egenskapen ser en deres tilknytning til John Bowlbys sosialpsykologiske

”attachement theory” (Bowlby 1969) og likheten til Yaloms forståelse<sup>27</sup> av de viktige barneårene:

Self-esteem comes to serve this function over the course of childhood as meeting standards of goodness becomes the prerequisite for sustaining the parental love and protection that form the initial basis of the child’s security. The larger culture, in its both secular and religious aspects, extends this equation of goodness and protection up through death transcendence, thereby facilitating the necessary shift of the bases of self-worth and security onto the grander stage of the cultural worldview (Pyszczynski, et al. 2003:28).

Da selvtillitt, i ytterste konsekvens, kun er en kulturelt basert konstruksjon så lærer de forskjellige kulturene menneskene forskjellige måter å tilegne seg god selvfølelse på. Som Pyszczynski, et al. viser over, er det også en gradvis utvikling mot at kulturen blir stadig viktigere etter hvert som barnet vokser opp. Dette er tidligere inngående beskrevet av Becker. Kulturen ble for ham en standardisering av selvtillitten (Becker 1971:75) og dens oppbygning gir en mulighet til å ”klatre” i et hierarki og dermed øke sin egen selvtillitt. To av Beckers inspirasjonskilder, psykoanalytiker og sosialpsykolog Erich Fromm og den eksistensielle psykologen Rollo May, kalte dette “angstens markedsplass” hvor individer tilbyr og selger seg på markedsplassen for å få bekreftelse på seg selv. Responsen en mottar bestemmer verdien på en selv, den som får høye bud (eller ”positiv sosial tilbakemelding” (*positiv social feedback*) i en nyere sosialpsykologisk sjargong) føler seg mer verd og opplever mindre angst (Fromm 1947:72, May 1950:195). Det er dette som skaper heroismen som er så viktig i Becker sitt arbeid og det er i følge Becker denne individuelle heroismen som fører til at samfunnet konstrueres som heltesystemer<sup>28</sup> (*cultural hero-systems*) hvor en kan manøvrere seg over sine nærmeste og mot toppen.

#### **2.1.4 Reaksjoner på møte med andre verdensanskuelser**

På samme måte som mennesket trenger selvtillitt har kulturen behov for bekreftelse på at dens verdensanskuelse er den riktige: når det eksisterer en lang rekke kulturer som har en helt annen verdensanskuelse blir det viktig å vedlikeholde troen på sin *egen* kultur (Pyszczynski, et al. 2003: 28). Selvtillitaspektet kan dermed også sies å fungere på ”makronivå” hvor

---

<sup>27</sup> Se Yalom 1980:100-104 for en gjennomgang av Bowlbys ”separasjonsangst” i forhold til Yaloms ”dødsangst”. Yalom mente at dødsangsten var mer fundamental i menneskenes liv enn separasjonsangsten, selv om separasjonsangsten kunne inntreffe tidligere i livet. Yalom tenkte at det var fordi menneskene var redd for å dø at de var redd for å separeres fra dem som tilbydde dem sikkerhet.

<sup>28</sup> Et slikt heltesystem består i følge Becker av fastlagt struktur, roller, statushierarki og regler for akseptert oppførsel, alt for å kunne fungere som fundament og redskap for jordlig heroisme (Becker 1973:7).

kulturene deltar på "angstens markedsplass" og hvor kulturens egenskap som angstbuffer avgjøres på bakgrunn av blant annet antall tilhørere som vedkjenner seg kulturene (positiv sosial tilbakemelding). I denne erkjennelsen ligger svaret på hvorfor mennesker har problemer med å leve fredelig med hverandre. For det første, hvis kulturelt konstruerte oppfattelser av virkeligheten kan fungere som fundamental dødsfornektelse vil den blotte eksistensen av personer med annerledes anskuelse være psykologisk problematisk (Pyszczynski, et al. 2003:29):

Encountering people with different beliefs and accepting the possible validity of their conceptions of reality necessarily undermines (implicitly or explicitly) the confidence with which people subscribe to their own death-denying conceptions and, in so doing, threatens to unleash the overwhelming terror normally mitigated by the secure possession of one's existing beliefs (Pyszczynski, et al. 2003:29).

Det å møte andre verdensanskuelser truer altså validiteten til ens egen og gjør menneskene sårbare.<sup>29</sup> Eksistensen av andre kulturer, den symbolske karakteren av udødelighet som verdensanskuelsen tilbyr og skrøpeligheten av denne gjør at det stadig er en uhåndtert og underliggende engstelse og misnøye i menneskenes liv, selv om denne kanskje aldri tar en tydelig<sup>30</sup> form. Denne kroppslige og kognitive uroligheten som de skrale udødelighetsforestillingerne etterlater seg "krever" i følge Becker og TMT en form for avspenning.

For det andre, og dette er tilsynelatende en tolkning av en mer **psykodynamisk** karakter<sup>31</sup>, så blir denne uhåndterte angsten undertrykket og til slutt projisert mot en gruppe individer på innsiden eller utsiden av ens egen kultur. Individene blir gjort til syndebukker og kan bli fremstilt som selve reinkarnasjonen av ondskap (Pyszczynski, et al. 2003:30). I møte med andre gjør vi en rekke forskjellige ting for å *ikke* ende opp med en verdensanskuelse som mangler den angsthemmende funksjonen: konverterer, nedverdiger (*derogating*), assimilerer,

---

<sup>29</sup> Det er dette som skaper "vaksineeffekten" (*Inoculation Effect*) som Barrett kaller det i forhold til religiøsitet. Dette er tendensen til at en forsterker sin egen religiøsitet når en for eksempel møter en misjonær eller gatepredikant. Barrett mener at dette fører til at uroligheten som den lille dosen med "annen religiøsitet" gjør at en tenker over positive sider og konsepter ved egen religiøsitet og dermed forsterkes denne i form av at en blir mer immun mot "angrep" fra andre religioner (Barrett 2004:63-64).

<sup>30</sup> "Overt" i motsetning til "covert" (fordekt eller gjemt)

<sup>31</sup> Men en trenger ikke gå til psykodynamisk teori for å få en slik forklaring. Blant annet viser Festingers "kognitive dissonans teori" (Festinger 1957, Festinger and Carlsmith 1959), hvordan en søker å redusere den kognitive dissonansen ved som oftest å endre oppfattelsen av den ytre årsaken til dissonans fremfor den indre. Så hvis en i møte med fremmede kulturer eller personer føler et ubehag eller en uro (men ikke vet om en har grunn til det) så er det store sjanser for at en retter denne dissonansen ved å tillegge negative ting til kulturen eller personen slik at ens følelse blir adekvat.

tilpasser (*accomodating*) eller annihilerer (Pyszczynski, et al. 2003:30-34).<sup>32</sup> Hver og en av disse oppførselene krever sin egen utforskning, og hver og en har sin egen begrunnelse som kun kort vil bli redegjort for her<sup>33</sup>.

Konvertering er en drastisk og uvanlig respons på konflikt mellom sin egen verdensanskuelse og en annen og forekommer sjelden. I følge TMT er dette fordi det er vanskelig å forkaste en verdensanskuelse som i det minste tilbyr en redusert og skadet buffer mot angsten (Pyszczynski, et al. 2003:30).<sup>34</sup> Et vanligere fenomen er å redusere de andres ”betydning” (*derogate*) for eksempel ved å håne eller gjøre narr av deres verdensanskuelse (Pyszczynski, et al. 2003:31). Samtidig så grupperer en ”de andre” sammen i grupper som betegnes og ”kjennetegnes” på bakgrunn av karakteristiske og ofte ”negative” eller ”eksotiske” trekk<sup>35</sup>. Innenfor vitenskapen tar for eksempel dette form av etnosentrisme. I tillegg til nedverdiggelse er det også nødvendig å forsterke ens egen anskuelse, for eksempel ved å øke dens kredibilitet, øke dens verdi på ”angstmarkedet” på bakgrunn av assimilering (Pyszczynski, et al. 2003:31). Ved *bekreftelse* er det likhet innad som gjelder, en form for opprustning av egne meninger, og ved *assimilering* inkluderes nærliggende verdensanskuelser som ikke fremstår som en trussel mot ens egen forekommer, fordi det er viktig å samle flest mulig om ens verdensanskuelse for å øke dens validitet ovenfor andres.<sup>36</sup> Misjonering er slik sett en konsekvens av assimileringstendensen,<sup>37</sup> for hva er vel mer styrkende for ens egen

---

<sup>32</sup> Se appendiks under **MS-effekt** og **MS-effekt i møtet mellom verdensanskuelser** for en presisering av begrepsbruken.

<sup>33</sup> De underliggende mekanismene og bevis for at dette skjer vil bli gjort tydeligere etter hvert.

<sup>34</sup> Se Spellmann, et al. 1971 for en undersøkelse som viser at personer som har konvertert til annen religion ofte har høyere grad av angst enn den normale populasjon. Et problem ved undersøkelsen er at en ikke kan vite at de undersøkte ”konvertittene” hadde høyere grad av angst før konverteringen. Dette kunne vært interessant å undersøkt for hvis de hadde høyere grad av angst forut for konverteringen kunne dette vært en medvirkende årsak til konverteringen (i forhold til TMTs perspektiv). Det er i artikkelen likevel ikke noe materiale eller observasjoner som gir grunn til en slik fortolkning, men artikkelforfatterne konkluderer hvertfall med at hvis en konvertering er resultat av at ens tidligere religiøsitet var angstskapende så er konvertering kun en pseudoløsning. Det kan bemerkes at denne artikkelen kom før den narrative vendingen i konversjonsforskningen.

<sup>35</sup> Sosialpsykologien har vist at mennesket har et slikt ”Outgroup homogeneity bias”, en tendens til å homogenisere individer utenfor ens egen gruppe og tilegne de egenskaper basert på stereotypier, fordommer eller enkel sannsynlighetsberegning (Quattrone and Jones 1980).

<sup>36</sup> For eksempel det at protestanter mentalt kan inkludere katolikker som en støtte til deres verdensanskuelse.

<sup>37</sup> Som igjen er en konsekvens av kredibilitetsønsket (se presisering av begrepsbruk i appendiks under **MS-effekt i møtet mellom verdensanskuelser**). Her har jeg forholdt meg til TMT som selv legger misjonering under assimilering (i betydningen underleggelse og ikke bekreftelse som beskrevet tidligere). En ser etter hvert hvor tett begrepene henger sammen og at det er vanskelig å holde dem separert. Det gjør det også synlig hvordan deres bruk av begreper kan være religionsvitenskapelig problematisk. Spesielt i forhold til analyse og prediksjoner vil dette være problematisk fordi TMT ikke gjør skille på hva en kan forvente vil skje i forskjellige situasjoner og hvor alle former for tilpasning (overordnet) blir tatt som bekreftelse på deres hypoteser. Disse problemene er forsøkt omgått med en noe mer presis begrepsbruk og ved å bemerke når begrepsbruken blir problematisk. Det er verd å merke seg at TMT bruker disse begrepene deskriptivt og ikke analytisk når de snakker om kulturelle prosesser og at når de gjør sine eksperimenter så er det på det individuelle plan og da er det også presisert tydelig hvilke hendelser en vil observere hvis hypotesene deres er ”korrekte”.

verdensanskuelse enn om noen andre som tidligere ikke brydde seg til slutt snudde om og aksepterte ens verdensanskuelse? (Pyszczynski, et al. 2003:31).

Assimilering<sup>38</sup> finner også sted når en møter sterke verdensanskuelser med en viss tiltrekningskraft. Et eksempel er motkulturer (som hippiebevegelsen) innen egen kultur. Det er i følge TMT i disse tilfellene en tendens til at de forlokkende egenskapene ved motkulturen dras inn i den eksisterende kulturen mens de avskrekkende og potensielt truende egenskapene demoniseres og frastøtes (Pyszczynski, et al. 2003:32). På denne måten kan en redusere frafallet ved at eksisterende kultur og verdensanskuelse også tilbyr de gode sidene ved den konkurrerende verdensanskuelsen.

Det mest dramatiske utfallet på et møte mellom kulturer, annihilering, er i følge TMT når en eller flere av partene finner ut at det beste middelet til å overvinne konkurrerende verdensanskuelser, er å nedkjempe eller utslette dem. I ytterste konsekvens kan dette ønsket om overlegenhet føre til væpnet konflikt og krig: *"My God is better than your God, and we will kick your ass to prove it"* (Pyszczynski, et al. 2003:32). Til tross for at TMT anerkjenner at det kan finnes rasjonelle grunner for krig, mener de at selv uten slike grunner vil krig kunne oppstå mellom kulturer, fordi disse representerer konkurrerende "udødelighetsideologier":

However, our point is that the psychological threat posed by competing worldviews and ideologies is necessary to generate sufficient amounts of rage and hatred to motivate ordinary citizens to put their lives on the line to do battle with an enemy. From this perspective, wars would occur even in the absence of political and material contentions because they are, in part, the result of conflicts between competing immortality ideologies<sup>[39]</sup> (Pyszczynski, et al. 2003:33).

Det er på slike punkter at TMT går lengre enn de fleste sosialpsykologiske teorier. Det er ikke bare det at de forklarer hvorfor folk trenger selvtillitt eller hvorfor folk ikke kan leve fredfullt sammen, men de går så langt at de hevder at årsaken til dette er den samme som årsaken til all annen sosialt motivert adferd.<sup>40</sup> De påstår at det mest grunnleggende av alle menneskers

---

Problemene vedrørende begrepsbruk er dermed muligens overdrevet, men det er nødvendig med klarhet hvis TMT skal brukes til å belyse religion i sosial kontekst.

<sup>38</sup> Her benytter originalt TMT begrepet "accomodation" i betydningen tilpasning, men siden det hele tiden foregår en tilpasning har jeg som nevnt valgt å løfte dette begrepet opp et abstraksjonsnivå og valgt å betegne denne tendensen som en assimileringstendens. Se presisering av begrepsbruk i appendiks under **MS-effekt i møtet mellom verdensanskuelser**

<sup>39</sup> Ideologier er et begrep TMT stadig bruker men aldri problematiserer. Det er tydelig at TMT bruker "ideologier" mye på samme måte som "verdensanskuelse" men at ideologier har en enda mer veiledende betydning for menneskenes liv. For TMT er alt fra kommunisme, kapitalisme, liberalisme, fascisme, nasjonalisme og så videre former for ideologier. Se diskusjon i Greenberg and Jonas 2003, Jost, et al. 2003a, b.

<sup>40</sup> Det er ikke alltid TMT formulerer sine påstander så "sterkt" og dette er typisk en slik "i ytterste forstand" påstand slik den for eksempel er presentert i artikkelen "Why Do We Need What We Need? A Terror Management Perspective on the Roots of Human Social Motivation" (Pyszczynski, et al. 1997).

sosiale motiver er et instinktivt ønske om selvoppholdelse og til å overleve og at alle andre motiv er rotfestet i denne grunnleggende evolusjonære adaptasjonen (Pyszczynski, et al. 1997:1, Solomon, et al. 1997:59). Videre er det å forstå at hele kulturen er en symbolsk illusjon skapt for å forsvare oss mot dødsangsten (Pyszczynski, et al. 2003:31) og alle kulturelle artefakter er konstruert for å skjerme oss ved å skape mening, struktur og en måte å symbolsk transcendere døden på.<sup>41</sup>

## 2.2 Oppsummering

Vi ser i dette kapitlet at de to sentrale komponentene og omdreiningspunktene i teorien er selvtillit og verdensanskuelse. Som vist er dette to interavhengige konsepter som i følge TMT hjelper mennesker med å holde ”dødens terror” på behørig avstand. TMT mener at selvtillit i seg selv fungerer som en buffer mot dødsangsten, men i møte med ”den store verden” og de stadige påminnelsene om at ens verdensanskuelse ikke er den eneste, trenger selvtilliten en forlengelse og en forsterkning. Dette henter en fra samme sted som en i følge TMT henter selvtilliten fra, nemlig den kulturelle verdensanskuelsen. En forsterker sin egen selvtillit i verdensanskuelsens validitet. Verdensanskuelsen etableres i oppveksten som en forsterkning av selvtilliten, men kan etter hvert fungere som en autonom buffer mot angsten. Likevel må en ha nok selvtillit til å føle at en selv er en meningsfull bidragsyter til verdensanskuelsen. For hvis en ikke føler seg som en viktig og vesentlig del av verdensanskuelsen så vil den ikke fungere som individets angstbuffer. Ved siden av at det da i oppveksten er viktig at verdensanskuelsen internaliseres for at den skal bli en buffer så er det også viktig at barnet integreres i kulturen slik at det lever opp til dets normer, får selvtillit og føler at det er en meningsfull bidragsyter til kulturen.<sup>42</sup> En ser dermed også at verdensanskuelsen er avhengig av selvtillit for å være en buffer. Hvordan en tar i bruk disse to sentrale komponentene blir presentert i neste kapittel.

---

<sup>41</sup> Samme forbehold som forrige note.

<sup>42</sup> Denne ”normative” fremstillingen av hva en burde gjøre er selvsagt hvis en vil ha en verdensanskuelse som fungerer som en angstbuffer. Som det vil bli klart i senere redegjørelse er dette i følge TMT en slags fornektelse av ens egen død, og ikke nødvendigvis bra. En av de ”moraliske” tankene bak TMT, som de også har vist eksperimentelt, er at det ville være like bra å ikke ha en slik buffer og heller vende seg til tanken på at en skal dø. Dette er en tankegang som går igjen i den eksistensielle psykologien og filosofien, eksemplifisert ved blant andre, Heidegger, Tillich, May, Becker og Yalom.

## Kapittel 3

### Teoriens forskningsdesign og sentrale konsepter:

### Hypoteser, MS-priming og menneskets tosidige beskyttelsessystem mot dødsrelaterte tanker

#### 3.1 Forskningsdesign

Som vist i kapittel 2 henter TMT to sentrale komponenter fra Becker: Selvtillitt og **kulturell verdensanskuelse**. Disse to interavhengige elementene danner selve fundamentet i teorien og alt dreier seg om funksjonen de to har, nemlig å skape en buffer mot dødsangsten. De fungerer i følge TMT som "terror management strategies" (**TM-strategier**). For å teste ut om selvtillitt og kulturelle verdensanskuelser virkelig kan fungere som en beskyttelse mot en underliggende frykt for å dø, utledet TMT to generelle, grunnleggende. Disse danner selve fundamentet for deres forskning og en rekke andre hypoteser er skapt på bakgrunn av disse.

#### 1. Self-Esteem as Anxiety Buffer Hypothesis:

Den første var at hvis selvtillitt fungerer som en buffer mot angst, skal midlertidig eller vedvarende høy selvtillitt redusere angst når en står overfor trusler. En annen utledning av denne hypotesen er at forhøyet selvtillitt også skal redusere andre defensive mekanismer i møte med trusler (Solomon, et al. 2004a:20).

#### 2. Mortality Saliency Hypothesis (**MS-hypotesen**):

Den andre grunnleggende hypotesen er at hvis selvtillitt og kulturelle verdensanskuelser tilbyr en beskyttelse mot angsten assosiert ved bevisstheten om døden, skal oppmerksomhet om døden (*Mortality Saliency*, **MS-priming**<sup>43</sup>) øke trangen til den beskyttelsen som selvtilliten og den kulturelle verdensanskuelsen gir (Solomon, et al. 2004a: 20).

---

<sup>43</sup> Ordet "prime" blir i psykologien brukt om situasjoner hvor personer blir utsatt for et visst stimuli som skal bidra til å vekke oppmerksomheten omkring spesielle ting eller gjøre en klar over noe. Det er en måte å aktivere preferanser for bestemte ting. Det er i norsk psykologisk litteratur ikke vanlig å oversette "prime" og ordet er nærmest blitt en del av det vanlige vokabularet. Selv om "Saliency" i ordet "Mortality Saliency" betegner at ens "mortality blir "salient" (og dermed i utgangspunktet er tilstrekkelig til å betegne hva som skjer) så har jeg valgt å betegne dette som MS-priming for å øke leservennligheten. Dette blir spesielt viktig senere når "MS" får stadig flere "vedheng".

Å gjøre forsøkspersoner bevisst sin på egen dødelighet skal altså resultere i adferd eller kognisjon som søker å forsterke selvtilliten (*self-esteem striving*) eller øke tiltroen til, eller forsvaret av, ens verdensanskuelse (*worldview bolstering* eller *worldview defence*). Dette blir av TMT betegnet som "mortality salience effect" (**MS-effekt**). MS-effekt er altså forekomsten av adferd og kognisjon, hvor (det underliggende) "motivet" er økt personlig selvtillitt eller økt kredibilitet til ens verdensanskuelse og hvor metodene er **assimilering, nedverdiggelse, bekreftelse** og **annihilering**. I eksperimentene ser en MS-effekten igjen som en tendens til å øke de allerede foreliggende tendensene assimilering, nedverdiggelse, bekreftelse og annihilering. Et poeng hos TMT er at MS-effekten "beviser" at noe eventuelt er en **TM-strategi**. Tanken er at hvis **MS-priming** øker en tendens (MS-effekt) (fravik fra den sosialpsykologiske "norm") så er tendensen i seg selv en TM-strategi eller forsvarsmekanisme. Hvis for eksempel fordommer<sup>44</sup> (en tendens og fravik fra norm) øker som resultat av MS-priming så er økningen (ikke tendensen i seg selv) en MS-effekt og viser at fordommene (tendensen i seg selv) er en TM-strategi. For å bevise at selvtillitt og kulturelle verdensanskuelser beskytter menneskene mot ubevisste og bevisste dødsrelaterte tanker så må altså TMT kunne vise at å gjøre personer oppmerksomme på døden (MS-priming) vil føre til at personene søker å forsterke sin selvtillitt eller prøver å øke tiltroen og forsvaret av sin egen verdensanskuelse (MS-effekt).

### 3.1.1 MS-priming

Derfor er konseptet **Mortality Salience** (MS-priming) svært viktig i TMT. Denne fungerer som en uavhengig variabel og blir inkludert i nesten alle eksperimentene deres. MS-hypotesen har bidratt til en rekke undersøkelser som har testet hvilke konsekvenser det vil få om forsøkspersoner gjøres oppmerksomme på døden underveis i et eksperiment. Derfor inneholder eksperimentene en sekvens hvor målgruppen blir utsatt for en påminnelse om døden. TMT benytter alltid minst en kontrollgruppe som ikke blir utsatt for MS-priming og

---

<sup>44</sup> Dette er ett av fenomenene TMT forsker på. Fordommer betraktes i forbindelse med "outgroup" bias som en metode som ligger innunder "nedverdiggelse" og er en tendens til å gruppere andre sammen etter negative stereotyper og dermed begrenser trusselen deres verdensanskuelse utgjør mot ens egen. Det er ellers vanlig å se på stereotyper og fordommer som et resultat av en kognitiv økonomisering av informasjon (se blant annet Kelly 1955 og Peterson and Flanders 2002 (sistnevnte baserer sitt syn på religion på førstnevnte). Prototypeteori (blant annet Rosch and Mervis 1975), som religionsvitene gjerne kjenner gjennom Benson Saler (Saler 2000) sin bruk, er også basert på synet om at mennesker trenger å gruppere, kategorisere og konseptualisere informasjon for å begrense informasjonsmengden ned til en håndterlig mengde. Dette er også et gjennomgående trekk i sosialpsykologien og passer godt inn i perspektivet om at mennesker har en begrenset rasjonalitet (*bounded rationality*). Tanken om "kognitiv økonomisering" er også kompatibel med TMT, noe som vil bli vist i den videre diskusjonen av teorien. Se spesielt Landau, et al. 2004b som viser at behovet for kognitiv økonomisering øker som følge av MS. Se også Eysenck and Keane 2005:293 for en drøfting.



tanken er at variasjonen mellom de forskjellige gruppene skal være et resultat av at ene gruppen er blitt utsatt for MS-priming. Kontrollgruppen blir enten presentert for det som skal være helt nøytralt stimuli, ingen stimuli eller stimuli som skal øke affekten og det emosjonelle aktiveringsnivået.

TMT bruker tre forskjellige former for **MS-priming**: (1) **MS-bevisst**, (2) **MS-underbevisst** og (3) **MS-indirekte**.

(1) MS-bevisst er den mest vanlige og det innebærer å gjøre forsøkspersonene oppmerksom på døden, for eksempel i en personlighetstest.

(2) MS-underbevisst er MS-priming som forsøkspersonene ikke blir oppmerksom på. Slik MS-priming oppnås ved at dødsrelatert stimuli, som ordet "DEATH"<sup>45</sup>, vises i så kort tid<sup>46</sup> at forsøkspersonen ikke bevisst oppfatter dette, men prosesserer informasjonen utenfor bevisstheten (underbevisst, *subliminal*). MS-underbevisst kan også være "naturlig" som det var i en serie felteksperimenter (Pyszczynski, et al. 1996) hvor de intervjuet tilfeldige forsøkspersoner enten i nærheten (100 Yards) av en gravplass eller lengre borte (Pyszczynski, et al. 1996:332). TMT mener at det er *økningen av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten* som skaper MS-effekt. MS-underbevisst leder i følge TMT direkte til en økning av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten og skaper dermed umiddelbar MS-effekt.

(3) MS-indirekte er også en "underbevisst" form for MS hvor forsøkspersonene ikke eksplisitt oppfatter MS-primingen. MS-indirekte er en mer subtil form for MS-priming som baserer seg på kunnskapen om "spreading activation of thoughts" og menneskenes assosiative (kognitive) nettverk. Dette er ganske enkelt antagelsen om at mennesket har assosiative nettverk hvor en tanke kan aktivere andre tanker eller assosieres med andre ideer og konsepter. Disse nettverkene kan en se både på kognitivt og nevrologisk<sup>47</sup> nivå, men TMT tar utgangspunkt i det kognitive perspektivet som stammer fra blant andre kognitiv psykolog Allan M. Collins og psykolog Elisabeth F. Loftus (Collins and Loftus 1975).<sup>48</sup> Mer presist antar TMT at informasjon er lagret i et nettverk av forbundne (*connected*) ideer, tanker, assosiasjoner og kognisjon (Arndt, et al. 2004:37). Det som følger av dette er at enkelte ideer

---

<sup>45</sup> Kontrollgruppen presenteres gjerne med ord som ligner, som BEACH eller PAIN Arndt, et al. 2004:40.

<sup>46</sup> 29 millisekunder, se Arndt, et al. 2004:40

<sup>47</sup> Dette sees da gjerne i forhold til konneksjonistiske (*connectionist*) hukommelsesmodeller. Se Gazzaniga, et al. 2002:325. Også kjent i forhold til såkalt parallellprosessering (parallell distributed processing (PDP) (Eysenck and Keane 2005:13) som viser at to eller flere kognitive prosesser kan foregå samtidig (Eysenck and Keane 2005:562)

<sup>48</sup> Dette perspektivet er videreutviklet fra arbeid gjort av kognitiv teoretiker M. R Quillian (Quillian 1967) og Collins og Quillian (Collins and Quillian 1970a, b, 1969) hvor førstnevnte hadde begrenset nytteverdi innenfor psykologien (teorien var utviklet som et program for datamaskiner) (Collins and Loftus 1975:407) og de senere hadde ledet til misforståelser da disse artiklene fremstod veldig forenklet for å gjøre dem presentable og brukbare for eksperimenter (Collins and Loftus 1975:409).

kan "prime" enkelte andre ideer (som igjen kan prime andre og så videre) som dermed gjøre dem mer tilgjengelig for arbeidshukommelsen<sup>49</sup> og oppmerksomheten (Arndt, et al. 2004:37). Når en ide eller en tanke kommer nærmere oppmerksomheten, eller bevisstheten, øker også dens påvirkningskraft i forhold til ordinær informasjonsprosessering (Arndt, et al. 2004:37).<sup>50</sup> Basert på dette kan TMT prime forsøkspersonene, bevisst eller underbevisst, med informasjon som TMT antar er assosiert med dødsrelaterte tanker. Dermed vil en indirekte skape en økning av dødsrelaterte tanker, noe som igjen skaper MS-effekt.

TMT mener at hvis de kan få forsøkspersoner til å endre adferd og holdninger (for eksempel i forhold til fremmedkulturelle) ved kun å foreta en personlighetstest som inneholder spørsmål om døden eller på andre måter prime personer med MS, så spiller døden en sentral rolle i menneskenes tilværelse også selv om en ikke tenker på døden hele tiden. I TMTs øyne blir MS-priming et forsøk på å slå sprekker i mekanismene som ellers beskytter en mot døden, for å se om dette fører til hardere arbeid for å forsterke disse.

## 3.2 Eksempel på eksperimenter

### 3.2.1 TMT og fordommer

---

<sup>49</sup> Arbeidshukommelsen (*working memory*), har også blitt betegnet som korttidshukommelsen. Arbeidshukommelsen er nå et vanlig navn (Eysenck and Keane 2005, Gazzaniga, et al. 2002, Wetterberg 2005) da dette i større grad betegner hvilke oppgaver den har. Dette systemet består av fire komponenter (Sentral eksekutiv funksjon, visuospatial skisseblokk, episodisk buffer og fonologisk slynge Wetterberg 2005:53) som ikke er så relevant å diskutere grundig her. Det viktigste i denne sammenheng er dens begrensede kapasitet, at den kun kan håndtere en viss mengde informasjon på en gang. Dette har for eksempel betydning for menneskers trang til å kognitivt økonomisere inntrykkene både utenfra når en mottar informasjon og "innenfra" når en baserer sine avgjørelser på innlært informasjon.

<sup>50</sup> Dette er et anerkjent perspektiv og blir på mikrokognitivt og strukturelt nivå utforsket i relasjon til såkalte konneksjonistiske (*connectionist*) nettverk og selv om det er en rekke forskjellige slike modeller (Arndt, et al. 2004:37, Eysenck and Keane 2005:13) er det noen sentrale antagelser og likheter. En illustrasjon av slike nettverk kan ligne på et tredimensjonalt spindelvev hvor hver idé eller tanke (enheter eller noder) linket til (henger sammen med) en eller flere andre ideer og tanker (Eysenck and Keane 2005:13). Disse linkene blir stadig forsterket eller gjort svakere i forhold til tilbakemeldingen som en (det vil si hver enkel enhet) får på responsen som ble produsert (Gazzaniga, et al. 2002:325). Dette kalles gjerne "backward propagation of errors" (BackProp) hvor tilbakemeldingen gir beskjed om hvilke linker som skal forsterkes fordi de var vektet slik at de ledet til "positiv" respons. På denne måten danner en og forsterker en assosiasjonsmønster. Positiv er satt i hermetegn fordi det ikke menes i forstand av "god". Positiv betyr at enheten var med på å produsere eller forsterke sjansen for den responsen som faktisk ble utført og i forhold til den enheten er da tilbakemeldingen positiv. Når tilbakemeldingen er positiv så øker enheten sin egen sjanse for å bli aktivert ved neste lignende "avgjørelse" eller assosiasjon. Hvis en enhet er med på å minske sjansen for responsen som blir utført vil tilbakemeldingen enheten får være negativ og den får mindre betydning ved fremtidige "valg" (assosiasjoner). Dette foregår med andre ord utenfor individets oppmerksomhet og er ikke nødvendigvis relatert til det individene anser for å være positivt. I forhold til en inadekvat fryktrespons vil for eksempel enhetene som var med på å produsere denne bli forsterket fordi de ledet til fryktresponsen. Se Gazzaniga, et al. 2002:325 for mer.

Et eksempel på et slikt eksperiment er en enkel undersøkelse av hvordan MS-priming påvirker adferd i forhold til personer fra fremmede kulturer.<sup>51</sup> Her er frivillige innkalt til å delta på forskjellige eksperimenter. Det første som skjer er at de blir bedt om å gjennomføre en kort personlighetstest. Personene blir delt tilfeldig i to grupper, hvor den ene gruppen får spørsmål knyttet til sin egen død (MS-priming), mens den andre gruppen på tilsvarende punkt i testen får spørsmål knyttet til smerter ved tannlegebesøk.<sup>52</sup> Ellers er testen helt lik for begge grupper, den er tatt på samme tid på døgnet og omgivelsene er de samme. Etter personlighetstesten bes deltakerne (som deltar en og en) gå ut i venterommet for å vente på neste undersøkelse. Det er her selve eksperimentet foregår. I venterommet er det plassert en person i den ene enden av stolrekken, som tydelig skal representere en fremmed kultur. I den andre enden er det plassert en person som skal fremstå som typisk representant for forsøkspersonens egen kultur. Det som måles er distansen (antall stoler) mellom forsøkspersonen og den "fremmedkulturelle". Hvis det skulle vise seg at det er forskjell i adferd mellom de to gruppene, er det grunn til å anta at det er MS (som er eneste forskjellige variabel i de to testene) som er årsaken til endret adferd. Resultatene viser at de personene som ble utsatt for MS-priming velger å plassere seg mye lengre fra den "fremmedkulturelle" enn det de som ikke er utsatt for MS-priming velger å gjøre. Konklusjonen på denne undersøkelsen blir da at en enkel påminnelse om ens egen død fører til at en jevnt over plasserer seg lengre unna personer som tydelig representerer en annen kultur enn sin egen.

### 3.2.2 Gruppefavorisering og kulturelle ikoner

En vanlig observasjon i TMTs eksperimenter er at MS-priming øker favoriseringen av ens egen gruppe og dens medlemmer (Harmon-Jones, et al. 1995).<sup>53</sup> Fortolkningen TMT gjør av dette er vanligvis at ens sosiale gruppe hjelper til med å holde døden på behørig avstand. MS-priming bryter ned denne beskyttende effekten og skaper en økt streben etter å gjenopprette den beskyttende effekten ved å forsterke gruppens styrke i forhold til andres.

Forsøk på dette feltet er blant annet gjort ved å be forsøkspersoner vurdere to relativt like bilder og velge det de liker best (se Harmon-Jones, et al. 1995). De deles så i grupper

---

<sup>51</sup> Eksperimentene er ofte svært omfattende og derfor vanskelig å gjengi i korthet. Utvalget av eksperimenter er derfor valgt på bakgrunn av at de er mulig å gjengi på en kortfattet måte. Jeg referer nå i det etterfølgende til en undersøkelse gjengitt i Pyszczynski, et al. 2003: 72-74.

<sup>52</sup> TMT bruker spørsmål som skal provosere frem emosjoner slik at det skal kunne ekskluderes at det er affekt i seg selv som alene produserer endret adferd.

<sup>53</sup> TMT viser med dette hvordan MS-priming øker tendensen til "ingroup bias". Se **In-group bias/out-group bias** i appendiks for en presentasjon av denne typen bias.

etter deres preferanser, og personene blir vist hvem som er i hvilken gruppe. Deretter svarer personene på en personlighetstest (med eller uten MS-priming) før de til slutt blir bedt om å gjøre en evaluering av alle andre deltakerne. Resultatene viser at personer som mottok MS hadde en høy vurdering av de personene som hadde valg samme bilde som seg selv og en lav vurdering av de som hadde valgt det andre bildet. De som ikke hadde mottatt MS-priming hadde ingen slike tendenser og evaluerte personene jevnere. Det at noen hadde samme preferanser som en selv i forhold til et bilde, førte altså til at en favoriserte dem ovenfor andre hvis de ble gjort oppmerksom på døden, men kun hvis de fikk en slik påminnelse. Disse mekanismene kan vise seg som en tendens også i svært midlertidige og tilfeldige gruppesammensetninger. TMT tar dette til inntekt for at grupper med sterkere bånd mellom individene og en gruppe hvor individene føler stor tilknytning til hverandre vil kunne konstituere et sterkt forsvarsverk mot døden.

Disse er blant de enkleste testene som er gjennomført og som regel er eksperimentene langt mer avanserte. De illustrerer likevel hvordan **MS-paradigmet**<sup>54</sup> blir brukt og det er et godt eksempel på at MS har effekt. Et eksperiment som følger samme standardiserte opplegg som ovenfor er foretatt vedrørende kulturelle symboler og ikoner.<sup>55</sup> I eksperimentet ble det blant annet undersøkt om forsøkspersoner var villige til å bruke et krusifiks til å banke inn en spiker, dersom dette var eneste måten å løse oppgaven forsøksleder hadde gitt dem. Som vanlig hadde halvparten av forsøkspersonene mottatt MS-priming. Eksperimentene viste at gruppen som hadde gjennomført personlighetstester med MS hadde større problemer med å bruke krusifikset som hammer enn dem som hadde tatt en nøytral personlighetstest. Dette viste seg ved at MS-gruppen i større grad valgte å finne andre løsninger på oppgaven eller at de brukte betraktelig lengre tid på å ta i bruk det kulturelle ikonet på en ”usømmelig” måte og dermed løse oppgaven. Samme restriksjoner hadde personer i forhold til for eksempel å bruke det amerikanske flagget som sil.

### 3.2.3 TMT og priming av andre faktorer og variabler

Når eksperimentene blir mer avanserte enn dem gjengitt over, er det ofte fordi avledningsmanøvrene blir mer sofistikerte. Det kan også være spesielle trekk ved personligheten eller den kulturelle verdensanskuelsen til dem som skal testes og dermed ”primes”. Ofte forekommer primingen i form av spesielt tilrettelagte essay som

---

<sup>54</sup> ”Paradigme” blir ofte i psykologisk forskning brukt om standarddesign på forskning med lik struktur og innhold.

<sup>55</sup> Se Greenberg, et al. 1995 for dette og relaterte eksperimenter.

forsøkspersonene må lese. Disse essayene vektlegger og fremhever de spesielle tendensene TMT ønsker å teste.

Slike priming-eksperimenter er gjort både i forhold til religiøse og politiske preferanser. Eksperimentene undersøker eksempelvis religiøse individers negative holdninger til andres religion eller religiøse preferanser (se Pyszczynski, et al. 2003: S 72-73). De kan da i essayform prime individer fra protestantiske og katolske denominasjoner med deres likhetstrekk og felleskap (assimilere verdensanskuelsene ved å peke på felles uenighet i forhold til en annen) for siden å indusere MS-priming og deretter teste hvor negativt innstilt de er til for eksempel jødedommen. Resultatene viser at de som har mottatt MS-priming er mer negative til jødedommen enn de som ikke har mottatt MS-priming. I samme eksperiment viste for eksempel protestanter ikke økte tendenser til å fordømme katolisismen, men i eksperimenter hvor forskjellen mellom protestanter og katolikker ble primet økte fordømmelsen av den andre hos personer utsatt for MS-priming. Videre er det også gjort forsøk hvor kristendommen og jødedommens felleskap er primet og deres negative syn på islam og muslimer blir testet.

Priming er også brukt blant annet når TMT utført eksperimenter som har brutt ned noe av universalismen i deres påstander om verdensanskuelsens funksjon. TMT har nå oppdaget noen faktorer som gjør at forsøkspersoner ikke strever etter å forsterke sin kulturelle verdensanskuelse i etterkant av MS-priming. For med tanke på selvtillit-tesen til TMT virker det motsetningsfylt å skulle ty til kulturen hvis denne ikke gir individet økt selvtillit.<sup>56</sup> Priming-eksperimenter er derfor gjort for å teste om MS-priming alltid fører til økt verdsetting av ens egen kultur. Et eksperiment (Arndt, et al. 2002: Study 2) er gjort på spanskættede amerikanere (*Hispanic-Americans*) versus anglo-amerikanere (*Anglo-Americans*) og deres bedømmelse av malerier som enten ble presentert som laget av en spanskættet eller en anglikansk kunstner. Begge gruppene ble primet (ved å lese avisartikler) med enten en positivt eller en negativ stereotypisk fremstilling av en spanskættet person. Deretter ble disse fire gruppene igjen delt i to, en gruppe fikk MS-priming mens den andre fikk nøytral stimuli. Til sist ble alle gruppene delt igjen og presentert med malerier de skulle evaluere i forhold til hvor godt de likte disse. Maleriene kom med både tittel og navn på artisten som hadde laget dem. Både navn og tittel var oppfunnet for anledningen, og bildene var fabrikkerte. For hver forsøksperson som evaluerte et bilde var navn, tittel og rekkefølgen på bildene variert, slik at

---

<sup>56</sup> Det er også gjort en del undersøkelser av om det er noen grupper som reagerer mer på MS-priming enn andre. Se for eksempel Landau, et al. 2004b for en gjennomgang av TMT i forhold variasjonen i folks trang til å "kognitivt økonomisere" inntrykkene av verden (målt med en "personal need for structure scale, PNS, se Neuberg and Newsom 1993) og variasjonene dette gir i MS eksperimenter.

det var helt tilfeldig hvilke navn som var på bildene og hva som ble presentert først og sist. Alt dette for å eliminere eventuelle systematiske skjevheter (*bias*). Resultatene viste at gruppen med spanskåttede som hadde fått en negativ fremstilling av sin egen kultur og siden ble utsatt for MS-priming, rangerte bildene til kunstneren fra sin egen kultur langt lavere enn de som ikke ble utsatt for MS-priming. På samme tid viste resultatene at gruppen med spanskåttede som hadde lest en avisartikkel som la vekt på det positive ved sin kultur reagerte på MS-priming ved å rangere den spanskåttede kunstneren med langt høyere enn dem som ikke hadde vært gjennom MS-priming. De anglo-amerikanske forsøkspersonene, sammen med de spanskåttede som ikke hadde fått MS-priming viste ingen spesielle tendenser i den ene eller andre retningen. Slike resultater skal i følge TMT tyde på at personer bruker sin kultur som en sikkerhet i tilværelsen og når en selv blir utsatt for en trussel svarer en generelt sett ved å forsterke troen til sin egen verdensanskuelse.<sup>57</sup> Unntakene er altså når kulturen blir oppfattet negativt, da er den ikke lengre en kilde til god selvtillit og forsøkspersonene distanserer seg fra den i stedet for å knytte seg til den. Dette skjer fordi kulturen ikke lenger fyller sin angstbufrende funksjon.

### 3.3 Menneskets tosidige beskyttelsessystem mot dødsrelaterede tanker

Et element som blir svært viktig i forbindelse med en utforskning av TMT i forhold til religion er TMTs modell av det tosidige beskyttelsessystemet de mener at mennesker har mot bevisste og ubevisste dødsrelaterede tanker (*dual-process modell of defense against conscious and unconscious death-related thoughts*).<sup>58</sup> Religion og troen på "udødelighet"<sup>59</sup> i ordets rette

---

<sup>57</sup> Det var dette Fromm mente førte til "automaton conformity", tendensen til å: "give up the independence of one's own individual self and to fuse one's self with somebody or something outside oneself in order to acquire the strength in which the individual self is lacking"(Fromm 2005 [1942]:122).

<sup>58</sup> Dette tosidige "forsvarssystemet" er noe annet enn, og ikke en mindre del av, det "tresidige" sikkerhetssystemet (Hart, et al. 2005) som er navnet en bruker når en i tillegg til selvtillit og verdensanskuelse tilføyer tilknytning (*attachement*) i oppveksten (eller i form av "close relationships") som et element som kan skape et forsvar mot dødsangsten. Forskning på "attachment" er et av de andre grunnleggende og samlende perspektivene i den eksperimentelle psykologien (Koole, et al. 2004:501) og er av og til innlemmet i TMT-perspektivet. Poenget er kort fortalt at sikker tilknytning som barn skaper en tryggere tilværelse som voksen og mindre "negativ" respons på MS-priming. Dette kunne vært interessant å se nærmere på i denne oppgaven da forskningen også illustrerer godt at universaliteten TMT viser til når det gjelder kognitive mekanismer og MS-respons ikke alltid er så universell men at den for eksempel kan "utvannes" av oppvekstvilkår (Florian and Mikulincer 1998:731-733). De tre opprinnelige teoretikerne Solomon, Greenberg og Pyszczynski fokuserer likevel ikke mye på dette og mye av forskningen er ledet an av to av pionerer innenfor det eksperimentelle eksistensielle paradigmet: Victor Florian og Mario Mikulincer. Av plasshensyn har jeg valgt å ikke behandle dette grundigere i denne oppgaven. En annen grunn er at det også kan stilles spørsmålsteget ved om "attachement" er en egen tredje mekanisme eller om det er en integrert del av for eksempel selvtillitkonseptet til TMT (Hart, et al. 2005:1011). Se Bowlby 1969 for den opprinnelige "attachment theory". Se Florian and Mikulincer 1998, Hart, et al. 2005, Mikulincer and

forstand hører til en del av menneskers forsvarssystem mot dødsrelaterte tanker som jeg ikke har diskutert ennå. Førrige kapittel redegjorde for det jeg fra nå av vil betegne som ”**fjernforsvaret**”. I tillegg til dette finnes det i følge TMT også et ”**nærforsvar**” mot dødsrelaterte tanker, og det er her TMT mener at den ”**eksplisitte udødelighetsideologien**”<sup>60</sup> kommer inn i bildet. Det er eksistensen av disse to forskjellige forsvarsmekanismene som gjør at det betegnes som et **tosidig beskyttelsesystem**, og TMT setter forsvarssystemet i relasjon til menneskets to kvalitativt forskjellige måter å tenke på.

### 3.3.1 Nærforsvar mot dødsrelaterte tanker

Jeg vil starte min gjennomgang med de såkalte ”rasjonelle” forsvarmekanismene. Dette er TMTs ”proximal defense” som jeg har valgt å kalle nærforsvar.<sup>61</sup> Det første en kan merke seg er at nærforsvaret ikke nødvendigvis er rasjonelt selv om det tar i bruk ens rasjonelle evner. Blant de rasjonelle metodene er det funnet en fremtredende tendens til at en har en ”not me, not now” holdning til døden og at en vanlig mekanisme er å se bort fra risikofaktorer og vektlegge faktorer som taler for et lengre liv. En slik holdning kan en for eksempel se hos røykere som blir konfrontert med at det er farlig å røyke, hvor responsen kan være at de tenker eller svarer at de trener mye, er ung, ikke røyker *så* mye og spiser sunt. Det er mange konsekvenser av overdreven helsegalskap og overfokus på å unngå alle farer,<sup>62</sup> men hvis målet er å overleve lengst mulig så er ikke nødvendigvis responsen til røykeren rasjonell.<sup>63</sup> For å illustrere tilstedeværelsen av slike ”rasjonelle” forsvarsmekanismer har en blant annet vist at mennesker utsatt for MS-priming i påfølgende undersøkelser regner sin helse for bedre, sin sannsynlige levealder for høyere og sjansen for å bli utsatt for ulykke som lavere enn de som ikke har fått MS-priming (Greenberg, et al. 2001).<sup>64</sup>

---

Florian 2000, Smieja, et al. 2006 for forskning på ”attachment” i tilknytning til MS eller TMT. Se Kirkpatrick 1997 for en ”Attachment-theory” basert tilnærming til religion.

<sup>59</sup> TMT mener troen på udødelighet er ”undoubtedly the primary appeal of virtually all religions” (Pyszczynski, et al. 2003:20). Dette diskuteres nærmere i neste kapittel

<sup>60</sup> Forskjellen mellom religioners eksplisitte og sekulære kulturers implisitte/symbolse udødelighetstilbud diskuteres nærmere i kapittel 5.

<sup>61</sup> Se appendiks under **Nærforsvar (proximal defence)** for begrunnelsen bak oversettelsen.

<sup>62</sup> Se blant annet Furedi 2002, 2004 for en diskusjon om hvordan samfunnet i dag har enorm fokus på sikkerhet, trygghet og frykt og hvilke konsekvenser dette får.

<sup>63</sup> Da det å se bort fra helseskadelige elementer i ens liv har vist seg å ikke være bra for helsen (Pyszczynski, et al. 1999:838) selv om en kan tenke seg at det gir et økt psykologisk velbehag.

<sup>64</sup> Her ser en igjen hvordan MS-priming forsterker en tendens som allerede foreligger. Det er oppdaget at de fleste mennesker har et ”positiv” bias i forhold til sin egen situasjon og i slike undersøkelser (uten bruk av MS-priming) så har de fleste en tendens til å evaluere seg selv slik at en havne mer positivt ut enn andre, noe som betegnes som ”mildly positive interpretation bias” (Mathews and MacLeod 2005:7.19). Ser en til deprimerte så ser en at slike har en tendens til ”negative interpretation bias” i forhold til den normale populasjon (Mathews and MacLeod 2005:7.19).

Det er likevel nødvendig at nærforsvaret later til å være rasjonelt, ellers ville det ikke vært i stand til å skyve de dødsrelaterte tankene ut av bevisstheten (Pyszczynski, et al. 1999:839). Det vil si at individet må skape en slags illusjon av objektivitet i forhold til forsvarsmekanismen slik at resonnementet bak tanken (som fungerer som nærforsvar) virker både logisk og rasjonelt begrunnet (Pyszczynski, et al. 1999:839). Hvis en gjennomskuer sin egen forsvarsmekanisme står en igjen med distraksjonsmomentet som også fungerer som en forsvarsmekanisme ved at det flytter oppmerksomheten bort fra trusselen. Hvis en da begynner å tenke gjennom i hvor stor grad ens forsvarsmekanisme er velbegrunnet eller ikke så har en allerede flyttet oppmerksomheten et tilstrekkelig stykke bort fra trusselen.

### 3.3.2 Fjernforsvar mot økning av dødsrelaterte tanker utenfor oppmerksomheten

Den andre forsvarsmekanismen er "distal defense" som jeg har valgt å oversette med "fjernforsvar"<sup>65</sup>. Vi har sett at nærforsvaret håndterte trusselen på omtrent samme abstraksjonsnivå som trusselen ble konstruert på (konstruert i bevisstheten og "løst" i bevisstheten). I motsetning til dette håndterer fjernforsvaret trusselen på et annet abstraksjonsnivå enn der hvor trusselen ble konstruert og trusselen (i form av MS-ubevisst eller MS-indirekte) kan aktivere adferdsmessige eller kognitive responser som tilsynelatende ikke har noe å gjøre med dødsrelaterte tanker. Det er disse responsene, betegnet som MS-effekt, som har vært mest utforsket av TMT og som også jeg har brukt mest plass på til nå. Det er altså når fjernforsvaret er aktivt at en vil se de forskjellige MS-effektene som for eksempel selvtillitstreben, tendenser til konformitet til egen kultur og økt fiendtlighet mot andre kulturer.

Å takle ens egen oppmerksomhet om døden med å øke fiendtligheten mot fremmedkulturelle høres for mange merkelig ut, og det er nok derfor TMT stort sett har fokusert på å vise tilstedeværelsen av denne forsvarsmekanismen. TMT mener at denne forsvarsmekanismen er vel så "viktig" som nærforsvaret. Grunnen til dette er at det uansett hvor dyktig en er til å kognitivt forhøye ens overlevelsessjansje eller usårbarhet, vil en ikke kunne rasjonalisere bort det faktum at en skal dø (Pyszczynski, et al. 1999:839). TMT er også oppmerksom på at å skifte oppmerksomhet mot noe annet eller å avfeie en trussel ikke er det samme som å ha eliminert trusselen. Med forskning på "**The Ironic Process Theory**" (IPT) (Wegner 1994) er det vist at undertrykkelse av tanker har motsatt effekt fordi tankene ikke prosesseres ferdig og holdes lett tilgjengelig for bevisstheten. Dette er også noe som er vist

---

<sup>65</sup> Se **Fjernforsvar (distal defence)** i appendiks for begrunnelse for oversettelse.



med nyere eksperimenter og målemetoder (Page, et al. 2005:422). TMT mener at nærforsvaret dermed ikke strekker til og at det symbolske fjernforsvaret er nødvendig for å ta hånd om ens redsel for å dø (Pyszczynski, et al. 1999:839). Dette blir også støttet av forskningen som viser at nærforsvar blir etterfulgt av et svært aktivt fjernforsvar (Pyszczynski, et al. 1999:840).

### 3.3.3 Interaksjonen mellom nær- og fjernforsvaret

TMT postulerer altså eksistensen av to kvalitativt forskjellige forsvarsmekanismer mot ”døden”. Disse aktiveres begge av en økt tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker. Dette gjør at forsvarssystemene ikke er aktive hele tiden men så snart tanker om døden bryter gjennom kulturens ”distraherende buffer”, enten som konsekvens av eksperimentell MS-priming eller andre naturlige former for dødspåminnelse, så igangsettes disse forsvarsmekanismene. Kulturens evne til distraksjon er slik sett en ”tredje forsvarsmekanisme”, men det er ikke en separat forsvarsmekanisme da det er integrert både i fjern- og nærforsvaret. Stort sett er det en del av fjernforsvaret, som en slags alltid aktiv og naturlig forsvarsmekanisme som er en integrert del av menneskers liv. I tillegg kan kulturens distraksjonsmomenter benyttes bevisst og da er det en del av nærforsvaret.

Slike tanker ser en også i TMTs teoretiske opphav. Yalom mente for eksempel at “leisure time is a time of anxiety” (og at spesielt arbeidsnarkomane var et uttrykk for dette) (Yalom 1980:123) mens TMT viser til det faktum at folk ikke går rundt og tenker på døden hele tiden som et tegn på at kulturen fungerer som en angstbuffer (Solomon, et al. 1997:64). Måten TMT bryter gjennom ”distraksjonen” på er med MS-priming. Det er på denne måten de kan teste hvilke konsekvenser det har at mennesket frykter døden og dødsrelaterte tanker, eventuelt ”undersøke hva som skjer når flymotoren fusker”.<sup>66</sup> I relasjon til de to forsvarssystemene er MS-primingen, og distinksjonen mellom de tre formene viktig.

Dette er fordi TMT mener den ”eksplisitte udødelighetsideologien” og/eller resten av nærforsvaret benyttes som beskyttelse i forhold til MS-bevisst, men ikke i forhold til MS-underbevisst og MS-indirekte:

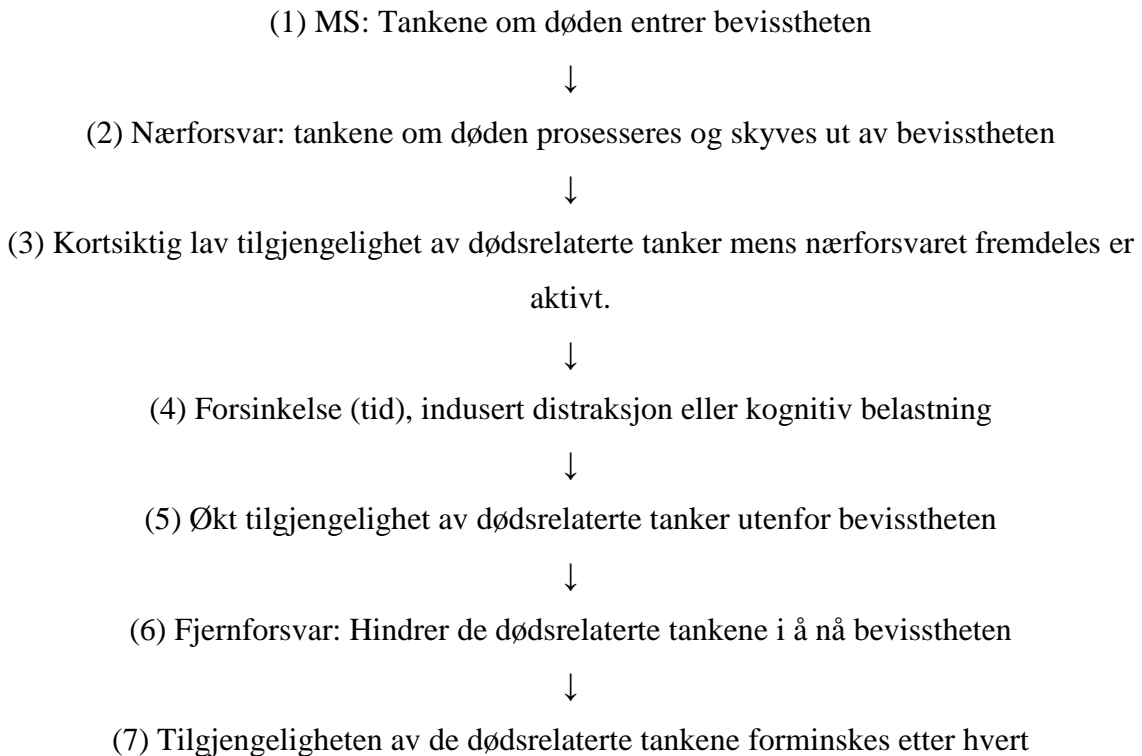
Dual-process theory posits that conscious thoughts of death are defended against with proximal defenses: rational threat-focused attempts to remove conscious death-related thoughts from focal attention either by suppressing such thoughts with distractions or by pushing the problem of death into the distant future by biasing rational inferential processes to

---

<sup>66</sup> Metaforen er lånt fra Zappfe som mente at distraksjonen spesielt var sosietetens livstaktikk og at den kan sammenlignes med et fly: (...) bygget av materie med tyngde, men med et princip i sig som holder den oppe saa længe det virker. Den maa altid være i fart fordi luften bare kan bære den et øieblik. Flyveren kan bli sløvet og tryk av vane, men saasart motoren fusker er krisen akut (Zapffe 1933:4).

deny one's vulnerability. Unconscious thoughts of death, on the other hand, are defended against with distal defenses: symbolic conceptions of self and reality specified by one's culture as a way of dealing with the unconscious knowledge (as opposed to current conscious awareness) of the inevitability of death (Pyszczynski, et al. 1999:837).

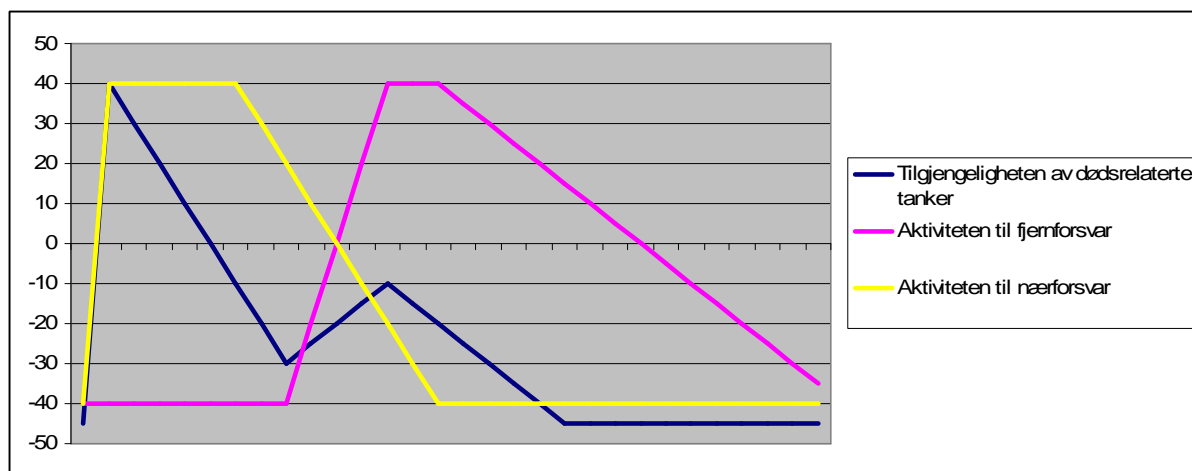
Når kulturens forskjellige distraksjonsmomenter ikke klarer å holde dødsrelaterte tanker ute av bevisstheten, eller en blir utsatt for **MS-bevisst** av TMTs forsøksledere, blir nærforsvaret aktivert. Som beskrevet tidligere forsøker en da å håndtere tankene på forskjellige måter, hvor formålet er å bli kvitt tankene igjen. Distraksjon er en vanlig mekanisme, men også andre metoder som for eksempel å aktivere troen på et liv etter døden er svært vanlig. Av disse to bidrar førstnevnte til at trusselen forsvinner fra oppmerksomheten mens det sistnevnte reduserer trusselen som igjen fører til at en ikke i like stor grad blir plaget eller trenger å vie trusselen oppmerksomhet. I begge tilfeller flyttes de dødsrelaterte tankene bort fra oppmerksomheten. I følge TMT er likevel ikke "faren" over og det er etter at nærforsvaret har presset tankene om døden ut av bevisstheten at fjernforsvaret aktiveres for fullt. TMT fokuserer på hvordan ens adferd, holdninger og generelle kognisjon endrer seg når den symbolske kampen for å holde dødsrelaterte tanker unna bevisstheten pågår for å gjenerobre ens trygge posisjon. Denne kampen består, som det har blitt beskrevet tidligere, i en streben etter økt selvtillit (for å gjenopprette troen på seg selv som et unikt vesen) og en økt streben etter beskyttelse av, eller tiltro til, ens verdensanskuelse (hvor motivet er økt kredibilitet til ens verdensanskuelse og metodene er **assimilering, nedverdiggelse, bekreftelse** eller **annihilering**). Det er altså etter at nærforsvaret har presset "Mortality Salience" ut av bevisstheten at fjernforsvaret aktiveres. Fjernforsvaret kan også aktiveres av MS-underbevisst eller MS-indirekte ved at begge elementene øker tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker, men uten at det fører dem inn i sentrum av oppmerksomheten. Denne typen MS-priming når normalt ikke oppmerksomheten og en kan da ikke håndtere dette på en bevisst eller "rasjonell" måte. Fellesnevneren for begge måtene fjernforsvaret kan aktiveres på er at i begge tilfellene så er aktiviseringen et resultat av *høy tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten*. MS-underbevisst og MS-indirekte fører som vist tidligere til større tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker, noe som blir vist med blant annet ordutfyllingsoppgaver. Også når fjernforsvaret aktiviseres etter nærforsvaret så er tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker høy. Selv om nærforsvaret har håndtert tankene og skjøvet dem ut av oppmerksomheten er det antatt at tilgjengeligheten høy, noe som er vist ved **IPT** (Page, et al. 2005, Wegner 1994). Dynamikken mellom de to forskjellige forsvarssystemene kan best illustreres med en modell:



Jeg har allerede vært inne på hva det er som ”utløser” de to forsvarsformene hvor MS-bevisst utløser nærforsvaret og MS-underbevisst eller MS-indirekte utløser fjernforsvaret. TMTs beskrivelse av dynamikken starter som oftest med at tanker om døden entrer bevisstheten (Pyszczynski, et al. 1999:840) eller med opplevelser som gjør at tanker om døden blir vekket (Arndt, et al. 2004:39).<sup>67</sup> Det som skjer når tanker om døden inntar bevisstheten er at nærforsvaret aktiveres og tar hånd om tankene og til sist sørger for at tankene skyves ut igjen av bevisstheten. Rett etter at tankene er presset ut er tilgjengeligheten av slike tanker relativt lav, men ettersom nærforsvaret ”avtar i styrke” (eksempelvis slutter å konsentrere seg hardt om sin egen gode helse) øker tilgjengeligheten av de dødsrelaterede tankene (Greenberg, et al. 1994:Study 4). Når denne tilgjengeligheten økes iverksettes i følge TMT fjernforsvaret for å hindre at tankene når bevisstheten igjen. Hvis fjernforsvaret er effektivt hindrer det tankene å komme frem i bevisstheten igjen og etter en stund vil tilgjengeligheten av de dødsrelaterede tankene avta. Dynamikken kan også uttrykkes med en annen modell:

---

<sup>67</sup> Min sammenfatning av punktene er hentet fra prioriteringene som er gjort i tre oppsummerende tekster: Arndt, et al. 2004, Greenberg, et al. 2000, Pyszczynski, et al. 1999.



**Figur 1:** En hypotetisk grafisk fremstilling av aktiviteten til de to forsvarsformene og tilgjengeligheten av de dødsrelaterte tankene. Verdiene -50 til 50 er tilfeldig, men er ment som illustrasjon av at nullpunktet er terskelen for når de dødsrelaterte tankene når oppmerksomheten. Som indikasjon på aktiviteten til fjern- og nærforsvaret gir verdiene mindre mening, men denne fremstillingen er likevel valgt for å vise samvariasjonen tydelig. Hvis en ønsker kan en betrakte -50 som 0% aktivitet og +50 som 100% aktivitet. En ser at det først er en brå stigning i dødsrelaterte tanker. Dette er ment å skulle illustrere reaksjonen etter MS-priming (bevisst). En ser da at stigningen i dødsrelaterte tanker blir akkompagnert av nærforsvaret som aktiveres for å håndtere tankene. En ser så at tilgjengeligheten av de dødsrelaterte tankene synker og blir med en liten forsinkelse etterfulgt av mindre aktivitet i nærforsvaret. Dette fører siden til en økt tilgjengelighet av de dødsrelaterte tankene utenfor bevisstheten, noe som indikeres med at grafen stiger igjen. Siden dette foregår utenfor bevisstheten er denne stigningen akkompagnert av aktiveringen av fjernforsvaret. En ser så at dette fører til en reduisering av tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker, med en forsiktig og forsinket etterfølgelse av en reduksjon i fjernforsvarets aktivitet.

Dette er en "idealistisk" modell som er fremstilt i forhold til at forsvarssystemet gjør "jobben sin". I realiteten vil en kunne se betraktelig mer frem og tilbake mellom de forskjellige trinnene i modellen. Hvis for eksempel fjernforsvaret viser seg å være ineffektivt så entrer tankene om døden bevisstheten igjen og nærforsvaret aktiveres (og prosessen starter forfra igjen). Jeg har tidligere påpekt at **MS-effekt** kun kan sees i de tilfellene hvor fjernforsvaret er aktivt. Dette er fordi MS-effekten rett og slett er et uttrykk for at en søker å forsterke dette forsvaret. Jeg kunne også kalt rasjonaliseringen, fortrengingen og distraksjonsfaktorene som nærforsvaret aktiverer for MS-effekt, da også dette oppstår etter MS-priming, men dette ville forkludret klarheten i fremstillingen. Poenget til TMT er uansett at det som blir betegnet som MS-effekt først oppstår en stund etter MS-priming er gitt bevisst. Forskningen på denne dynamikken startet i følge TMT som konsekvens av flere forhold, men en viktig grunn var oppdagelsen av at veldig sterke og tydelige MS-priming skapte mindre effekt enn mer subtile former for MS-priming (Greenberg, et al. 2000:92; Greenberg, et al. 1994:Study 1). I tillegg observerte de at det krevdes enten en forsinkelse (*delay*), en induert distraksjon, eller en påføring av en kognitiv belastning (*cognitive load*) mellom MS-priming og måling av effekt for at en skulle observere en adferdsmessig eller holdningsmessig effekt av MS-priming

(Greenberg, et al. 2000:92; Greenberg, et al. 1994: Study 2 og 3). Dette ledet TMT til å se nærmere på akkurat denne dynamikken mellom nær- og fjernforsvaret og en oppsummering vil kunne se ut slik som modellen over.

### 3.4 Oppsummering

Dette kapitlet har fokusert viktige og grunnleggende elementer når det gjelder TMT. Disse er alle vesentlige for resten av oppgaven. Først har jeg presentert de to sentrale hypotesene, **MS-hypotesen** og **Selvtillits-hypotesen**, og hvordan en ved hjelp av MS-priming har operasjonalisert ”dødspåminnelse” slik at dette kan tas i bruk eksperimentelt. Dette er ment å skulle gi innblikk i **MS-paradigmet** som er tatt i bruk av langt flere enn TMT. Deretter har jeg kort fokusert på noen eksperimenter som er representative for TMTs ordinære forskning og som berører mange av de klassiske sosialpsykologiske områdene. Det siste som ble presentert, menneskets **tosidige beskyttelsessystem**, tilhører egentlig forrige kapittel og ”den sentrale idé” men er tatt til sist her fordi gjennomgangen av dette krever kjennskap til en rekke andre konsepter i TMT sin forskning, spesielt MS-priming.

## **Kapittel 4**

### **Religionens opprinnelse:**

### **Terror Management Theory og andre evolusjonistiske perspektiver på religion**

Av de tre grunnleggende religionsteoretiske spørsmål som jeg skal diskutere TMT i forhold til har jeg valgt å begynne med deres perspektiv på religionens opprinnelse. Her vil jeg vise hvordan TMT tilskriver religion en viss særegen posisjon i evolusjonen, men at det gjenstår en del spørsmål om hva det er som egentlig skiller religion fra andre kulturelle verdensanskuelser. Dette vil de påfølgende kapitlene diskutere. Jeg har dermed valgt å benytte TMTs manglende fokus på religionens særegne trekk i evolusjonen til å få en forsiktig overgang til den religionsteoretiske gjennomgangen av TMT.

Jeg har også valgt å plassere TMT i relasjon til andre teoretikers perspektiv på religionens evolusjon. Jeg har da valgt ut teoretikere fra flere forskjellige fagfelt som har til felles at de alle har en biologisk og/eller kognitiv tilnærming til religion. Dette vil være med på å plassere TMT i det religionsvitenskapelige og religionsteoretiske landskapet det er mest naturlig å sammenligne dem med. Slik sett vil kapitlet også fungere som en slags ”introduksjon” til de teoretikerne og det perspektivet som TMT først og fremst vil diskuteres opp mot i denne oppgaven.

#### **4.1 Dødens Terror og kulturenes evolusjon**

Når jeg tar for meg TMTs syn på evolusjonen er det et par spørsmål som vil bli sentrale. Det ene er om TMTs syn på evolusjonen er kompatibel med ordinær evolusjonsteori eller om det er en troverdig utfordrer til slike teorier. Det andre er om TMTs syn er kompatibel med andre evolusjonistiske perspektiv på religionens opprinnelse eller om det er en troverdig utfordrer til slike teorier. Da TMT i denne oppgaven skal settes inn i en religionsvitenskapelig kontekst så vil jeg i denne oppgaven fokusere på sistnevnte spørsmål.

##### **4.1.1 Ønsket om overlevelse og mening**

”Evolusjonslæren” til TMT er det mest kontroversielle punktet ved teorien. Problemene TMT (og alle andre) møter i forhold til evolusjonsteoretiske spørsmål er at det ikke er opplagt at disse lar seg eksperimentelt teste. Det som det først og fremst strides om er Becker og TMTs ”overlevelsesinstinkt” (Baron 1997, Lerner 1997, Muraven and Baumeister 1997, Pelham 1997, Pyszczynski, et al. 1997). TMT bruker ofte begreper som ”instinkt” og ”drift” og disse begrepene har negative konnotasjoner for dem som vil distansere seg fra den psykoanalytiske tradisjonen. Kritikken av dette ”overlevelsesinstinktet” vil bli diskutert senere, men jeg kan allerede nå påpeke at det ikke vil gjøre noe forskjell på argumentene om en tar i bruk mer ”akademisk korrekte” termer. En kan da snakke om at mennesket har en ”predisposisjon” til å søke overlevelsesorientert adferd eller at mennesket har ”mekanismer” som homeosteen til å regulere livsprosessen og fremme overlevelse, slik for eksempel Damasio formulerer det som (Damasio 2004:35). En kan også se det i lys av at mennesket blir guidet av et **evolusjonært fryktsystem** slik som Arne Øhman har forsket på (Øhman 2000, 2005, Øhman and Mineka 2001, Øhman and Wiens 2004). Eller en kan se det som nevrolog Joseph LeDoux som påpeker at det ikke er skapt som et fryktsystem men fungerer slik fordi det er et ”system of defensive behavior” (system for beskyttende adferd) (LeDoux 1998:128).

Det homeostatiske systemet, menneskenes **emosjoner**<sup>68</sup> og det evolusjonært nedarvede systemet for fryktsvarer har vært livsnødvendig og er det fremdeles i dag. Alt dette er med på å danne fundamentet for all frykt mennesket opplever. En vet for eksempel at dette systemet gjør at mennesket kan utvikle angst, frykt og fobier som kan dominere og ta over styringen i en persons liv.<sup>69</sup> TMT hevder at menneskets evne til når som helst å bekymre seg over sin egen død vil kunne føre til et paralysert og lite funksjonelt menneske. En kunne sannsynligvis sett at en person som ble plaget av frykten for å dø kunne blitt opphengt i å ha ”kontroll” og at personen etablerte sikkerhetsrutiner, forholdsregler og forsøkte å eliminere alle risikomomenter.<sup>70</sup> Dette ville i verste fall ikke ville hatt ledig kapasitet til å håndtere umiddelbare farer og ”viktigere” oppgaver (Solomon, et al. 2004a:18). I motsatt fall kunne personen resignert, trådd inn i hjelpeløsheten, og konkludert med at det er et prosjekt som er

---

<sup>68</sup> Se en presisering av emosjonsbegrepet under **Emosjoner og følelser** i appendiks.

<sup>69</sup> Noen blir blant annet helt handlingslammet, og bundet til sine hjem, på grunn av frykt for åpne plasser, folkemengder, heis, biler, fly, trange rom og lignende. På samme måten som en kan få det å fly som objekt for frykten kan en få ”døden” som objekt for frykten. Det å ha flyskrekk er nok ikke plagsomt i hverdagslivet (hvis en ikke må benytte seg av fly i jobben eller lignende), men det vil i stor grad påvirke hvis en vet at en flyreise er nært forestående. Selv mange uker i forveien vil dette være kilde til lidelse. Når da mennesket har mulighet til når som helst å forutse at en skal dø, og de vet at dette er uunngåelig (alltid forestående), vil en bevisst frykt for å dø ha potensial i seg til å virke destruktivt.

<sup>70</sup> Se Furedi 2002, 2006, 2005, 2004 for en diskusjon av problemene med, og konsekvensene av, en slik overfokusering på sikkerhet.

dømt til å mislykkes.<sup>71</sup> Dette kunne igjen ledet til depresjon, meningsløshet, selvmord eller til at en mistet viljen til å ta seg av umiddelbare trusler eller oppgaver (Solomon, et al. 2004a:18).

Sett i et evolusjonært perspektiv påstår TMT derfor at da mennesket i "urtiden" fikk evnen til å forutse sin egen død ble det nødvendig å skape forestillinger som likevel gjorde livet verd å leve. Alt fra svært tidlig i den evolusjonære historien har mennesket i følge TMT utviklet mekanismer for å håndtere dødsrelaterte tanker slik at disse ikke helt og holdent skulle ta overhånd, og at de som best kontrollerte slike tanker hadde størst sjanse for å overleve og dermed reprodusere sine gener (Solomon, et al. 2004a:19). Damasio sier noe av det samme når han påpeker at evolusjonært sett må lengselen etter homeostatiske korrektiver ha begynt som en reaksjon på sjelelig smerte. Han sier videre at "de som har hatt hjerner til å forestille seg slike korrektiver, og dermed på en effektiv måte har hatt evnen til å gjenopprette balansen, må ha blitt belønnet med et lengre liv og flere avkom" (Damasio 2004:235). TMT legger slike tanker til grunn for sin kulturelle evolusjonsteori hvor de hevder at:

Evolutionary advantages emerged for those who developed and adopted cultural worldviews that could compellingly assuage the anxiety engendered by the uniquely human problem of death. Archeological evidence, theory and research from evolutionary psychology, anthropology, and cognitive neuroscience converge in the support of the assertion that humans "solved" the problem associated with the realization of their mortality by creation of uniquely human affectations, including art, language, religion, agriculture, and economics (Solomon, et al. 2004a: 19).

Dette er et ganske klart uttrykk for at de mener at religion i evolusjonsteoretisk sammenheng har vært fordelaktig, det vil si at de mener at evolusjonen har "belønnet" de individene som har vært religiøse. En ser også av sitatet at dette fordelaktige elementet er det som er formålstjenelig ved religion og andre verdensanskuelser.<sup>72</sup> TMT mener altså at kulturen, i alle dens manifestasjoner (religion, kunst, filosofi, vitenskap, politikk, økonomi og så videre) fyller en viktig funksjon ved å være en kreativ feilrepresentasjon av virkeligheten skapt som respons på, og som beskyttelse mot, menneskets unike evne til å forutse sin egen død. TMT ser med andre ord alle kulturens fasetter som en konsekvens av den samme "dødsangsten" og fyller samme funksjon som "beskytter" mot denne.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Se Seligman 1975, Ursin and Eriksen 2004 og Waikar and Craske 1997 for noen diskusjoner og implikasjoner av hjelpsløsheten.

<sup>72</sup> Se diskusjon senere om fordelaktighet og formålstjenelighet.

<sup>73</sup> Dermed kan en fra et religionsvitenskapelig ståsted, stille seg spørsmålet om hva som er spesielt ved religion og hva det er som gjør at religiøsiteten har vedvart gjennom evolusjonen. En kan selvsagt også stille seg



#### 4.1.2 TMT om dannelsen av bysamfunn

En av påstandene deres er at fremveksten av byer ikke var et resultat av at den neolittiske revolusjon<sup>74</sup> (jordbruksrevolusjonen) gjorde det tjenelig å bo tettere sammen, men at overgangen til bosetning i større fellesskap var et resultat av en endring i menneskets mentalitet som gav dem evnen til å forutse sin egen død (Solomon, et al. 2004b:28). En grunn til at dette skulle gi en fordel av å bo i større grupper var i følge TMT at det som regel var likesinnede (med hensyn til spirituelle og ideelle forestillinger) som flyttet sammen og at de dermed fikk bekreftelse på at deres tro (*belief*) var den riktige (Solomon, et al. 2004b:28). Videre ble samfunnet organisert som delte ”meningssystemer” (*shared meaning systems*) og som strukturerte hierarkier med en ”spirituell kraft” (*spiritual force*) på toppen som ”tillot” menneskene kontroll over naturen, livet og døden (Solomon, et al. 2004b:28). TMT reverserer med dette en vanlig materiell antagelse om at hierarkisk sosial orden og struktur var et resultat av jordbrukssamfunnet:

Rather, an agricultural lifestyle, and all that comes afterwards that we traditionally refer to as culture – such as history, art, science, and philosophy – were profoundly influenced by human beings’ fantastically imaginative effort to overcome death by voluntarily relinquishing individual autonomy to delegate authority (...) through submission to supernatural spirits (...) (Solomon, et al. 2004b:28-29).<sup>75</sup>

Denne underkastelsen førte i følge TMT til psykologisk velvære og balanse fordi den gav en følelse av å være et verdifullt medlem i en meningsfull verden. TMT mener å kunne begrunne denne fortolkningen, men de påpeker at de er enige i at jordbruksrevolusjonen gjorde det lettere for folk å bo tett sammen i større grupper (Solomon, et al. 2004b:28). De mener likevel at det er grunner til å snu rekkefølgen på hodet. Et av deres argumenter finner de i forfatter Michael Balter sin artikkel ”Why Settle Down? The Mystery of Communities” (Balter 1998). Balter referer i sine artikler og sin senere bok *The Goddess and the Bull: Çatalhöyük: An*

---

undrende til hvorfor andre fenomener som vitenskap, politikk, filosofi og sport har overlevd evolusjonens gang, men dette har ikke vært en like stor del av den religionsvitenskapelige diskurs.

<sup>74</sup> Dette er et begrep lansert av filolog og arkeolog Gordon Childe (1892-1957) for å betegne overgangen fra samler og jegersamfunn til jordbrukssamfunn (Cauvin 2001:106). Andre begreper som også brukes er jordbruksrevolusjonen eller den første agrikulturære revolusjon. På grunn av manglende konsensus omkring forståelsen av begrepene så har jeg valgt å prøve å unngå begrepsbruken og heller betegne det som ”overgangen til bosetning i større samfunn” eller lignende. Dette er nok upresist, men det er slik TMT forstår det (Solomon, et al. 2004b:28), og det er nettopp denne overgangen til tettere og større sammenslutninger som TMT mener de kan forklare.

<sup>75</sup> Innholdet i parentesene er fjernet da dette kun er henvisninger (i parentes) til noen av Becker sine konsepter som jeg ikke har diskutert, henholdsvis ”transference” og ”leap of faith”, se Becker 1975.

*Archeological Journey to the Dawn of Civilisation* til arkeologiske funn i Çatalhöyük i Tyrkia. Dette arbeidet som startet i 1993<sup>76</sup> ledes av arkeolog og sosialantropolog Ian Hodder, og skal ha ført til bevis som underbygger påstanden om at det har vært andre enn rent materielle årsaker til at folk flyttet sammen.<sup>77</sup> Balter nevner historiker Jacques Cauvin som Hodders inspirasjonskilde (Balter 2005:2) da det var Cauvin som i følge Balter var den første til å påstå at framveksten av bysamfunn hadde sitt opphav i mentale forandringer hos mennesket (Balter 2005:2). I sin gjennomgang av Cauvins bok *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* (2000) sier også Hodder at det ikke er mulig å overvurdere Cauvins viktighet for dem som er overbevist om at flere faktorer enn de økonomiske og materielle spilte en viktig rolle for framveksten av større samfunn (Hodder 2001:107). Det Cauvin gjorde var altså å snu opp ned på den vanlige oppfatningen av årsakene til den neolittiske revolusjon:

My theory, by contrast [<sup>78</sup>], highlights the importance of cognitive factors, and the socio-cultural changes which result therefrom, as the principal motivation for the Neolithic Revolution. (...) The chronological sequence leading from cognitive transformations on the one hand, to socioeconomic changes on the other, forms part of a factual realm which the prehistorian may uncover at the end of a trowel (Cauvin 2001:106-107).

---

<sup>76</sup> Stedet ble oppdaget i 1958 av arkeolog James Mellaart (Balter 1998:1442) men det nåværende forskningsteamet har vært der siden 1993. Dette er et samarbeidsprosjekt mellom flere universiteter. Se prosjektets hjemmeside: *Çatalhöyük: Excavations of a Neolithic Anatolian Höyük*, : <http://www.catalhoyuk.com/> for mer informasjon.

<sup>77</sup> Utgravningene har frambrakt funn som blir tolket til å underbygge denne hypotesen. Funnene plasserer bosetningen til å være 9500 år gamle (Balter 2005:1), men bosetningen skal etter sigende ha startet for 14000 år siden (Balter 2005:2). Det skal ha bodd rundt 8000 til 10000 personer på dette stedet (Balter 1998:1442) som Mellaart har foreslått som verdens eldste by (Balter 1998:1442). En av grunnene til at en stusser på de opprinnelige teoriene om materielle årsaker er at denne bosetningen ble etablert langt fra mulighet for fruktbar jord og at det ikke er funnet noen grunn til at de skal være flyttet sammen da omliggende områder ville vært mye bedre å bosette seg på (Balter 1998:1442). Utgravninger har også vist at en organisering av jordbruket i langt mindre enheter, spredt over omliggende fruktbare områder ville vært en langt mer effektiv måte å samle nok mat på (Balter 1998:1442). Arkeologene har og stilt seg spørsmålene om hvordan innbyggerne i det hele tatt samlet nok mat (Balter 1998:1442). Lignende indikasjoner på at det ikke har vært materielle årsaker for dannelsen av alle bysamfunn finner arkeologene også i en eldre, men langt mindre bosetning i sentralanatolia kalt Askili (Balter 1998:1442). Hodder og Balter mener det dermed må ha vært andre årsaker til at folkene flyttet sammen og viser til mye symbolbruk (det mest kjente er en dame som sitter med hendene på hodet av to leoparder, noe som fikk Mellaart til å fortolke henne som "Modergudinnen"), håndtering av døde, begravning av døde under gulvene (utenom de deformerte likene), bevaring av hodeskaller (og behandling av dem med gips (*plaster*)) og en rekke malerier der hvor gravene lå (Balter 1998:1442). Çatalhöyük skal i følge Balter ha vært spesielt rik på materialet disse maleriene ble malt på (og som hodeskallene ble behandlet med) og en teori går ut på at det er derfor bosetningen har blitt etablert her: for å håndtere de døde og ikke for å skaffe seg mat (Balter 1998:1442).

<sup>78</sup> I kontrast til det han kaller "Marginal Zones" teorier (som for eksempel Childe) som foreslår at den neolittiske revolusjon var en konsekvens av ubalanse mellom populasjon og ressurser (Cauvin 2001:106). En annen fremtredende person med lignende syn som Childe er arkeolog Lewis Roberts Binford (1930-). Balter nevner Binfords teori som en av de mest dominerende og innflytelsesrike i den senere arkeologi (Balter 2005:2)

Hodder påpeker likevel at han er skeptisk til det kategoriske skillet Cauvin gjør mellom materielle og økonomiske faktorer på den ene siden og symbolske og ideologiske faktorer på den andre siden (Hodder 2001:210). Han mener disse er mer integrert enn Cauvin foreslår og at det er et åpent spørsmål om hva som eventuelt forårsaket dette skiftet i mentalitet (Hodder 2001:210). Når Cauvin antyder at det kan ha vært et eksistensielt ubehag (*existential malaise*) som har drevet den materielle utviklingen fremover (Cauvin 2000:205) virker det som om TMT kanskje er mer enig med Cauvin enn med Hodder, men i Balter sine artikler (som TMT referer til) fremstår deres synspunkter som nokså harmoniske. Balter hevder at Cauvin, på bakgrunn av sitt arbeid i Mureybet (nord i Syria) kunne konkludere med at:“(…) such findings could mean only one thing: the Neolithic Revolution had been preceded by a ‘revolution of symbols,’ which led to new beliefs about the world” (Balter 2005:3). Når en ser på meningene Balter tillegger Hodder ser en likhetene til Cauvin:

(...) he [Hodder] believes that prehistoric humans had attempted to overcome their fear of wild nature, *and of their own mortality*, by bringing the symbols of death and the wild into their dwellings, thus rendering the threats psychologically harmless. Only then could they start domesticating the world outside (Balter 2005:3). [Min utheving]

Det som TMT uansett har tatt med seg videre fra Balter er vektleggingen av funn som indikerer at det har vært andre årsaker til fremveksten av bysamfunn enn tidligere antatt.<sup>79</sup> Hodder hevder det fantes et hull i Cauvin sine teorier, nemlig mangelen på faktorer som kan forklare endring i mentalitet og den økte selv-bevisstheten som Cauvin mente hadde funnet sted (Hodder 2001:110). Om TMT er klar over Hodder sin kritikk, eller om de er klar over

---

<sup>79</sup> Religionsviter David A. Warburton er også fascinert av funnene ved Çatalhöyük. Han gir en litt annerledes fortolkning av funnene på stedet enn TMT, men er på samme side som TMT og Cauvin når det gjelder kritikk av det ”materialistiske perspektivet” og Warburton påpeker de mange problemene et slikt perspektiv støtter på. Han mener videre at det finnes bevis for at religiøs tro kom før de antikke (*ancient*) sivilisasjonene, og dermed ikke kan være en konsekvens av dem eller andre medfølgende konsekvenser av bysamfunnene (Warburton 2004:425). Warburton påstår også at det finnes andre mulige årsaker til fremveksten av religion enn økt ”forestillingsevne” (*imagination*) som er Cauvin og TMTs påstand. Warburton legger vekt på at det er en mulighet for at menneskene flyttet sammen i grupper fordi konflikt med andre grupper forårsaket problemer vedrørende en nomadetilværelse. Han mener at dette førte til økt krigføring og fremhever funnene av alle pilspissene (*arrowhead*) som er funnet i menneskenes benbygning (*bones*). Cauvin avviser slike påstander som basert på en ”marxistisk analyse” og mener at det ikke finnes grunnlag for en slik fortolkning fordi det ikke var mangel på ressurser som kunne føre til konflikt (Cauvin 2000:208). I denne sammenheng så er det jo interessant med TMTs påstand om at konflikter kan oppstå selv om det ikke er andre stridsspørsmål enn de rent ideologiske (Pyszczyński, et al. 2003:33). Warburtons alternative løsning eller fortolkning av ”årsaken” til framveksten av bysamfunn er likevel ikke inkompatibel med TMTs påstander (Warburton diskuterer heller ikke disse) da han fremhever at religionens fremvekst følger fremveksten av bysamfunn og at de er en respons på krigføringens drap og død: ”That people simply could not cope with this on an ordinary daily basis and thus will doubtless have contributed to the development of religion” (Warburton 2004:440). Det kan dermed virke som om begge mener at religion er en respons på det samme, døden, men at Cauvin legger vekt på menneskenes evne til å ”forestille” seg døden mens Warburton vektlegger menneskets møte med den ”plutselige” og ”unaturlige” døden som resultat av drap. Se også Mithen 2004 for en kognitiv religionsvitenskapelig tilnærming til Çatalhöyük.

Cauvin sin påstand om et eksistensielt ubehag, kommer ikke tydelig frem i artikkelen som diskuterer disse elementene (Solomon, et al. 2004b). Det er like fullt klart at TMT ikke automatisk kan fylle dette ”hullet” med ”bevisstheten om døden”. De kan forklare (slik som de gjør) at den endrede mentaliteten hadde med en økt bevissthet om sin egen dødelighet å gjøre, men de kan ikke uten videre regne med at dette er en tilstrekkelig forklaring da det i så fall gjenstår et spørsmål: Hvorfor utviklet mennesket økt bevissthet om ens egen død?

I denne sammenheng benytter TMT seg av samme forklaringsmodell som de kognitive religionsviterne gjør med religion og hevder at den økte bevisstheten om døden var et evolusjonært biprodukt, og videre at bevisstheten om døden var en naturlig konsekvens av menneskets økte bevissthet (Solomon, et al. 2004b:26).<sup>80</sup> LeDoux er inne på noe av det samme når han påpeker at frykt (og dermed angst) er et biprodukt av to nevralt systemer, systemet for beskyttende adferd (*defensive behavior*) og systemet som produserer bevissthet (LeDoux 1998:128).

#### 4.1.3 TMT og Gilgamesh

TMT trekker også frem det sumeriske og babylonske eposet *Gilgamesh* for ytterligere å underbygge sine argumenter om at kulturen er vokst frem som resultat av at menneskene fikk evnen til å forutse sin egen død. I dette eposet fortelles det om kongen Gilgamesh som var hersker over Uruk. Det ble nedtegnet så langt tilbake som 1800 år før vår tid, og kan ha blitt til rundt tusen år før dette, (Westenholz and Westenholz 1997:19). Det finnes flere fortolkninger av hva dette eposet virkelig dreier seg om: Døden, jakten på udødelighet, menneskets ettermæle som eneste form for oppnåelig ”udødelighet”, vennskap og samhold, konge og ”kongedømmet” samt forholdet mellom natur og kultur (Westenholz and Westenholz 1997:57). TMT baserer seg på fortolkningen Rollo May gjør i *The Cry for Myth* (1991) og hevder at historien om Gilgamesh er en metafor for ”the unique existential concerns of the human condition engendered by consciousness and the consequent awareness of death” (Solomon, et al. 2004b:30). Deres lesning av Gilgamesh-eposet fremhever at Gilgamesh ble overveldet av sorg da bestevennen Enkidu døde og at dette ledet ham ut på en lang reise for å finne udødeligheten (Solomon, et al. 2004b:30). TMT anerkjenner Gilgamesh-eposet som en av de eldste bevarte skjønnlitterære tekstene og mener dermed at det helt fra det første historiske materialet er bevis for at menneskene var opptatt av døden og jakten på

---

<sup>80</sup> Som de på sin side mener har sin årsak i at det var evolusjonært sett hensiktsmessig og adaptivt med økt bevissthet (Solomon, et al. 2004b:22)

udødelighet. TMT ser Gilgamesh-eposet som inspirasjonskilde for det som senere utviklet seg til jødedom, kristendom og islam, som den ”vestlige sivilisasjon” senere ble bygget på, og mener dermed at en gjennom hele historien kan se hvordan ”death denying ideologies of, for example, Judaism, Christianity, Islam, and Hinduism have spread and prospered over many generations since those earlier conceptions of immortality” (Solomon, et al. 2004b:30).

## 4.2 Konsepter i kognitiv og evolusjonistisk religionsteori

Gjennomgangen av TMTs syn på Gilgamesh-eposets kan innledningsvis være nyttig for å illustrere tilnæringsmåten TMTs framgangsmåte. Fra et religionsvitenskapelig synspunkt er TMTs fortolkning av *Gilgamesh*, ikke nødvendigvis uriktig. Det er likevel betegnende hvor lite problematisk denne fremstillingen blir gjort og i hvor liten grad de evaluerer andre fortolkningsmuligheter. Når en ser hvordan TMT appliserer sin teori på en rekke andre områder enn sine ”egne” sosialpsykologiske områder er det grunn til å være skeptisk. For hvis TMT fortolker materiale fra alle de andre områdene de utforsker på samme måte som de gjør ved *Gilgamesh*, er ikke dette nødvendigvis en stjerne i marginen. En ser at TMT ikke har satt seg inn i *Gilgamesh*-eposet men ukritisk vektlegger Mays fortolkning. May er en svært anerkjent figur i psykologien, spesielt innenfor de eksistensielle og humanistiske rekker. Hans fortolkning er dermed trygg å støtte seg på når en presenterer TMT for et psykologisk publikum og det er vel ikke tvil om at May har et poeng. Det spennende er nemlig at ved en videre utforskning av *Gilgamesh*, ville faktisk TMT kunne finne flere fortolkningsmuligheter som også ville begeistret dem. Med TMTs fokus på at det kultiverte landskap beskytter mer mot dødsangsten enn det ukultiverte landskap (Koole and Van den Berg 2005) kan en si at de også kunne funnet ”bevis” for sin teori ved å fortolke Gilgameshi i retningen av at det hadde med forholdet kultur/natur å gjøre<sup>81</sup>.

Kritikken som rettes mot TMT kommer fra flere hold, men som oftest stammer kritikken fra den evolusjonære psykologien og biologien og rettes mot de evolusjonsteoretiske påstandene deres. I den forbindelse er det jo mulig at TMTs behandling av evolusjonsteori oppleves for ”evolusjonsteoretikeren” som det gjør for religionshistorikeren når TMT diskuterer *Gilgamesh*. Når det gjelder kritikk mot TMTs påstander om religion, retter den seg først og fremst mot antagelsene om religionens funksjon (som en beskyttende faktor i

---

<sup>81</sup> Se også Koole and van den Berg 2004 for en gjennomgang av mennesket – natur relasjoner i forhold til TMT og den eksperimentelle og eksistensielle psykologien.

menneskets hverdag). Selv om dette blir kort behandlet under seksjon 4.3 (da i forhold til TMTs syn på religion som evolusjonsmessig formålstjenelig) er diskusjonen angående dette først og fremst lagt til kapittel 6 (6.3 og 6.4).

Derfor vil jeg starte med å kort rekonstruere poengene til noen sentrale teoretikere som gjør antagelser om religionens evolusjonære opphav eller om religion på en eller annen måte er formålstjenelig. Dette gjør jeg fordi det da er mulig å se hvilke innvendinger religionsvitenskapen ville hatt mot TMTs antagelser om religionens opphav og det gjør det mulig å sammenligne standpunktene. Jeg har valgt ut fremtredende teoretikere fra nyere tid som holder seg innenfor det kognitive eller biologiske perspektivet slik at tilnæringsmåten ikke blir for avvikende i forhold til hvordan TMT nærmer seg disse evolusjonsteoretiske spørsmålene. Teoretikerne som kommer til å få presentert sine antagelser i denne forbindelse kommer fra mange fagfelt: sosiobiologi (Richard Dawkins), nevrobiologi (Antonio Damasio), (kognitiv) filosofi (Daniel C. Dennett), kognitiv religionsvitenskap og antropologi (Ilkka Pyysiäinen, Pascal Boyer og Scott Atran), kognitiv psykologi (Justin L. Barrett) og religionsbiologi (Joseph Bulbulia). Denne diskusjonen vil skissere sentrale punkter i teoretikernes antagelser og dermed dannet et bilde av diskursen TMT skal plasseres i forhold til. Jeg vil også ta opp og poengtere forståelsen av en del sentrale begreper og konsepter i forhold til evolusjonsteori og religionens evolusjonære opphav.

For å klargjøre en del tanker og spekulasjoner om religionens evolusjonære opphav vil jeg ta for meg noen sentrale påstander og konsepter og prøve å sammenligne synspunktene til teoretikerne etter disse kategoriene. Det er flere årsaker til at jeg har valgt å dele synspunktene opp i kategorier. (1) Diskusjonen om kategorier kan bidra til å illustrere en viktig debatt; (2) det vil klargjøre de begrepene jeg skal bruke i min presentasjon og analyse av TMT og illustrere hvordan jeg har brukt dem; (3) det er en grei måte å se forskjellene og likhetene i synspunkter og argumentasjon på og (4) det gjør det lettere å plassere TMTs synspunkter i forhold til andre antagelser om religionens opprinnelse.

#### **4.2.1 Religion som biprodukt**

Det vil ikke være en fullstendig og uttømmende introduksjon til feltet, men en kort introduksjon og redegjørelse for begrepene og konseptene som vil bli tatt i bruk i redegjørelsen og analysen av TMTs tanker om religionens evolusjonære opphav. En av de mest sentrale diskusjonene går på om religion er et evolusjonært biprodukt av noe annet, for

eksempel normale kognitive mekanismer (Boyer 2001:330) eller om religion er et eget ”evolusjonært produkt”, det vil si at evolusjonen ”skapte” religion og religiøsitet.

De fleste kjente kognitive religionsviterne som Boyer (Boyer 2001:330), Pyysiainen (Pyysiainen 2004b:746), Atran (Atran and Norenzayan 2004:728) og Barrett (Barrett 2000:1) foretrekker å se religion som et biprodukt av andre kognitive mekanismer og det er tilsynelatende det vanligste perspektivet. Det brukes også en del tid og krefter nettopp på å påvise og argumentere for at religion er et biprodukt av noe annet.

Det blir viktig å distansere forståelsen av begrepet *biprodukt* fra en mulig skjevfortolkning i retning av at biprodukt betyr tilfeldighet. En slik forståelse av biprodukt ville utvaske skillet mellom religion som biprodukt eller som eget evolusjonært ”produkt”. Hvis ”biprodukt” betraktes som ”tilfeldighet” blir det vanskelig når en vet at all evolusjon slik sett er et ”biprodukt” av noe annet. Selv om evolusjonen favoriserer gode trekk og eliminerer dårlige (Dawkins 2006a:164), er såkalte fremskritt, eller vellykkede endringer, et resultat av ”feilmutasjon” eller endring som viser seg å være overlevelsesdyktig (Dawkins 2006a:164). Det er ikke noe mening bak en feilmutasjon, heller ikke en vellykket. På et visst trinn i evolusjonen må noen mennesker (eller det som utviklet seg til å bli det vi definerer som menneske i dag) ha gått fra å være ikke-religiøse til å bli religiøse. Hvis ikke dette var et resultat av ”Guds Hånd” så må det ha skjedd som en tilfeldighet. Hvis et biprodukt sees som en tilfeldighet, blir spørsmålet altså om biproduktet har vedvart på grunn av ”tilfeldigheter” eller fordi det på en eller annen måte har vært formålstjenelig.<sup>82</sup>

Det må derfor skilles mellom biprodukt og tilfeldighet. Da blir spørsmålet om religion ble skapt som en tilfeldighet *i seg selv* (altså en feilmutasjon som direkte førte til religion eller religiøsitet) og dermed er et ”produkt”, eller som et biprodukt av en annen tilfeldighet.<sup>83</sup> Med disse presiseringene i mente skulle de forskjellige synspunkter og teoretikernes tanker kunne kategoriseres. Dette er en viktig presisering, men det er få som betrakter religion på denne måten (se Persinger 1987 og Koenig, et al. 2005 for noen), og deres synspunkter har sjelden blitt tatt til etterretning av religionsvitenskapen. Jeg har dermed valgt å ikke bruke plass på

---

<sup>82</sup> Like tilfeldig kan et gen overleve på bakgrunn av ”good luck” i følge Dawkins som kaller sistnevnte ”genetisk drift” (*genetic drift*) (Dawkins 2006a:189) og kan oppstå hvis en tilfeldig mutasjon resulterer i et gen med identisk effekt som det opprinnelige genet (dermed kan ikke evolusjonen foretrekke det ene over det andre). Over tid kan dette nye muterte genet overta for det opprinnelige på bakgrunn av at tilfeldigheten gjentar seg over generasjoner (Dawkins 2006a:189). Dette er en nøytral evolusjonær endring som ikke kan skyldes fordelaktige egenskaper. I slike tilfeller trenger en heller ikke observere noen ytre endringer hos organismen (Dawkins 2006a:189).

<sup>83</sup> For eksempel menneskets intuitivt dualistiske tankemønster (som var evolusjonsmessig formålstjenelig blant annet for å oppdage intensjonalitet hos diverse potensielle angripere, selv de uten bevisste intensjoner (teleologiske tendenser)) som Dawkins foreslår (Dawkins 2006a:181) og som han kaller den kulturelle ekvivalenten av den genetiske drift (Dawkins 2006a:189).

disse her. Det vil derfor være analytisk sett nødvendig å skille synspunktene og teoretikerne fra hverandre på bakgrunn av andre elementer. Dette vil etterlate et hull i forhold til diskusjonen om hva som religion eventuelt var et biprodukt av, eller eventuelt hvilken "tilfeldighet" som skapte religiøse forestillinger. Dette er uansett aspekter som det ikke fokuseres tungt på innenfor den kognitive religionsvitenskapen og det vil la diskusjonen fokusere på religion fremfor tiden forut for religion.<sup>84</sup>

Når det gjelder religion som biprodukt (i et evolusjonistisk perspektiv) har det egentlig vært en diskusjon om religion oppstod som et biprodukt og ble videreført<sup>85</sup> på grunn av at evolusjonen viderefører *det* (for eksempel de kognitive mekanismene) religion er et biprodukt av, eller om religion er oppstått som biprodukt og videreføres som et adaptivt og formålstjenelig element *i seg selv*. Når det er snakk om kognitiv religionsvitenskap er det mest vanlig, for de som betrakter religion som biprodukt, å se det på førstnevnte måte. Det er også i utgangspunktet på den måten jeg vil betegne og bruke kategorien "biprodukt". Grunnen til dette er at de (for eksempel TMT) som ser religionens opprinnelse som biprodukt, ikke lar *dagens* religion være en konsekvens av biprodukt. I stedet tillegger de evolusjonsmessige formålstjenelige egenskapene som avgjørende for "vedlikeholdelsen" av religion. Det vil si at sistnevnte anerkjenner at religionen oppstod relativt tilfeldig som et biprodukt, men at det er blitt videreført fra "ur-religionen" av egen hjelp, fordi det er formålstjenelig. Sistnevnte har jeg altså valgt å betegne som et formålstjenelig synspunkt fordi det i følge slike tanker vil være "det formålstjenelige" ved religion som gjør at dette er et fremtredende trekk også i dagens samfunn.<sup>86</sup> Dette skal bli klarere senere når jeg velger å kategorisere synspunktene i forhold til andre elementer enn produkt – biprodukt kategoriene.

#### 4.2.2 Diskusjon om religionens formålstjenelighet

Det blir her presentert en diskusjon om religion er formålstjenelig i seg selv eller ikke. Diskusjonen om formålstjenelighet medfører også en debatt om religion eventuelt er et

---

<sup>84</sup> Boyer har pekt på meningsløsheten av å diskutere religionens historiske opphav i form av et tidspunkt for når mennesket oppfant religion (Boyer 2001:33).

<sup>85</sup> Gjennom generasjoner (*cultural transmission*), altså vertikal kulturell videreformidling, i motsetning til horisontal kulturell videreformidling som er videreformidling til personer i samme generasjon (Barrett 2004:76).

<sup>86</sup> Problemet med biproduktdiskusjonen blir tydelig i Dawkins *The God Delusion* (2006) når han beskriver hvor i evolusjonen memeteorien og biproduktteorien overlapper. Han vektlegger at religion er oppstått (første gang) som et biprodukt (for eksempel som resultat av menneskets intuitive dualisme eller at barn må tro på sine foreldre for å overleve) men at memene siden har tatt over et sted før religionene ble "organisert". Senere overlever religion-memene (som alle "gode memer") på bakgrunn av deres "psykologiske appell" (Dawkins 2006b:193) i forhold til andre memer. Se Dawkins 2006a:200-210. Samtidig så påpeker han at religion også drives framover av det religion er et biprodukt av ved at det for eksempel fremdeles er viktig at barn tror på hva de voksne forteller dem og at mennesket fremdeles er intuitive dualister (Dawkins 2006a:176 og 180).



”krevende”<sup>87</sup> (*costly*) eller et ”ikke-krevende” fenomen, og om religion er et ”formålstjenelig” fenomen eller ikke. Disse diskusjonene henger tett sammen, men det mest sentrale skillet går mellom de som mener at religion er ”formålstjenelig” på en eller annen måte og de som ikke mener det. Når jeg snakker om at noen ser religion som ”formålstjenelig”, er begrepet valgt som en slags samlebetegnelse<sup>88</sup> for å betegne dem som mener religion, etter dens første opprinnelse, på bakgrunn av egne ”meritter” (*merits*) har overlevd evolusjonens gang. Det vil si at hvis det ikke var evolusjonsmessig ”formålstjenelig” på en eller annen måte så ville det forsvunnet. Et slikt resonnement bygger på en av de mest sentrale evolusjonsmessige ideene om at det som ikke har vært evolusjonsmessig tjenelig ville ha forsvunnet som følge av naturlig seleksjon (Dawkins 2006a:164).

”Formålstjenelig” kan sees på forskjellige måter, det ene er det strengt evolusjonistiske perspektivet om biologisk adaptasjon, hvor et ”trekk” (*trait*) eller egenskap overføres genetisk på grunn av at det har vært vellykket for bæreren å ha denne egenskapen. Men genet, trekket eller egenskapen kan også videreføres på for sin egen vinnings skyld (”The Selfish Gene”) (Dawkins 2006b:44-46)<sup>89</sup>. I et slikt perspektiv kan de som mener at religion er et direkte produkt av evolusjonen påstå at religiøsitet er en biologisk egenskap som videreføres genetisk og er vellykket fordi religiøse lever lengre og får flere avkom (dette *kan* ha funksjonelle årsaker, men ikke nødvendigvis). Som nevnt er det ikke så vanlig å betrakte religion som et direkte produkt<sup>90</sup>, men det er likevel en del som mener at religion kan videreføres med gene.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> ”Costly” er et vanlig begrep om elementer som videreføres gjennom evolusjonen selv om det tar vekk oppmerksomheten fra konkrete og direkte evolusjonsmessig sett viktigere elementer som overlevelse og reproduksjon. Det er altså noe som overlever evolusjonen ”på tross av” visse egenskaper. Å videreføre dette *krever* altså innsats for å bli videreført.

<sup>88</sup> Derfor har jeg inntil nå holdt meg unna bruken av et ordinært evolusjonsteoretisk begrep som ”adaptivt” da dette lett kan forstås kun i den snevre biologiske forstand.

<sup>89</sup> At et gen eller et DNA i seg selv prøver å overleve, ikke nødvendigvis dets bærer (og dermed kan forklare ting som altruisme), er en tanke bak Richard Dawkins ”The Selfish Gene” tanke (Dawkins 2006b:44-46), eventuelt ”The Immortal Gene” som han nevner som en mulig bedre betegnelse tretti år etter førsteutgaven av sin berømte bok *The Selfish Gene* (1976)(Dawkins 2006b:ix).

<sup>90</sup> Dette ville innebære at det måtte finnes gener, hjernedeler eller egne strukturer (også kalt gudesenter) som er spesialisert til å skape ”religiøsitet”. Michael Persinger er en vanlig eksponent for dette synet. Han mener at menneskene har et slags gudesenter i hjernen. Persinger testet dette ved å stimulere områder i hjernen med svak magnetisme og klarte med dette å fremkalle religiøse opplevelser hos forsøkspersonene. Se blant annet Persinger 1987.

<sup>91</sup> Se for eksempel Koenig, et al. 2005 for deres eksperimenter med eneggede tvillinger som er bortadoptert og separert ved fødselen. Forskerne mener at når disse utvikler like religiøsitet i voksen alder så spiller genene ”den viktigste” rollen for religiøsiteten (Koenig, et al. 2005:471). Forskerne har ikke problematisert en eventuell systematisk skjevhet som kunne oppstått (eller gjort rede for at de har tatt høyde for dette i sine utvalg av forsøkspersoner) hvis det for eksempel skulle vise seg at det er en viss sosiokulturell ”klasse” (som dermed muligens har større sjanse for å ha lik religiøsitet) som tvillingene blir adoptert til. Det er muligens ikke et problem da de sammenligner med andre grupper av adopterte barn, nemlig toeggede tvillinger, og en kan regne

Analogt med dette perspektivet finner en ”meme-teoriene”. Begrepet og konseptet meme<sup>92</sup> ble presentert av Dawkins i boken *The Selfish Gene* i 1976 og vil bli drøftet senere når hans synspunkter blir kategorisert. Det viktige foreløpig er ”memetikernes” idé om at religion og religiøse konsepter og forestillinger kan bli videreført for seg selv og ikke nødvendigvis fordi det er bra for den religiøse (Dawkins 2006b:192).

En annen måte å se det formålstjenelige aspektet ved religion er at det tjener en viktig funksjon for mennesket: De som *erverver* seg religion underveis i livet vil ha fordeler fremfor andre individer ved at de lever lengre og får flere avkom. Dette gir eventuelt religion en egen drivkraft gjennom evolusjonen og skaper grobunn for økt kulturell videreføring av religionen.<sup>93</sup>

For å kategorisere de forskjellige synspunktene har jeg valgt å bruke teoretikernes synspunkter på om religion er krevende og om religion er formålstjenelig. Når det gjelder ”krevende” så er det en bred oppfattelse av at religion ikke er kognitivt krevende, det vil si at det kreves ikke ekstraordinære evner for å være religiøs, men at det i stedet er helt normale kognitive mekanismer som fører til religiøsitet. Derfor har jeg valgt å se ”krevende” som en forståelse av at religion på en eller annen måte (for eksempel ved å ta mye tid, energi, materiell og så videre (Bulbulia 2006a:26<sup>94</sup>)) går ut over evolusjonært sett ”viktigere” prosjekter som fokus på overlevelse og reproduksjon. Religion må i så fall overleve og videreføres *på tross av* de krevende aspektene.

Bulbulia har påpekt at det er forskjell på å mene at religion er adaptivt og at det er en adaptasjon (Bulbulia 2006b:1<sup>95</sup>). Synet på religion som en adaptasjon i seg selv, uten at det nødvendigvis er til gode for mennesket, avholder han til ”memetikernes”<sup>96</sup> (Bulbulia 2006b:1) men påpeker at det er mulig å betrakte religion som ”adaptivt” uten å mene at det er en ”adaptasjon” (Bulbulia 2006b:1).<sup>97</sup> Når jeg snakker om ”formålstjenelighet” er det i vid forstand, det vil si at dem som mener at religion er biologisk eller memetisk adaptivt kun for

---

med at det eventuelt er samme sosiokulturelle klasse som adopterer toeggede som eneggede og eneggede har i større grad lik religiøsitet enn toeggede.

<sup>92</sup> Meme er utledet fra greske ”mimeme” som betyr imitasjon og ved en gramatisk finurlighet ble dette endret til meme for å passe bedre sammen med genebegrepet (Dawkins 2006b:192). Dawkins peker også på at det kan tenkes på i form av ”hukommelse”, altså engelske ”memory” eller franske ”meme”.

<sup>93</sup> Se for eksempel Barrett 2004:76. Dette resonnementet er ikke så mye mer komplisert enn at de mener at det er større sjanse for å bli religiøs hvis en vokser opp i et religiøst hjem. Hvis da religiøse får flere avkom enn sekulære vil dermed religion kunne videreføres til tross for ”frafall”. Se også Dawkins 2006a:174-179 om hvordan det er evolusjonært sett viktig for mennesket at barn lærer å tro på alt voksne forteller dem.

<sup>94</sup> Sidetallet som gjengis i referanser fra denne artikkelen viser til side i artikkel og ikke i bok. Det vil si at side 26 ikke er bokens side 26 men side 26 av side 1 til 47 i artikkelen.

<sup>95</sup> Sidetall referer til side 1 av 22 i kapittelet av Bulbulia.

<sup>96</sup> Kunne også gjaldt ”genetikernes” men det er som diskutert i tekst ikke kommet noen kvalifiserte teorier om religion med dette synet, selv om det er en del som synser om dette. Se for eksempel Koenig, et al. 2005.

<sup>97</sup> Se diskusjon senere i tekst om hvem som havner i hvilken gruppe.

seg selv er tatt med i denne kategorien sammen med dem som mener at religion er ”adaptivt” og på en eller annen måte kan være en fordel for menneskene.

Men jeg er også interessert i å skille dem som mener at religion er formålstjenelig for individet, fra dem som ikke mener dette. Når det blir nødvendig å presisere en forskjell vil jeg benytte begrepet ”adapsjon” for å kunne presisere når det er snakk om folk som henviser til genetisk eller memetisk adapsjon (og jeg vil bruke betegnelsen ”fordelaktig” om dem som mener religion gir fordeler og er tjenelig for menneskene som er religiøse). ”Formålstjenelig” blir dermed brukt som en samlebetegnelse som omfatter de to gruppene ”religion som adapsjon” og ”religion som fordelsaktig”.

Kategoriene blir da: (1) Krevende – Formålstjenelig, (2) Ikke krevende – Ikke formålstjenelig, (3) Krevende – Ikke formålstjenelig og (4) Formålstjenelig – Ikke krevende. Jeg har her ikke valgt å kategorisere teoretikerne på bakgrunn av hvor de står i spørsmålet om religionens funksjon. Dette er fordi funksjon i dette tilfellet går på kryss av kategoriene som er valgt som mest vesentlig. Noen mener at det er funksjonen som gjør religion formålstjenelig (TMT, Damasio og Bulbulia), andre mener funksjonen ikke er tilstrekkelig til å gjøre religion evolusjonsmessig formålstjenelig (Atran), mens noen mener at religion ikke har en spesiell funksjon (Dawkins, Dennett, Pyysiäinen, Barrett og Boyer). Men det er klart at spørsmålet om funksjon er relevant, og selv om diskusjonen om religionens funksjon i hovedsak er lagt til kapittel 6, vil det bli berørt underveis i denne gjennomgangen. For at tabellen også skal kunne være et referansepunkt i den senere diskusjonen om funksjon, har jeg valgt å la det fremgå av tabellen om teoretikerne mener religion har en funksjon.

### **4.2.3 Kategorisering av teoretikere**

Kategoriseringen av TMT og de nevnte teoretikerne, Bulbulia, Atran, Dawkins, Boyer, Pyysiäinen, Barrett, Dennett og Damasio vil se slik ut:

	Formålstjenelig (funksjonell)	Formålstjenelig (memetisk)	Ikke formålstjenelig
Krevende	Joseph Bulbulia	Richard Dawkins  Daniel C. Dennett	Scott Atran - religion har en funksjon, men dette er ikke tilstrekkelig til at religion blir formålstjenelig -
Ikke krevende	Antonio Damasio  Terror Management Theory		Pascal Boyer  Ilkka Pyysiäinen  Justin Barrett

Det denne kategoriseringen først og fremst illustrerer er at det eksisterer flere forskjellige synspunkt på religionens evolusjon, og TMT vil dermed ikke møte en felles front fra andre teoretikere, men som det utgår av tabellen ville de møte kritikk på enkelte punkter og enighet på andre. Kategoriseringen virker kanskje ikke intuitivt riktig for alle, derfor vil jeg påpeke at de følger av de presiseringene av kategoriene jeg har gjort over og jeg vil nå kort oppsummere hvorfor teoretikerne er havnet i de respektive kategoriene.

Bulbulia (Bulbulia 2006a, Bulbulia 2006b) havner i kategori (1) Krevende – Formålstjenelig fordi han er tydelig på at religion er evolusjonsmessig krevende. Dette til tross for at han mener at religion kan være fordelaktig for menneskene ved å ha en helsebedrende funksjon, spesielt med hensyn til stressreduisering. Dette er ifølge ham ikke nok til å oppfylle krav til å kunne forklare religionens formålstjenelighet fordi også andre faktorer kan bringe bedre helse og burde bli foretrukket fremfor religion hvis en ser på alle bakdelene ved religion som gjør den krevende. Religionens formålstjenelighet for individet ligger i følge Bulbulia i dens evne til å signalisere forpliktelse og dermed vise ovenfor gruppen at en er lojal og fortjener del i gruppens goder.

Dawkins (Dawkins 2006a, b) havner i samme kategori. Når det gjelder det krevende er han helt på linje med Bulbulia, men på det formålstjenelige er de uenig. Dawkins ser på religionens formålstjenelighet ut fra hans memeteori om at kulturelle fenomener kan overleve evolusjonen for egen vinnings skyld og ikke nødvendigvis for individet som er religiøs. Han anser en religiøs forestilling for å være analog med et gens egoisme og mener at dersom

memet har "great psychological appeal" (Dawkins 2006b:193) så kan det gjenskape seg i stadig flere individers tanker selv om det ikke nødvendigvis er bra for individet.

Dennett (Dennett 2006) havner i samme kategori som Dawkins og Bulbulia. Dette er en enkel plassering da hans synspunkter er veldig lik Dawkins og i flere tilfeller basert på Dawkins resonneringer.

Atran (Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002) er enig med de foregående i forhold til at religion er krevende. Han er også enig med Bulbulia at religion kan være fordelaktig for mennesket ved å være et middel til bedre helse. Atran ser spesielt religionens evne til å være et middel til å håndtere den eksistensielle angsten som fordelaktig. Atran mener på samme måte som Bulbulia at det ikke er tilstrekkelig å forklare religionens formålstjenelighet med denne funksjonen. Atran kan heller ikke se at religion er formålstjenelig av andre årsaker og havner derfor i kategori (3) Krevende – Ikke formålstjenelig, men presiserer at "religions aren't adaptations but do conform to an evolutionary landscape" (Atran 2002:264). Dette med et "evolusjonært landskap" er en helt sentral metafor hos Atran og er for kompleks til å diskutere her, men metaforen er ment å illustrere at religion og religiøsitet er en naturlig konsekvens av ens nedarvede disposisjoner og det (nedarvede) miljøet en vokser opp i.

Boyer (Boyer 2001, 2003) havner i kategori (2) Ikke krevende – Ikke formålstjenelig, mer av mangel på konkrete kategoriserbare antagelser enn klare og konsise synspunkter. Når Boyer kommer med uttalelser i forhold til om religion er krevende eller ikke har han en tendens til å vektlegge hvor krevende religion er. Dette er til svar på dem som hevder at religion på en eller annen måte er fordelaktig for menneskene. Han poengterer da at religion skaper *like mye* problemer som det eventuelt løser (Boyer 2001:20, Boyer 2003:120) og en sitter dermed igjen med et nøytralt perspektiv som jeg har valgt å plassere i kategorien "ikke-krevende". Det er da verd å merke seg at denne kategorien er betegnet med det nøytrale "ikke-krevende" og ikke betegnelsen "fordelaktig" som det ville vært en problematisk kategori å plassere Boyer i. I Forhold til det formålstjenelige ved religion kunne det vært aktuelt å plassere ham i underkategorien "formålstjenelig" da han er en tilhenger av Dawkins sin memeteori. Boyer presiserer likevel at den kun er tilstrekkelig et stykke på vei og at det trengs en ytterligere forklaring. I denne forbindelsen legger Boyer vekt på religionens rolle som et biprodukt og mener med dette at religion er en naturlig konsekvens av andre formålstjenlige kognitive mekanismer (ikke en formålstjenelig kognitiv mekanisme i seg selv).

Pyysiäinen (Pyysiäinen 2004b) er relativt enkel å plassere da han selv eksplisitt uttrykker at religion ikke er formålstjenelig og ikke er krevende. I denne forbindelse både referer han til Boyer og bruker samme argumentasjon.

Barrett (Barrett 1999, 2004) havner i samme kategori. Han er blitt plassert der først og fremst fordi han har et veldig likt overordnet perspektiv som Boyer og Pyysiäinen, og ikke fordi dette er noe han diskuterer inngående. Det er likevel greit å ha plassert ham da han blir referert til gjennomgående i denne oppgaven.

Den siste som er plassert er Damasio (Damasio 2004). Han har ikke viet mye forskning til religion men diskuterer det tilstrekkelig til å plassere ham i kategori (4) Formålstjenelig – Ikke krevende. Dette er basert på at han ikke legger frem noen antagelser om at religion er krevende og i tillegg mener at religion er formålstjenelig basert på at den har en funksjon som er helsemessig fordelaktig for menneskene.

### **4.3 Kritikk av TMTs syn på formålstjenelighet**

Tabellen viser at teoretikerne ble fordelt ut over alle de fire kategoriene. De to kategoriene med mest ”oppslutning” er kategorien (1) Krevende – Formålstjenelig og (2) Ikke krevende – Ikke formålstjenelig. Scott Atran, som kanskje har den grundigste gjennomgangen av dette temaet, er alene i kategori (3) Krevende – Ikke formålstjenelig, mens TMT er sammen med Damasio i kategori (4) Formålstjenelig – Ikke krevende. Dette gjør det tydelig at det eksisterer mange forskjellige perspektiver på religionens evolusjonære opphav som på ett eller flere punkter strider med hverandre. Med så mange forskjellige synspunkter kan det ikke sies at TMT ville møtt unison og enstemmig kritikk fra den evolusjonære religionsforskningen, men at den heller ville fått støtte fra noen på enkelte punkter og kanskje hard kritikk fra andre på de samme punktene. Det er likevel et aspekt som går igjen og det er denne kritikken jeg har valgt å konsentrere meg om.

For å gå rett på sak i forhold til åpenbare problemer med TMT, så dreier det seg om et element som ikke er et problem for TMTs sentrale påstander om ”kulturens evolusjon”, men som er problematisk hvis den skal brukes til å belyse religionens evolusjon. Problemet er at de baserer det formålstjenelige ved religion på ”funksjon”. Selv det er tydelig at teoretikerne er fordelt ut over alle kategoriene, så er det en del kritikk som går igjen og det er nettopp vedrørende å forklare religionens evolusjon ved hjelp av funksjonen den har. Spesielt tydelig er dette hos Bulbulia og Atran som begge er enig med TMT i at religion har en positiv helsefremmende effekt. De mener likevel at det ikke er mulig å forklare religionens evolusjon ut fra denne funksjonen, fordi det er andre ting som oppfyller de samme funksjonene og dermed har en ikke forklart religionens formålstjenelighet. Nå er som kjent ikke dette TMTs

prosjekt og kritikken kan ikke være en innvending mot TMT som kun prøver å forklare kulturens evolusjon. Det er viktig å presisere disse problemene når en eventuelt skal plassere TMT inn i en religionsteoretisk sammenheng slik som jeg er interessert i å gjøre i denne oppgaven.

Richard Sosis og Candace Alcorta kommer med innvendinger mot en slik argumentasjon i en kommentar til Atran (Sosis and Alcorta 2004). Her påpeker de at det er for enkelt slik Atran gjør når han avfeier en teori om religionens evolusjonsmessig formålstjenelighet basert på funksjon med argumentet om at dette ikke kan skille mellom religion og andre kulturelle fenomen. For det kan jo tenkes at religion er kvalitativt forskjellig og kanskje til og med bedre enn andre kulturelle fenomener til å fylle den respektive funksjonen. Å kun anta at slike teorier ikke kan forklare religionens funksjon er nok for enkelt og det er viktig å se nøyere på hvordan en mener funksjonen kan forklare evolusjonen. Hvis TMT har antagelser om en kvalitativ forskjell på religionens og andre kulturelle fenomens funksjon så kommer det ikke frem i deres "evolusjonsteori".

Som vist tidligere mener TMT at religion og andre verdensanskuelser fyller samme funksjon og religion blir for dem en av flere verdensanskuelser. Det er derfor i stor grad framveksten av verdensanskuelser som forklares og ikke framveksten av religion. De gir likevel religion en forrang i denne forbindelse da de mener at alle nåværende sekulære kulturer er vokst ut av (og sakte men sikkert skilt seg fra) antikke kulturer som alle hadde religiøse overtoner (Landau, et al. 2004a:743). Selv om de ikke sier dette direkte så illustrerer dette en tanke om at religion kom først av verdensanskuelsene. Dette gjør at de "forklarer" religionens evolusjonære opphav men ikke nødvendigvis dens evolusjon i betydning utvikling, vekst eller "standhaftighet". I dette perspektivet ligger det videre at en rekke særegenheter ved religion er blitt videreført av sekulære kulturer. Slike kjennetegn kan for eksempel være tiltro til intuitivt uforståelige konsepter (atomer og gener), symbolbruk (flagg og statuer) moralske koder (lover og sedvane) og metaforiske narrativer (folkeeventyr). I følge TMT bidrar dette til at:

Both secular and religious worldview offer meaning, order, bases of self-worth, and modes of death transcendence, and both include supernatural and counterintuitive elements that are embraced and sustained largely through faith rather than reason (Landau, et al. 2004a:743).

## 4.4 Diskusjon

TMT mener at de kan forklare hvordan og hvorfor religiøse konsepter og forestillinger ble skapt i utgangspunktet. De viser at det har vært et motiv for å skape religiøse forestillinger slik at disse har blitt individuavhengige og autonome. De viser så hvordan menneskets ønske om udødelighet skaper et motiv for å søke disse autonome systemene og forsterke disse. Her er det tydelig at teorien mangler egen utforskning av hva det er som gjør at noen søker religion mens andre for eksempel søker politiske ideologier. En enkel tanke er at en blir konforme til den verdensanskuelsen som ens foreldre verdsetter, kanskje samtidig som ens tilknytningsstil (*attachment style*, se blant annet Bowlby 1969 og Hart, et al. 2005) til omsorgspersoner blir viktig. Det er også en rådende tanke om at foreldrenes oppdragelsesstil (*parenting style*), om den for eksempel er medgjørende eller autoritær, har mye å si for barnets senere ”kognitive arkitektur” og om det foretrekker en strukturert verden eller en uorganisert verden.<sup>98</sup> TMTs mangel på slik forskning kan nok tilskrives at dette er en sosialpsykologisk teori som vil vise at religion, som andre verdensanskuelser, er evolusjonært oppstått på grunn av dødsangsten og fungerer som en buffer mot dødsangsten. I en religionsteoretisk sammenheng er ikke nødvendigvis dette tilfredsstillende, verken når det gjelder opphav eller funksjon. De to neste kapitlene vil derfor se nærmere på hva det er som skiller religion fra andre verdensanskuelser, og hva det er som eventuelt gjør at religion skal være en bedre beskytter mot døden enn andre verdensanskuelser.

---

<sup>98</sup> Se Landau, et al. 2004b for eksperimenter som tester forskjellen mellom personer med liten trang til en strukturert og meningsfull verden og personer med høy trang.



## Kapittel 5

### Religionens innhold:

### Terror Management Theory om religionens tilbud av eksplisitt udødelighet og religioners overnaturlige agenter

I kapittel 4 ble det tydelig at selv om TMT hadde klare synspunkter på religionens opprinnelse, så utdyper de ikke hva det er som gjør at religionen ble en "suksess" i evolusjonsmessig sammenheng. Dette og neste kapittel vil derfor i større grad fokusere på hva det er som skiller religion fra sekulære verdensanskuelser. Når jeg tar dette første steget mot en slik differensiering har jeg valgt å se på hva det er som innholdsmessig, substansielt, skiller religion fra andre verdensanskuelser. Ved å se nærmere på hva som er spesielt ved religion så kan en også få en pekepinn på hva det er ved religion som har sørget for dens evolusjonsmessige standhaftighet. TMTs påstander om religionens innhold er ikke vanskelig å forstå. De har en enkel formening om hva dette er og de uttrykker det eksplisitt et par steder. De legger størst vekt på at religion har en eksplisitt uttrykt **udødelighetsideologi** til å hjelpe menneskene med å håndtere "døden". Dette kapittelet vil derfor ikke være en lang presentasjon av dette synspunktet men i større grad en gjennomgang av eksperimenter som utforsker deres antagelser.

Hvis en ser tilbake på forrige kapittels diskusjon om evolusjon ser en at det blant de kognitive teoretikerne Atran, Barrett, Boyer og Pyysiäinen er enighet om at det er menneskets evne til å forestille seg "**kontraintuitive**" eller "**overnaturlige**" agenter som gjør at religion har overlevd evolusjonen. Dette mener de også er det substansielle innholdet til religion samtidig som de påpeker at det er dette som skiller religion fra andre verdensanskuelser. Det er nettopp disse punktene vedrørende TMT som skal diskuteres i dette kapittelet. Derfor har jeg valgt å diskutere TMTs syn på religionens innhold (den eksplisitte udødelighetsideologien) opp mot de kognitive teoretikernes syn (kontraintuitive" eller "overnaturlige" agenter). Antagelsene om de overnaturlige agentene gjelder de fleste personene innenfor den kognitive religionsvitenskapen. I denne sammenhengen har jeg valgt ut noen få forskere som jeg mener vil være tilstrekkelig til å plassere TMTs antagelser i forhold til rådende tanker innenfor denne grenen av religionsvitenskapen. Dette lar meg samtidig utdype TMTs påstander.

Spørsmålet om religionens innhold kan vanskelig separeres fullstendig fra TMTs diskusjon om funksjon. Dette har gjort at kapittelet også berører mange av de mer funksjonelle aspektene vedrørende TMTs syn på religion. Slik sett handler også dette kapittelet om funksjon, men fokus er lagt på det innholdsmessige elementet ved religion som er med på å bidra til dens funksjon.

## **5.1 Religionens tilleggsdimensjon i forhold til sekulære verdensanskuelser**

Som presentert i tidligere kapitler mener TMT at alle kulturelle verdensanskuelser har som funksjon å beskytte mot bevisstheten om døden (som bærer med seg potensialet for en overveldende angst). TMT påstår dermed at det er funksjonell likhet mellom religion og andre kulturelle verdensanskuelser. Den vanlige tilnærmingen TMT har til religionens og verdensanskuelsens funksjon er å dra alle under samme kam og diskutere dem i fellesskap. Dette er frem til nå gjort av meg også. Alt som er presentert av TMT i forhold til verdensanskuelser kan også sies å gjelde religion. Selv om alt om verdensanskuelser gjelder religion, så gjelder ikke alt ved religion verdensanskuelser. Dette er TMT klar på, og jeg vil i det følgende fokusere på disse elementene. For i forhold til sekulære verdensanskuelser har religion ”noe ekstra”, eller en ”tilleggsdimensjon”, i følge TMT. Denne dimensjonen kommer i tillegg til alt det andre de sekulære verdensanskuelsene tilbyr og står for. Det ”noe ekstra” som religion har å tilby er på det substansielle plan og er i følge TMT ”udødelighet” i ordets rette forstand (Landau, et al. 2004a:743). TMT mener at det som skiller religion fra andre verdensanskuelser er at religion tilbyr en eksplisitt form for udødelighet, mens sekulære verdensanskuelser ”kun” tilbyr en implisitt og symbolsk form for udødelighet (Landau, et al. 2004a:743). Dette kvalitative ”noe ekstra” skal i følge TMT gjøre at religion har et større potensial til å fungere som beskyttelse mot dødens terror, dødsangsten eller dødsrelaterte tanker.

Priming har en viktig rolle i alle TMTs eksperimenter og blir enda viktigere i forbindelse med religion. Da er det nemlig ikke bare døden som skal primes, men også religiøse konsepter. Poenget med ”priming” er å gjøre et konsept mer tilgjengelig (*salient*) for oppmerksomheten og potensielt mer bestemmende for adferd, uten at forsøkspersonene vet om ”primingen”. I forhold til aspekter av livet som en eventuell frykt for å dø, en antagelse om et liv etter døden eller religiøse konsepter generelt, vil det for eksempel ikke være forventet at en agerer på bakgrunn av disse hvis en ikke er oppmerksom på dem. Dette er

allment akseptert og også tydelig uttrykt hos Barrett, en sentral person fra den kognitive religionsvitenskapen:

Though sounding like common sense, the assertion that explicit religious beliefs motivate any behavior (...) has remarkably little direct support. Even in more general studies of motivation, psychologists generally conclude that explicit beliefs or attitudes only serve as strong predictors of behavior when they are quite specific and consciously available at the time of behavior. (Barrett 2005:112)

Barrett har selv utført eksperimenter på religiøse hvor priming var en viktig del (Barrett and Keil 1996). Disse eksperimentene viste for eksempel at forsøkspersonene (teologistudenter i dette tilfellet) hadde minst to forskjellige parallelle og inkompatible oppfatning av "gud" (Barrett and Keil 1996:240) og at de kunne prime, og slik sett predisponere, forsøkspersonene til å benytte den ønskede oppfattelsen (Barrett and Keil 1996:241). I forbindelse med "priming" viser eksperimentene at ens ervervede holdninger ikke nødvendigvis "veileder" adferd eller kognisjon hvis en ikke gjøres oppmerksomme på dem.

### 5.1.1 Eksplisitte og symbolske udødelighetsideologier

I forbindelse med utforskningen av den eksplisitte udødelighetens mulige funksjon skaper TMT en "udødelighetshypotese" (*Immortality Salience Hypothesis*, **IS-hypotese**). Denne går ut på at å gjøre "muligheten for udødelighet" mer tilgjengelig for oppmerksomheten (*Immortality Salience*, **IS-priming**). Slik vil den redusere den ordinære effekten av **MS-priming**. TMT påstår da at en dødspåminnelse (MS-priming) til dels vil nøytraliseres av en udødelighetspåminnelse (IS-priming). Det er altså forventet at IS-priming mellom MS-priming og måling vil gjøre at forsøkspersonene ikke viser den sedvanlige **MS-effekten** i form av enten **assimilering**, **nedverdiggelse**, **bekreftelse** og **annihilering**. Dynamikken TMT forventer å se er altså:

MS-priming → IS-priming → Ingen MS-effekt<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> For dem som ikke er kjent med TMTs eksperimenter på forhånd ville dermed deres eksperimenter vedrørende udødelighetshypotesen og religion virke lite oppsiktsvekkende da TMT "beviser" at "udødelighet" har en spesiell rolle på bakgrunn av uteblivelsen av en effekt (MS-effekt) som ingen i utgangspunktet (utenom TMT) forventer skal vises. En må altså godta at det vil forekomme en MS-effekt etter MS-priming for også å godta at religiøsitet eller IS-priming fjerner denne MS-effekten. TMT må derfor doble antallet grupper i sine eksperimenter for også å konstantere at dem som ikke får IS-priming faktisk utviser MS-effekt.

Ekspirimentar vedrørande dette er gjort i artikkelen "Literal and Symbolic Immortality: The Effect of Evidence of Literal Immortality on Self-Esteem Striving in Response to Mortality Salience" (Dechesne, et al. 2003) ved å ta utgangspunkt i det konseptuelle skillet mellom religionenes eksplisitte udødelighetstilbud og de sekulære verdensanskuelsenes symbolske og implisitte udødelighetstilbud (Landau, et al. 2004a:743).<sup>100</sup> I dette eksperimentet viser de hvilke effekter det kan få hvis troen på et liv etter døden blir forsterket (IS-priming). Undersøkelsen er foretatt ved å ta utgangspunkt i det som var en pågående debatt på den tiden (2003). Denne debatten tok for seg hva forskning på "nær-døden-opplevelser" kunne fortelle om mulighetene for et liv etter døden. TMT brukte denne debatten til å framstille to forskjellige essay, ett som samlet alle "bevisene" for et liv etter døden og ett som samlet alle "bevisene" for det motsatte. Begge ble framstilt som vitenskapelige essay og begge prøvde å framstå like troverdig. Essayet med "bevis" for et liv etter døden var antatt å skulle øke troen på et liv etter døden, uavhengig av hvilke religiøse forestillinger forsøkspersonene måtte ha. Resultatene av disse eksperimentene var at personer som leste essayet som presenterte bevis for et liv etter døden reagerte mindre på MS-priming enn de som leste essayet om det motsatte:

The study revealed that immortality salience reduced the effects of mortality salience on the tendencies to defend and bolster one's worldview as reflected in participants' judgments of moral transgressions, and the effects of mortality. (...) Whereas priming death in the absence of afterlife-confirming information led participants to judge moral transgressions more harshly and led male participants to enhance their striving for material gain, no such effects was found when afterlife-confirming information was primed prior to mortality salience. As such, support was provided for the hypothesis that belief in immortality reduces the striving for symbolic immortality following reminders of mortality (Dechesne, et al. 2003:731).

I TMTs termer betyr dette at å midlertidig forsterke ens tro på et liv etter døden (IS-priming) potensielt kan gjøre at en ikke har det samme behovet for å streve etter den symbolske og implisitte udødeligheten som kulturen har å tilby (Dechesne, et al. 2003:732). En ser her at forut for MS-priming kommer det en tydeliggjøring av en eksplisitt udødelighet i form av IS-priming. Det spesielle er at denne udødeligheten blir validert av vitenskapen og ikke av spesielle religiøse agenter eller religiøse ledere. Det var heller ikke sagt om "livet etter døden" var godt eller vondt. Det ble kun indikert at noe ved en selv vedvarer rett etter ens kliniske død. Forsøkspersonene kunne selv legge hva de ville i bevisene, det eneste som ble indikert av

---

<sup>100</sup> Se **Eksplisitt versus symbolsk/implisitt udødelighetsideologi** i appendiks for en diskusjon omkring begrepsbruken og oversettelsen av "literal" og "symbolic" udødelighet.

innhold var i ”positiv retning” i forhold til at den klinisk døde hadde rapportert at den følte seg rolig (*calm*) (Dechesne, et al. 2003:724). Bevisene for et etterliv åpnet dermed opp for en individuell fortolkning av hver enkelt deltaker. Ved å aktivere en tanke om at det er noe etter døden, men uten å prime et spesifikt ”innhold”, var altså meningen å forsterke ett hvert individs egen udødelighetsforestilling ervervet fra kulturen. Da det ikke var spesifikke udødelighetskonsepter som ble primet kunne det være interessant fra et religionsvitenskapelig synspunkt å utforske dette spesielt. Det kunne også vært interessant å benytte den uspesifikke IS-primingen og deretter gjøre en undersøkelse av hvordan forsøkspersonene fortolket ”bevisene” for et liv etter døden.

### 5.1.2 Udødelighetsideologier og overnaturlige agenter

I forbindelse med ovenstående eksperimenter har psykologene Ara Norenzayan og Ian G. Hansen gjort noen interessante eksperimenter med MS-priming som følger TMT-design. Disse eksperimentene kan bli brukt til å diskutere og utdype TMTs påstander. Norenzayan og Hansen undersøkte om bevisstheten om døden er med på å motivere troen på overnaturlige agenter (*supernatural agents*)<sup>101</sup>. De mener at overnaturlige agenter er ett av de mest fremtredende elementene ved religion (Norenzayan and Hansen 2006:174, henviser til blant andre Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002, Boyer 2001), og det mest fremtredende og tydelige elementet som skiller religion fra sekulære verdensanskuelser (Norenzayan and Hansen 2006:174). De hevder også at det er liten kjennskap til hvilke psykologiske faktorer som ligger bak troen på overnaturlige agenter og eksperimentene tok sikte på å utforske dette. Eksperimentene tar delvis utgangspunkt i ovenstående eksperiment av Dechesne, et al. Til tross for at Norenzayan og Hansen fremhever at Dechesne, et al. kommer med et ønsket bidrag til forskning på religiøse elementer som troen på udødelighet, påstår de at eksperimentene hadde noen klare mangler. Den viktigste innvendingen er at Dechesne, et al ikke undersøkte troen på de overnaturlige agentene (Norenzayan and Hansen 2006:175). Norenzayan og Hansen er ikke uenige i at udødelighet og overnaturlige agenter henger tett sammen, og at ingen religion postulerer en overnaturlig agent uten å enten eksplisitt eller implisitt antyde et liv etter døden (Norenzayan and Hansen 2006:175). Men de mener at overnaturlige agenter burde være mer i fokus fordi det er disse, og ikke udødeligheten, som

---

<sup>101</sup> ”Supernatural Agents” er i denne sammenhengen oversatt med ”overnaturlig” da Norenzayan og Hansen beskriver ”supernatural agent” som en kontraintuitiv, menneskelignende, agent som befinner seg *utenfor* den ordinære verden og transcenderer død, bedrageri og illusjon. De nevner eksemplene gud, forfedreånder, Buddha, Kali, djevler, engler og spøkelser.

blir tilbedt (*worshipped*) og som er objekt for hengivelse (*devotion*) og offer (*sacrifice*) (Norenzayan and Hansen 2006:175). Norenzayan og Hansens eksperimenter er også designet for å illustrere at troen på overnaturlige elementer er viktigere enn troen på, og ønsket om, udødelighet.

Dette gjør de ved å ta utgangspunkt i TMTs antagelse om at MS-priming skaper en tendens (MS-effekt) til å øke mistroen til eller fornekte verdien av andre verdensanskuelser. Norenzayan og Hansen har blant annet undersøkt om kristne, hvis de ble utsatt for MS-priming, ville fornekte en buddhistisk verdensanskuelse eller om de ville knytte seg til den. Forut for MS-priming ble forsøkspersonene bedt om å lese et essay fra New York Times om at det var gjort undersøkelser som viste at det å be til Buddha hjalp kvinner som ønsket barn å bli gravide. Det som ble målt var om MS-priming økte tiltroen til dette blant kristne og ikke-kristne deltakere eller om tiltroen til bønnens effekt sank etter MS-priming. En viktig anmerkning angående disse eksperimentene er at hvis en fornektet at det å be til Buddha hjalp så hadde ikke forsøkspersonene en annen verdensanskuelse å forsterke. De hadde dermed ”valget” mellom å forkaste en fremmed verdensanskuelse (og dermed implisitt eller indirekte forsterke sin egen) eller å ”forsterke” en (mulig) ”fremmed” verdensanskuelse. Slik Norenzayan og Hansen hadde lest TMT antok de at TMT ville forutsett at en ville forkaste den fremmede verdensanskuelsen etter MS-priming. Men det motsatte skjedde og det viste seg at MS-priming økte tiltroen til buddhistisk bønn hos de kristne som hadde vært utsatt for MS-priming (Norenzayan and Hansen 2006:180). Dessuten økte tilknytningen desto mer religiøs de kristne var (eller ble målt til å være) (Norenzayan and Hansen 2006:180). Etter dette eksperimentet (Study 3) holder artikkelforfatterne flere muligheter åpne i forhold til hvorfor en kunne observere dette utfallet, som i følge dem skulle være motsatt av hva TMT ville forutsett. Et nytt eksperiment (Study 4) ble utført for å finne ut om det var en slag familiaritet<sup>102</sup> til Buddha og Buddhismen som gjorde at en forsterket tiltroen til buddhistiske konsepter etter MS-priming. De byttet derfor ut denne variabelen med tiltroen til forfedreånder og kanalisering i sjamanisme, og regnet med dette at familiariteten ikke lengre var tilstede (Norenzayan and Hansen 2006:181). De samme resultatene fremkom ved at troen på overnaturlige agenter ble forsterket også i dette tilfellet (Norenzayan and Hansen 2006:183). Det var kun ett unntak og det var at ikke-religiøse ikke forsterket troen på virkningen av religiøse handlinger (kanalisering og kommunikasjon med forfedreånder) etter

---

<sup>102</sup> Familiaritet ville eventuelt bryte opp kategoriene og forhindre den vanlige dikotomiseringen mellom verdensanskuelsene. Dette fordi en ikke kan forvente at MS-priming skal føre til nedverdiggelse av et element som ikke er fremmed.

MS-priming (Norenzayan and Hansen 2006:183) noe de hadde vist tendenser til i Study 3 hvor familiariteten til den overnaturlige agenten var større (og dermed ikke så ”fremmed”).

Eksperimentene er publisert etter artikkelen av Atran og Norenzayan (2004), men blir referert som bevis for at overnaturlige agenter er en viktigere del av religion enn udødelighetsideologi, angivelig fordi en forsterker troen på en fremmed ”agent” (Buddha) fremfor å fornekte en fremmed verdensanskuelse (Atran and Norenzayan 2004:727). Dette impliserer også at de overnaturlige agentene er intersubstituerbar, det vil si at den religiøse kan bytte ut sine agenter bare de erstattes av noen andre. Dette blir igjen forklart med menneskets kognitive apparat som skal underbygge troen på slike agenter (Atran and Norenzayan 2004:727). Mot dette argumentet kan det innvendes at Atran og Norenzayan med dette fjerner seg noe fra påstanden til Norenzayan og Hansen om at det er de overnaturlige agentene, og ikke udødeligheten, som blir tilbudt. Hvorfor er det naturlig å tilbe, hengi seg til og ofre seg for en intersubstituerbar overnaturlig agent? Det er vanskelig å se hvorfor noen skulle forplikte seg til en overnaturlig agent på denne måten, hvis den kan byttes med en annen som fyller samme funksjon. Dette leder en til å spekulere om den overnaturlige agenten er en av flere representanter for noe annet ”høyere” og at det er slik antropologen Bronislaw Malinowski (1884-1942) har sagt: ”The beliefs in spirits is the result of the belief in immortality. The substance of which the spirits are made is the full-blooded passion and desire for life” (Malinowski 1954:51). Han mente for eksempel at seremonier i forbindelse med død og tilbedelse av forfedreånder (*ancestral ghosts*) var med på å gi kropp og form til troen på et liv etter døden (Malinowski 1954:51), noe som kanskje kan parafraseres med at ”agentene gir udødelighetsideologien et ansikt”.

Uansett om det er et slikt ”hierarki” eller ikke, så er det kanskje lettere å forstå menneskers tilbøyelighet til å bytte ut agenter hvis en ser det i lys av at agentene er en representant for troen og ønsket om udødelighet, enn om de overnaturlige agentene ble tilbudt for seg selv.

Også TMT mener at Atran og Norenzayans påstand om at de overnaturlige agentene *i seg selv* er en tilfredsstillende beskyttelsesmekanisme mot dødsrelaterte tanker, er problematisk fordi de ikke forklarer hvorfor MS-priming skulle lede til økt tiltro til overnaturlige agenter (Landau, et al. 2004a:744). I TMTs øyne tror menneskene på slike agenter fordi de står som representanter og garantister for et liv etter døden og dermed beskytter mot angsten assosiert med redselen for å slutte å eksistere (agenten blir dermed en slags IS og en påminnelse om agenten blir en slags IS-priming). TMT klarer ikke se at Atran og Norenzayan kommer med noen annen årsak til at troen på disse agentene skal bli høyere

etter MS-priming. Det er videre også et annet problem, noe Norenzayan og Hansen (Norenzayan and Hansen 2006:180) er inne på, nemlig at MS-priming i deres eksperimenter kan ha økt tiltroen til en "overordnet, universell og høyere makt":

Perhaps the cultural worldview that participants were inclined to bolster was not the parochial belief in the Christian God but the superordinate belief a universal higher power (whether given the name Buddha or God) (...). Any inclination to endorse statements about their existence and powers might reflect a more openness to any given garden-variety supernatural agents (Norenzayan and Hansen 2006:180).

Dette er hovedinnvendingen fra TMT (Landau, et al. 2004a:744) og det kan i hvert fall spekuleres i hvorvidt det er slik at personene som blir utsatt for MS-priming får et økt motiv til å søke "beskyttelse" (som både Atran, Norenzayan, Hansen og TMT mener) og at det da i større grad vil matche disse personenes motiv og ønske å forsterke den tilgjengelige udødelighetsideologien (da denne impliserer det ønskede livet etter døden) fremfor å forminske tiltroen til denne. For forsøkspersonene hadde som nevnt "valget" mellom å forsterke eller forminske troen på buddhistisk bønn. Forsøkspersonene hadde ikke noe alternativ verdensanskuelse å gripe til som respons på MS-priming og TMT mener derfor at det observerte utfallet på eksperimentene vil stemme med en riktig tolkning av TMT. Som nevnt tidligere så mener TMT at MS-priming skaper en tendens til assimilering, bekreftelse, nedverdiggelse og annihilering. De to førstnevnte er rettet inn mot egen kultur og de to sistnevnte er rettet mot andre verdensanskuelser. Motivet er i følge TMT å skape økt kredibilitet til sin egen verdensanskuelse, noe som kan gjøres enten ved å kognitivt "gjøre sin egen bedre" eller ved å kognitivt "gjøre den andre verre". Eksperimentene til Norenzayan og Hansen tar utgangspunkt i at TMT ville ha predikert at forsøkspersonen vil vise tendens til å "gjøre den andre verre" ved å minske tiltroen til den.

Dette er ikke en dårlig begrunnet påstand da svært mange av TMTs eksperimenter viser denne tendensen. Påstanden er likevel ikke helt korrekt og det er et par momenter den ikke tar hensyn til. Det første er at Buddha (i Study 3) allerede kan være inkorporert og assimilert inn i kulturen, da han både er en tilgjengelig og "ufarlig" figur. Dette prøvde de å kontrollere for i neste eksperiment (Study 4) ved å benytte "forfedreånd" fremfor Buddha. Spørsmålet er om kommunikasjon med forfedreånd er så fremmed for kristne som Norenzayan og Hansen skal ha det til. En ser derimot at ikke-religiøse ikke forsterket troen på forfedreåndenes "hjelpende hånd". Dette kan likeså godt tyde på at både Buddha og forfedreånd er "familiære fenomener" for den kristne (og dermed skal bli forsterket etter



MS-priming) som at det tyder på at den forsterkede troen på Buddha ikke har med familiaritet å gjøre.

Videre så tar eksperimentene ikke hensyn til at TMT mener at en like gjerne kan se tendensen til å forsterke troen på sin *egen* kultur fremfor nedverdigelsen av *andres*. TMT gjør dessverre ikke noe presist skille mellom når en vil se det ene eller andre, men det er grunn til å anta, med utgangspunkt i både ordinær psykologisk forskning og sosialpsykologisk forskning, at "tilgjengelighet" er viktig også i disse tilfellene ved at forsøkspersonene i stor grad "gjør det beste" ut av tilgjengelig informasjon (og at "å gjøre det beste" ofte vil si "å gjøre det enkleste").<sup>103</sup>

Det kan også tilføyes at TMT mener motivet bak å forsterke troen på sin egen verdensanskuelse er at den representerer udødelighet. Motivet er altså udødelighet og Norenzayan og Hansen baserer sin spekulative påstand om hva TMT ville anta skulle skje på bakgrunn av eksperimenter som ikke har inkludert "eksplisitt udødelighet". De har derfor egentlig ikke noe grunnlag til å spekulere i hva TMT ville anta i disse tilfellene. Norenzayan og Hansen har riktignok tatt utgangspunkt i Dechesne, et al. sine eksperimenter på symbolsk og eksplisitt udødelighet, men disse eksperimentene er alle rettet mot at forsøkspersonene vil forsøke å forsterke sin egen tro på eksplisitt udødelighet hvis denne er tilgjengelig. Disse eksperimentene var altså eksperimenter i forhold til "å gjøre sin egen bedre" fremfor "å gjøre den andre verre". Det er dette som gjør at Norenzayan og Hansen må ha basert sine antagelser om hva TMT ville ha forutsett på bakgrunn av andre eksperimenter, vedrørende sekulære verdensanskuelser, og da har "eksplisitt udødelighet" altså ikke vært inkludert. Med tanke på at Norenzayan og Hansen tar utgangspunkt i Dechesne, et al. så er det faktisk underlig at de predikerer at TMT ville forutsett forminsket tiltro til den tilgjengelige udødelighetsideologien. Dette er en merkelig slutning når eksperimentene til Dechesne, et al viser at MS-priming øker tiltroen til den tilgjengelige udødelighetsideologien, selv når det kun er en "vitenskapelig artikkel" som validerer denne troen og ikke overnaturlige agenter.

En ser også at påstanden om at "å be til Buddha vil hjelpe" ble nevnt før MS-priming og kan dermed ha fungert som en IS-priming. Kognitivt sett har det dermed vært enklere for de kristne forsøkspersonene å tenke at "å be hjelper" eller å tenke at "å be til Buddha hjelper fordi det finnes en (inkluderende) gud som svarer bønner". TMT fortolker i hvert fall eksperimentene til Norenzayan og Hansen som at MS-priming i eksperimentene har skapt et

---

<sup>103</sup> Se forskning på kognitiv økonomisering (Collins and Quillian 1969, Murphy 2002, Rosch and Mervis 1975), "bounded rationality" (Kahneman 2003) og spesielt sosialpsykologiens "heuristic and bias" forskning (Kahneman and Tversky 1979, Kahneman 2003, Tversky and Kahneman 1974, Tversky and Kahneman 1992, 1973, se Plous 1993 for en gjennomgang og oversikt).

økt ønske om en **udødelighetsideologi** og at den eneste tilgjengelige udødelighetsideologien, buddhismen, ble forsterket (Landau, et al. 2004a:744). Det er vanskelig å skulle avgjøre hvilke av TMT og Atran, Norenzayan og Hansen sine forklaringer som er mest plausibel, men eksperimentene til Norenzayan og Hansen, som fortolkningen er basert på, virker mangelfull og upresis. I lys av TMTs omfattende teoretisering, og mer presise eksperimentering, er det derfor klart at TMT gir en mer omstendelig og grundig forklaring på hvorfor en ser MS-effekten, enn det for eksempel Atran og Norenzayan gjør med sin antagelse om at kognitivt tilgjengelige overnaturlige agenter i seg selv er nok til å redusere den eksistensielle angsten, fordi de er allmektige (*omnipotent*) og allvitende (*omniscient*) (Atran and Norenzayan 2004:726-727). Når disse fortolkningene evalueres er det uansett vanskelig å se at de skulle være gjensidig ekskluderende ut fra eksperimentene som er utført.

### 5.1.3 Det tosidige beskyttelsessystemet og eksperimentene til Norenzayan og Hansen

Ved å se eksperimentene til Norenzayan og Hansen i lys av den tosidige modellen for beskyttelse (se kapittel 3.3.1 og appendiks) skapes det også usikkerhet om hvorvidt responsen på MS-priming, i dette tilfellet økt tro på buddhistisk bønn, er en MS-effekt i snever<sup>104</sup> TMT-forstand. For når TMT har utforsket eksistensen av **nær- og fjernforsvaret** (se kapittel 3.3.1) har de gjort dette i forbindelse med såkalte ”dual-process” eller ”dual-system” teorier, som har påpekt eksistensen av to forskjellige måter alle mennesker behandler informasjon på. Det ene er raskt, relativt automatisk og basert på integrert kunnskap og erfaringer, det andre er et tregere, mer abstrakt og logisk basert system (Eysenck and Keane 2005:523).<sup>105</sup> De har da funnet ut at personer som agerer på bakgrunn av det sistnevnte ikke responderer på MS-priming med MS-effekt. Ved å se nærmere på TMTs bruk av slike ”dual-process” teorier oppdages noen svakheter ved Norenzayan og Hansens eksperimenter, og i kapittel 6 skal det også bli tydelig at liknende problemer gjelder TMTs egne eksperimenter.

TMT har satt sin teori i relasjon kognitiv psykolog Seymour Epsteins ”dual-process” teori ”Cognitive-Experiential Self-Theory” (**CEST**, Epstein 1994) (Simon, et al. 1997b).<sup>106</sup> Når det gjelder de to systemene betegnet Epstein førstnevnte system som ”experiential” og sistnevnte som ”rational”. Det er alltid interaksjon mellom disse systemene og det kan derfor

---

<sup>104</sup> MS-effekt i den forstand som jeg bruker det gjennomgående, hvor ”rasjonelle” resonnement (med eller uten eksplisitt udødelighetsideologi) og andre analytiske virkemidler ikke regnes som MS-effekt.

<sup>105</sup> Se Pyysiäinen 2004a for en gjennomgang av slike teorier og deres begreper. Pyysiäinen diskuterer også relevansen for religionsvitenskapen.

<sup>106</sup> Se Tremlin 2005 for en diskusjon av ”dual-process” teorier, og **CEST** spesielt, satt i forhold til religionsvitensteoretiske spørsmål.

ikke sies at noen oppfører seg enten basert på det ene eller det andre. Oppførsel basert *mest* på "the experiential system" betegnes som utført i en "experiential mode" og oppførsel basert *mest* på "the rational system" betegnes som utført i en "rational mode". Jeg har i det etterfølgende valgt å kalle det første (*experiential*) for det "impulsive system" hvor personer i en "**impulsiv modus**" agerer som følge av implisitt kunnskap.<sup>107</sup> Jeg har så valgt å kalle det siste (*rational*) for det "analytiske system" hvor personer i en "**analytisk modus**" tar beslutninger basert på deklarativ/eksplisitt kunnskap.<sup>108</sup> I TMTs terminologi er nærforsvaret et resultat av analytisk modus og fjernforsvaret et resultat av "impulsiv modus". TMT er noe uklar på samspillet mellom de forskjellige systemene som nødvendigvis må forekomme i begge formene for forsvar. De er likevel oppmerksom på at interaksjon forekommer og at nær- og fjernforsvaret er plassert som to ytterpunkter på et kontinuum og at de ikke er to egne kategorier (Pyszczynski, et al. 1999:843).<sup>109</sup>

Når TMT har eksperimentelt testet forsvarsmekanismene har de satt nærforsvaret i relasjon til Epstein og CEST sitt analytiske system og fjernforsvaret til det impulsive. Dette blir først og fremst gjort i artikkelen "Terror Management and Cognitive-Experiential Self-Theory: Evidence That Terror Management Occurs in the Experiential System" (Simon, et al. 1997b). De hadde en hypotese om at personer som ble satt i en analytisk modus ikke ville respondere med MS-effekt, men at de ville gjøre det hvis de var satt i en impulsiv modus (Simon, et al. 1997b:1134). Med dette mente de altså at forsøkspersonene ville aktivere

---

<sup>107</sup> Se **Impulsiv modus** i appendiks for en diskusjon omkring oversettelsen.

<sup>108</sup> Se **Analytisk modus** i appendiks for en diskusjon omkring oversettelsen.

<sup>109</sup> Av alle mulige dual-process teorier er det med tanke på TMTs psykodynamiske opphav naturlig at de valgte nettopp CEST. Denne teorien var blant de første innenfor nyere kognitiv (og nevrovitenskapelig) psykologi til å integrere psykodynamiske tanker med nyere kognitive teorier og systemer ved å foreskrive to parallelle, interagerende, informasjonsprosesseringsystemer (Epstein 1994). I deres perspektiv står det affektive systemet for mye av det som tidligere er blitt beskrevet som det "ubevisste". Det er viktig å påpeke at det innenfor nyere kognitive og nevrovitenskapelige teorier ikke er vanlig å "antropomorforisere" det ubevisste (ved å tilegne det menneskelige dynamiske egenskaper som mening og vilje) på samme måte som det har vært en tendens til innenfor den psykoanalytiske tradisjon etter Freud. Mens det dynamisk ubevisste tidligere var betraktet som et mørkere og mer ondskapsfullt redskap for skittent arbeid så presiserer nevrobiolog Joseph LeDoux at det nå er mer vanlig å bruke begrepet "kognitivt ubevisst" (*cognitive unconscious*) og at det i dag "merely implies that a lot of what the mind does goes on outside of consciousness" (LeDoux 1998:30). LeDoux blir gjerne betraktet som den som foreløpig har kommet med en slags løsning på den lange kognisjon – emosjon debatten ved å nevrologisk vise hvordan de to sidene i debatten begge hadde rett (Gazzaniga, et al. 2002:545, Yiend and Mackintosh 2005:501). For å sammenligne CEST med nettopp LeDoux, som er anerkjent både blant kognitive og nevrovitenskapelige teoretikere for hans teori om emosjonell læring via to ruter for prosessering av informasjon og for å ha vist hvordan de to systemene virker nevrologisk sett, så ser en at mange av antagelsene er like. Spesielt i forhold til antagelsene om et affektivt (impulsivt og implisitt i min terminologi) og et "rasjonelt" (analytisk og eksplisitt i min terminologi) system, og i hvor stor grad det affektive systemet er dominerende når det gjelder responser fordi det er satt som "default" på grunn av sin effektivitet (Epstein 1994:716, LeDoux 1998:303). En må merke seg at LeDoux sin teori i stor grad har med innlæring av informasjon å gjøre mens CEST har med adferd basert på den innlærte informasjonen å gjøre. Når LeDoux appliserer dette på adferd er det først og fremst ved å vise i hvor stor grad den emosjonelt innlærte informasjonen og adferden overstyrer ens "analytiske system".

fjernforsvaret når de var i impulsive modus, noe de ikke ville gjøre når de var i analytisk modus. Resultatene etter de gjentatte eksperimentene (fire stykker) viste dette, og det ble klart at hvis forsøkspersonene var i analytisk modus når TMT utførte sine målinger så aktiverte de ikke fjernforsvaret og viste dermed ikke MS-effekt (Simon, et al. 1997b:1139). Dette kan illustreres slik:

MS-priming → Impulsiv modus → Aktivering av fjernforsvaret → MS-effekt

MS-priming → Analytisk modus → Aktivering av nærforsvaret → Ikke MS-effekt

Det kommer ikke frem om Norenzayan og Hansen har tatt hensyn til dette i sine eksperimenter.<sup>110</sup> Dette var noe Dechesne, et al. gjorde i sine eksperiment (som Norenzayan og Hansen referer til og delvis er et svar på) ved at forsøkspersonene ble gitt en utfyllingsoppgave<sup>111</sup> som distraksjon (Dechesne, et al. 2003:725). Det kan derimot være ting som tyder på at forsøkspersonene til Norenzayan og Hansen har vært i det CEST og TMT vil betegne som en "analytisk modus" når de har blitt målt. Det er for eksempel ikke tydeliggjort i artiklene om det er blitt gitt en distraksjonsoppgave eller utvidet ventetid for at de dødsrelaterte tankene skal forlate bevisstheten. Dette kan likevel være gjort uten at det fremgår av artikkelen. Distraksjon i form av en hukommelsesoppgave (13 minutter, så det fungerer også som forsinkelse) er imidlertid inkludert i første eksperiment (Norenzayan and Hansen 2006:175). Dette var et eksperiment hvor de først gav forsøkspersonene MS-priming og deretter målte deres religiøsitet og deres tro på Gud. Her viste eksperimentene at de som hadde blitt gitt MS-priming rapporterte høyere religiøsitet og større tro på gud enn dem som ikke var gitt MS-priming (Norenzayan and Hansen 2006:176).<sup>112</sup> De oppgav derimot ikke noe spesiell grunn til at de gav distraksjon og det er ikke gjengitt at dette er gjort i deres eksperiment 2, 3 og 4. Det andre er at forsøkspersonene blir bedt om å evaluere og tenke gjennom tiltroen til noe som er presentert i en vitenskapelig artikkel. Dette er en faktor som i følge TMT vil plassere forsøkspersonene i en analytisk modus fordi det henspeiler på å svare

---

<sup>110</sup> Dette momentet er ikke nevnt i min overstående gjengivelse av Dechesne, et al. 2003 sitt eksperiment som Norenzayan og Hansen sitt eksperiment delvis er et svar på.

<sup>111</sup> I utfyllingsoppgaven skulle forsøkspersonene evaluere symboler som @ og ! i forhold til en poengskala (Dechesne, et al. 2003:725).

<sup>112</sup> Det var ikke foretatt noen måling på forhånd, men gruppene ble delt i to tilfeldige grupper for å redusere mulige systematiske skjevheter. Det var 28 deltakere med ujevn fordeling av menn (12) og kvinner (16), og ulik fordeling av europeisk-amerikanske (46%), asiatiske-amerikanske (21%) og gruppen "andre" (33%). Det går ikke frem om forsøkene er replisert.

så ”korrekt” og vitenskapelig som mulig.<sup>113</sup> Hvis forsøkene til Norenzayan og Hansen har forsøkt å sette forsøkspersonene i en impulsiv modus med distraksjon eller tidsforsinkelse vil faktisk forespørselen om å evaluere det som er framsatt i den vitenskapelige artikkelen i seg selv kunne bringe forsøkspersonene tilbake til en analytisk modus før responsen blir målt. Dette er blant annet vist i eksperiment 3 i Simon, et al. 1997b hvor de manipulerte modus flere ganger i løpet av eksperimentet.<sup>114</sup> Dette problemet er ikke eksklusivt for Norenzayan og Hansen, men er også et mulig problem vedrørende eksperimentene til Dechesne, et al. da også de benyttet seg av avisartikler som gjengav ”vitenskapelige” essay.<sup>115</sup>

Når det tidligere er vist at det avgjørende for å respondere med MS-effekt, som i dette tilfellet ville være å fornekte og mistro buddhistisk bønn (altså MS-effekten ”nedverdiggelse”) er at forsøkspersonene er i ”impulsiv modus”, vil en måtte innse at det er en mulighet for at forsøkspersonene ikke responderte med ”tradisjonell” MS-effekt i Norenzayan og Hansens eksperimenter. Dette fører i så fall til at personene ikke har handlet etter sitt implisitte og symbolske fjernforsvar, men i større grad<sup>116</sup> etter sitt reflekterende og analytiske nærforsvar

---

<sup>113</sup>En vanlig måte å plassere personene i **analytisk modus** på er å enten ha en formell kontekst eller presentere materiale eller instruksjoner som henspiller på en ”vitenskapelig” og analytisk tilnærming. Dette er noe også blant annet CEST (Epstein 1994) og Barrett og Keil (Barrett and Keil 1996) har benyttet seg av.

<sup>114</sup> Se Simon, et al. 1997b:1138-1141 for gjennomgang av hvordan det arter seg når forsøkspersonene beveger seg til og fra analytisk modus. Ved å manipulere når primingen av modus (analytisk eller impulsiv) ble utført kunne TMT teste hvilke tidspunkt det var avgjørende å være i henholdsvis analytisk og impulsiv modus. Det avgjørende for at personene responderte med MS-effekt var at forsøkspersonene var i impulsiv modus når MS-effekten ble målt. Hvis de var i analytisk modus når MS-effekten ble målt så utviste de ikke MS-effekt selv om de eventuelt hadde vært i impulsiv modus da MS-primingen ble gitt. Det er også interessant at en kan se en gradvis reduksjon i score på MS-effekt i forhold til de forskjellige grupperingene hvor ”analytisk – analytisk” utviser minst MS-effekt av gruppene (1) impulsiv-priming → MS-priming → impulsiv-priming → måling av MS-effekt, (2) analytisk-priming → MS-priming → impulsiv-priming → måling av MS-effekt, (3) impulsiv-priming → MS-priming → analytisk-priming → måling av MS-effekt og (4) analytisk-priming → MS-priming → analytisk-priming → måling av MS-effekt. Det er også interessant at gruppe (2) viser MS-effekt i forhold til ”å gjøre egen verdensanskuelse bedre” men ikke MS-effekt i forhold til å ”gjøre den andre verdensanskuelsen verre”. Dette antyder at noe høyere grad av påvirkning av det analytiske system kan være med på å i det minste redusere antatt ”negative” tendenser når det gjelder forhold til fremmede kulturer.

<sup>115</sup> Men i dette eksperimentet ble det inkludert distraksjon som eventuelt ville satt forsøkspersonene i impulsiv modus igjen. I dette forbindelse så fungerte IS-primingen også som MS-priming fordi det omtalte døden og kunne bli relatert til ens personlige død. I forbindelse med ”no afterlife condition” fungerte det kun som MS-priming. Dechesne, et al. undersøkte også om det var noen forskjell hvis en presenterte avisartikkelen i en mer tabloid form med begynnende og avsluttende anekdote om en persons nær-døden opplevelse men variabelen ble utelatt i senere eksperimenter da det viste seg å ikke være noen forskjell (Dechesne, et al. 2003:729-730).

<sup>116</sup> Når jeg sier ”i større grad” er det nettopp for å presisere at det, også i følge TMT, finnes interaksjon mellom nær- og fjernforsvaret og mellom det impulsive og analytiske systemet. Det vil derfor være en rekke responser som vil være basert både på det analytiske og det impulsive system. Dette er noe som senker både den analytiske og deskriptive verdien i kategoriene fordi en står igjen med et spørsmål om hvordan systemene interagerer. Dette er en gjennomgående utfordring for alle slike ”dual process” eller ”dual-system” teorier (Eysenck and Keane 2005:524) da de fremstår relativt vage uten en presisering av forholdet mellom systemene (Eysenck and Keane 2005:524). TMT prøver å omgå denne vagheten ved å prøve å vise hva som er karakteristiske responser når en i stor grad er preget av det ene eller andre systemet, samtidig som de peker på hvilke responser og beskyttelsesmekanismer (forsvar) de mener er klassiske ”mellomtilfeller” (*midrange defenses*). Dette blir da satt i forhold til hvor mange abstraksjonsnivå unna trusselen at trusselen håndteres (Pyszczynski, et al. 1999:843). Et eksempel på et slikt mellomforsvar er det TMT kaller ”global selvtilit”. Normalt sett vil en trussel mot ens

hvor ens religiøse konsepter er plassert sammen med for eksempel ”*not me, not now, hodningen*”. Når en handler etter sitt analytiske nærforvar er det dermed forventet at en aktiverer en av dets forsvarsmekanismer og altså ikke ”nedverdiggelse av andre” som er en av fjernforsvarets mekanismer.

#### **5.1.4 MS-priming som IS-priming, og mulig religionsvitenskapelig bruk av MS-paradigmet**

Eksperimentene til Norenzayan og Hansen er interessante og blir kanskje ikke mindre interessante av at effekten deres MS-priming frambrakte muligens var skapt av ens analytiske system. Norenzayan og Hansen viser først og fremst hvordan det er mulig å benytte dette ”**MS-paradigmet**” mer direkte i forhold til religionsteoretiske spørsmål, og til tross for at det er et svært begrenset studie i forhold til hva TMT selv har utført så er de interessante resultatene et godt grunnlag å bygge videre på. Blant annet viste Norenzayan og Hansens innledende eksperiment at **MS-bevisst** økte forsøkspersonenes egenrapport av religiøsitet (etter distraksjon). Selv om dette eksperimentet hadde få deltakere og det ikke ble gjort oppfølgende eksperimenter, så peker det i retning av at MS-priming bærer et potensial i seg til å forsterke ens religiøsitet. En spekulativ slutning av dette er da at MS-bevisst kan fungere som en ”IS-indirekte”<sup>117</sup> for den religiøse. Det vil si at MS-bevisst kan fungere på noe samme måte som Barretts ”vaksine effekt” (Barrett 2004) ved at MS-bevisst fører til en aktivisering av nærforvaret og at den religiøse, hvis den ikke blir forstyrret (for eksempel av forsøksledere som benytter ”distraktion” eller ”cognitive load”), vil aktivere ens tilgjengelige ”udødelighetsideologi”. Denne spekulasjonen blir støttet av Atran og Norenzayans eksperimenter som viser at oppmerksomhet på døden (MS-bevisst) faktisk kunne motivere til

---

selvtillit (for eksempel stryk på eksamen) skape en streben etter økt selvtillit, men i noen tilfeller, hvor det ikke er noen virkemidler eller indikatorer til å basere den økte selvtilliten på (for eksempel god karakter på en annen eksamen), vil en i følge TMT kunne se en mer abstrahert og analytisk tilnærming hvor en utvider sammenligningsgrunnlaget og ser sin posisjon i forhold til mindre heldige personer i omgivelsene eller i verden (Pyszczynski, et al. 1999:843) (eller for eksempel påpeker at strykprosenten på eksamen var nesten 70% eller at en ikke tok det så seriøst). Dette vil i følge TMT være en respons som er mer abstrakt, og mer preget av det analytiske systemet enn direkte selvtillitstreben, men det vil være mindre abstrakt og mindre preget av det analytiske system enn å sørge for å la være å tenke på resultatet (distraksjon) (Pyszczynski, et al. 1999:843).

<sup>117</sup> IS-indirekte kan være en analog til **MS-indirekte** (diskutert i kapittel 3.1.1) hvor primingen aktivere ønsket effekt ved hjelp av et mellomledd. MS-indirekte aktivert for eksempel tanker om døden ved hjelp av å presentere menn for seksuelt attraktive kvinner. IS-indirekte IS-indirekte blir da aktivert av ”udødelighetsforestillinger” via mellomleddet døden. For hvis MS-bevisst motiverer til troen på udødelighet vil ”MS-bevisst”, på en indirekte måte, fungere som IS-priming ved at tilgjengeligheten av religiøse konsepter øker tilgjengeligheten av ”religionsrelevante” konsepter og forestillinger.

religiøsitet i større grad enn andre former for (ikke-emosjonell) religiøs priming (**IS-priming**) som stille bønn (Atran and Norenzayan 2004:727-728)

Det er også rimelig å anta at den som er religiøs i flere situasjoner vil benytte religionens **udødelighetsideologi** fremfor den sekulære personens mer "simple" "not me, not now holdning". En kan muligens også anta at desto mer religiøs et individ er, desto mer tilgjengelig er individets religiøse konsepter, og desto større sjanse er det for at individet aktiverer og tar i bruk de religiøse udødelighetskonseptene som respons på MS-bevisst. Dette er som nevnt spekulasjoner, og det er ikke gjort noe direkte eksperimentert angående dette (MS-bevisst som IS-indirekte). Det skulle likevel være mulig å teste dette eksperimentelt for eksempel ved å presentere MS-bevisst og deretter måle tilgjengeligheten av religiøse konsepter ved ordutfyllingsoppgaver. Dette vil være analogt med TMTs eksperimenter som presenterer MS-priming og tester tilgjengeligheten av verdensanskuelsesrelevante tanker. Det er uansett en interessant tanke at MS-bevisst skal kunne fungere som IS-indirekte fordi MS-bevisst da vil kunne forsterke både motivet for religion og ens religiøsitet. Religionenes "mørke sider" som helvetesforestillinger, onde ånder og grufulle dødsstraffer vil dermed kunne fungere som MS-bevisst og dermed som IS-indirekte.

Etter MS-bevisst sees som nevnt tendensene til å benytte den "enkleste løsningen". Da skulle en kanskje også forvente at den religiøse ville aktivere lett tilgjengelige konsepter fra sin religiøsitet. Det å aktivere overnaturlige agenter, som Jesus, Buddha eller engler, vil sannsynligvis være en enklere og hyppigere løsning en eventuell kompleks udødelighetsideologi. I forbindelse med for eksempel ordutfyllingseksperimenter kunne en forventet høyere tilgjengelighet av religionens "lett forståelige konsepter" enn religionens "vanskeligere" og mindre intuitivt forståelige konsepter. Videre vil det være logisk å anta at de overnaturlige agentene, som lett forståelige konsepter, dermed har en fremtredende rolle. Dette kan også sees i forhold til Barrett og Frank C. Keil sin forskning på "layered thought" som blant annet viste teologistudenters to parallelle gudsførståelser (Barrett and Keil 1996:241). De viste at teologistudent i en formell kontekst (*outside real-time / theological*, jevnfør med TMTs analytiske modus) var i stand til å aktivere og bruke sin komplekse gudsførståelse, men i en mer hverdagslig setting (*real-time*, jevnfør med TMTs impulsive modus) var det en enklere og mindre kompleks gudsførståelse (og ofte inkompatibel med førstnevnte) som ble tatt i bruk (Barrett and Keil 1996:241). Barrett og Keil bemerker at det er mulig å fortolke eksperimentene dit hen at personene hadde innarbeidet en "alminnelig" antropomorfisk gudsførståelse som ble benyttet i "hverdagslivet", noe som ble reflektert av at det i den "hverdagslige" (*real-time*) settingen ble benyttet en antropomorfisk gudsførståelse:

Perhaps conceptions of God must be anthropomorphic, even while theological beliefs maintain otherwise. It may be that the “theological God” is radically different from the “intuitive God” normally described in everyday discourse. Even individuals who explicitly endorse the theological version of God might nonetheless implicitly embrace a very different version in most of their daily thoughts (Barrett and Keil 1996:223).

Videre mener Barrett og Keil at for eksempel ”sosiale krav” (*social demands*) eller den formelle settingen fikk forsøkspersonene til å maskere denne forståelsen og gjenspeile en ”teologisk korrekt” oppfatning (Barrett and Keil 1996:241). Dette indikerer at det krever mer å aktivere en kompleks og teologisk korrekt gudsførståelse, og at når en enklere og mindre kompleks forståelse er tilstrekkelig så benyttes denne. Hvis den enkle løsningen ikke er tilstrekkelig, for eksempel på grunn av ”sosiale krav”, så tilføyes det som eventuelt måtte være av informasjon som gjør løsningen tilstrekkelig. I denne sammenheng er det også interessant at et kjennetegn ved ”overnaturlige” agenter, slik Atran, Norenzayan og Hansen bruker begrepet, er at de er **kontraintuitive**. Som mye av den andre kognitive religionsvitenskapen har de en antagelse om at menneskene er religiøse fordi de har et mentalt apparat som enkelt kan forestille seg agenter (for eksempel Barrett 2004, Guthrie 1993) og at de kontraintuitive agentene er spesielt lette å huske (og de moderate kontraintuitive agentene er ekstra enkle å huske) (for eksempel Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002, Barrett 2004, Boyer 2001). At de overnaturlige agentene er lette å huske og enkle å ”komme på” øker også tilgjengeligheten av dem og øker sjansen for at de vil bli tatt i bruk, for eksempel som respons på MS-bevisst.

Spesielt når MS-bevisst blir presentert i en religiøs kontekst er det grunn til å anta at dette fungerer som IS-priming og kanskje til og med som IS-bevisst. MS-bevisst i form av for eksempel dommedagsprofeti kan komme sammen med et budskap om hvordan uønsket ”utfall” på dommedag kan unngås (IS-priming). MS-priming vil dermed både motivere for religiøsitet (IS-indirekte) samtidig som ”løsningen” på hvordan udødelighet kan oppnås (IS-bevisst) blir forespeilet. Slik sett kan en kanskje forvente en ”dobbel effekt” for religionen når MS-bevisst blir presentert i en kontekst hvor religiøsiteten ellers er ”tilgjengelig” i form av elementer som religiøs diskurs, symbolikk eller praksis.

Videre vil muligens et ordinært møte med døden (som MS-bevisst) kunne fungere som IS-indirekte for den religiøse. Dette vil også kunne indikere at hyppig konfrontasjon med døden vil kunne lede til mer motivasjon for religion og flere tilfeller av IS-indirekte. Dette er momenter som blir grundigere diskutert i siste kapittel.



Det er også spennende for religionsvitenskapen at **MS-priming**, som eksperimentene til Norenzayan og Hansen viste, aktiverte og forsterket troen på overnaturlige agenter. For religionsvitenskapens del viser dette da at bevisstheten om døden spiller en viktig rolle også i forbindelse med troen på overnaturlige agenter, selv om den bakenforliggende årsaken kan være at de overnaturlige agentene er representanter for en ”høyere sak”.

## Kapittel 6

### Religionens funksjon:

## Terror Management Theory om religion som beskyttelse mot dødsrelaterte tanker

### 6.1 Funksjonelle forklaringer på religion

Med utgangspunkt i forrige kapittels diskusjon om at religion tilbyr både **IS-priming** og **MS-priming** skal jeg her diskutere religionens funksjon nærmere. Spørsmålet om religionens funksjon er som nevnt en svært viktig del av den religionsvitenskapelige diskurs, og det forventes at en religionsteori skal kunne gjøre rede for religionens funksjon. Det er likevel teoretikere fra andre vitenskapelige grener enn religionsvitenskapen som i størst grad presenterer og er representativ for funksjonalistiske perspektiver på religion. Dette gjelder spesielt teoretikere fra sosiologi, psykologi og antropologi. Fra sosiologien er Emile Durkheim (1859-1917) mest kjent og han har hatt stor innflytelse innenfor sosiologi, religionssosiologi, religionsvitenskap og antropologi. Når det gjelder religioners sosiale funksjon, som Durkheim snakket om (Durkheim 2001 [1912]), er dette utforsket av TMT mest i relasjon til at religion og andre kulturelle verdensanskuelser har evnen til å strukturere "den sosial verden" (Landau, et al. 2004b).<sup>118</sup> Det er likevel i størst grad den individuelle funksjon som blir diskutert av TMT.

Den funksjonalistiske tilnærmingen til religion er en av de mest signifikante tilnærmingene til religion og kultur som vokste ut av Durkheims arbeid (Kunin 2003:23) og innenfor den antropologiske fagtradisjon påvirket han blant andre Bronislaw Malinowski (1884-1942). Malinowski er spesielt interessant i sammenheng med TMT fordi han også mente at religion oppstod som et resultat av døden: "Of all sources of religion, the supreme

---

<sup>118</sup> Men med litt velvilje kan en se Durkheims arbeid og spesielt *Selvmodet* (Durkheim 2001 [1897]) i relasjon til TMT. Selvmord er på lik linje med angst og depresjon tatt for å være en indikator og et diagnostisk tegn på samfunnets sunnhetsgrad og i ytterste konsekvens er det også høyere selvmordsrater blant de som er hardest rammet av angst og depresjon enn blant den "normale" populasjon. Durkheim skisserer fire former for selvmord; altruistisk, egoistisk, anomisk og fatalistisk, men fokuserte på at eventuelle økende selvmordsrater i et samfunn stort sett skyldtes egoistisk og anomisk selvmord. Egoistisk selvmord er en konsekvens av at individet ikke blir godt nok integrert i, og dermed heller ikke en meningsfull del av, de sosiale gruppene en tilhører og identifiserer seg med. Anomisk selvmord er på sin side en konsekvens av at tradisjonelle samfunns og gruppenormer (tydelige elementer i ens kulturelle verdensanskuelse) går i oppløsning og blir uklare.

and final crisis of life – death – is of greatest importance” (Malinowski 1954:47). I forhold til funksjon mente han at religion i den forstand var beskyttende og trøstende:

”(...) into this supreme dilemma of life and final death, religion steps in, selecting the positive creed, the comforting view, the culturally valuable belief in immortality, in the spirit independent of the body, and in the continuance of life after death. (...) Man’s conviction of continued life is one of the supreme gifts of religion, which judges and selects the better of the two alternatives suggested by self-preservation – the hope of the continued life and the fear of annihilation (Malinowski 1954:51).

Både Durkheim og Malinowski var viktige inspirasjonskilder for sosiolog Talcott Parsons, en funksjonalist som hadde en mikrososiologisk tilnærming til religion (Parsons 1964, 1979). Parsons tok blant annet med seg Malinowski sin antagelse om at religion kunne gi en lindring til den emosjonelle smerten knyttet til for eksempel død (Parsons 1964:204). Han hentet også inspirasjon fra sosiologen Max Weber (1864-1920) og mente at religion også spilte en viktig kognitiv funksjon: ”Correlativ with the functional need for emotioal adjustment to such experiences as death is a cognitive need for understanding, for trying to ’make sense’” (Parsons 1964:208). Parsons perspektiv grenset over i sosialpsykologien og hans fokus på både emosjon og kognisjon er et fremtredende trekk også i nyere sosialpsykologisk forskning.<sup>119</sup> Når det gjelder funksjonalistiske teorier fra psykologien er Freud den mest nevnte og kjente figuren og hans perspektiv har fått rotfeste også hos TMT, men da først og fremst gjennom Otto Rank (Rank 1958, 1932, 1973), Ernest Becker (Becker 1971, 1973, 1975) og Irvin Yaloms bruk og omformulering av hans perspektiv (Yalom 2002, Yalom 1980). Freud så på religion som en nevrose: Undertrykket begjær førte til nevroser og angst som siden resulterte i opprettelsen av forsvarsmekanismer. Yalom var en av de som endret denne modellen (begjær → angst → religion [Freud 1961, 1955, 1936]). Bevissheten om ens grunnleggende (eksistensielle) vilkår førte slik Yalom så det til angst og konstruksjon av forsvarsmekanismer, deriblant religion (bevissheten om **grunnleggende vilkår** → angst → religion) (Yalom 1980:9-10).

Dette er bare en kort liste over vanlige funksjonelle forklaringer på religion. Det er ingen uttømmende liste, det er det ikke plass til. Listen er likevel representativ for generelle antagelser om hvilken funksjon religion har, samtidig som de nevnte teoriene er både grunnleggende og viktige. Dette er de samme kategoriene som Boyer nevner når han i innledningen til boken *Religion Explained* (2001) går gjennom ”dagligdagse” oppfatninger

---

<sup>119</sup> Se for eksempel Dolinski 2001, 2000, Dolinski and Nawrat 1998 for et perspektiv som kombinerer både de klassiske adferdseksperimentene med sosial kognisjon og emosjon.

om hva religion er og gjør. Han deler disse forklaringene opp i fire kategorier hvor de tre første korresponderer med de funksjonalistiske perspektivene nevnt over. Disse går ut på at religion (1) er lindrende (*comforting*) og beskyttende, (2) forklarer verden for mennesket, (3) sørger for sosial orden og (4) er en kognitiv illusjon (Boyer 2001: 5).<sup>120</sup> Boyer fremhever den første antagelsen:

The most natural and the most common explanation of religion is this: religious concepts are *comforting*, they provide some way of coping or coming to terms with the awful prospect of mortality by suggesting something more palatable than the bleak "ashes to ashes" (Boyer 2001:204).

Av de fire kategoriene til Boyer er det naturlig å plassere antagelsene til TMT i båsene "lindrende og beskyttende", men den kunne passet i hvilken som helst av de andre båsene hadde det ikke vært for at religionens primære funksjon i følge dem er å beskytte mennesket mot at dødsangsten tar overhånd. At religion er en kognitiv illusjon som forklarer verden og skaper sosial orden, er i tillegg til andre egenskaper ved religion en konsekvens av at mennesket har behov for å unngå at frustrasjonen over livets realiteter blir for overveldende og paralyserende.

Ofte når bøker starter med en kartlegging av andres oppfatninger er det fordi han/hun mener å ha en bedre løsning selv. Slik er det også i dette tilfellet: "Discussing all of these common intuitions in more detail, we will see that they all fail to tell us why we have religion and why it is the way it is"(Boyer 2001:5-6). Angående TMTs perspektiv om religion som en beskyttende faktor i menneskets hverdag, som jeg vil forholde meg til i dette kapittelet, har Boyer sterke innvendinger. Han er også kritisk til TMTs "overlevelsesinnstinkt" (se kapittel 4.1.1) og han mener videre at religioner ikke først og fremst dreier seg om døden i seg selv, men om døde forfedre, døde kroppar og håndteringen av dem (Boyer 2001:211).<sup>121</sup> TMT vil for sin del snu dette opp ned og mene at ingenting er en bedre påminnelse (**MS-priming**) om ens egen skjebne enn døde kroppar eller tanken på døde forfedre (på samme måte som **overnaturlige agenter** kan være IS-priming). Når Boyer diskuterer religionens funksjon er han uenig med TMT og hevder at:

A religious world is often every bit as terrifying as a world without supernatural presence and many religions creates not so much reassurance as a thick pall of gloom. (...) If religion allays anxiety, it cures only a small part of the disease it creates" (Boyer 2001:20).

---

<sup>120</sup> Dette er ikke noen uttømmende liste, noe Boyer selv påpeker (Boyer 2001: 5)

<sup>121</sup> På samme måte som Atran, Norenzayan og Hansen gjenspeiler Boyer her et annet innholdsmessig syn religion.

Dette er standardinnvendingen mot å se religion som en beskyttelse, og det er klart at religionene ikke pynter på fremstillingene sine når det gjelder helvetet, dommedagsprofetier, rastløse sjeler og onde ånder. Atran har i boken *“In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion”* (2002) brukt religionens evne til å mestre den eksistensielle angsten som en del av sin religionsdefinisjon (Atran 2002:4). Likevel er også han noe skeptisk til om ikke religion også forårsaker like mange kvaler som den hjelper å håndtere. I artikkelen *“Religion’s Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion”* har han forsøkt å illustrere religionens tvetydighet i dette spørsmålet på følgende måte:

It might seem, that the problem of religion’s ability to neutralize suffering is akin to the wag about the salesman who throws dirt on the rug in order to demonstrate the vacuum cleaner’s ability to remove it” (Atran and Norenzayan 2004:716).<sup>122</sup>

## **6.2 TMT og religionens beskyttende og lindrende funksjon**

I stor grad mener TMT at alle kulturelle verdensanskuelser er med på å bidra til at mennesket kan gå gjennom livet med en viss psykologisk likevekt inntakt. Basert på forskning og litteratur fra blant annet området ”religion og mental helse”, og med deres forskning på eksplisitt versus implisitt udødelighet, startet de med en hypotese om at religion kanskje var spesielt egnet til å håndtere ens eksistensielle bekymringer (Fischer, et al. 2006:367). Denne forskningen er den første som en og alene rettes mot religion. Dette skjer først i år 2006, over 20 år etter TMTs spede begynnelse. Begge eksperimentene (Fischer, et al. 2006, Jonas and Fischer 2006) som er utført er dermed publisert etter at jeg begynte dette prosjektet. Den mest relevante artikkelen ble ikke publisert før i september, da oppgavens struktur og formål allerede var skissert og store deler av første utkast var ferdig. En foreløpig konklusjon og forslag til fremtidig forskning ble også antydnet på CHAOS-symposiet våren 2006 og i den medfølgende artikkelen som ble sendt til trykk i august:

Det er vel likevel å anta at på samme måte som andre faktorer [selvtillit] kan bidra til å redusere ”MS-effekten”, så kan også religiøsitet bidra til å redusere denne symbolske jakten på udødelighet. (...) TMT har ikke gjort en direkte utforskning for å se om det er noen former for religion eller religiøsitet som er ”bedre” enn andre til å beskytte den religiøse mot

---

<sup>122</sup> At denne artikkelen mer forsvare enn angriper antagelsen om religion som en beskyttende faktor er kanskje årsaken til at TMT ikke kommenterer denne påstanden i deres kommentar til artikkelen (Landau, et al. 2004a).

dødsangsten. Ettersom det er vist tendenser til at dem med en ”intrinsic” religiøsitet er mindre plaget av angst enn dem med såkalt ”extrinsic” (Shreve-Neiger and Edelstein 2004), kunne det kanskje være interessant å bruke en slik operasjonalisering (eller andre nyere metoder for å psykologisk operasjonalisere religiøsitet) til å teste dette. Et slikt eksperiment kunne for eksempel vise om personer som har integrert og internalisert sin religion, og i stor grad gjort dette til sin egen oppfatning, har et mer robust forsvarsverk mot ”dødens terror” enn dem som ikke har et så dedikert forhold til sin religion (Larsen 2006:9).

Sosialpsykologene Eva Jonas og Peter Fischer har utført nettopp slike eksperimenter som jeg etterspurte og disse skal jeg se nærmere på i det etterfølgende. Disse eksperimentene tilfredsstilte ikke forventningene fullt ut, da eksperimentene var upresise. Dette kan kanskje skyldes at ingen av de tre originale TMT teoretikerne Solomon, Greenberg og Pyszczynski var med på eksperimentene.<sup>123</sup> Jeg har likevel valgt å gjøre rede for hva disse eksperimentene viser og hva fortolkningen deres er. Dette er fordi at eksperimentene (til tross for svakheter) bringer interessante resultater som en kan bygge videre på, samtidig som artiklene tross alt tilfører mer informasjon enn hva som forelå på forhånd.

Når TMT begir seg ut på en diskusjon om religion er det altså med utgangspunkt i en oppfatning av at religion er en faktor som er med på å bedre menneskers mentale helse. Som vi har sett er det en av de vanligste forklaringene på religion, samtidig som det er sterke og velbegrunnede innvendinger mot denne måten å forklare religion på. For hvordan kan religion fungere som en beskyttelse mot døden og dødsrelaterte tanker, når religion også skaper så mye dødspåminnelser og forferdelige dødsscenarioer? Dessverre gir ikke TMT noen svar på dette, men konsentrerer seg i stedet om å føre to sett av argumenter for at religion er beskyttende. Det ene er statistikk fra forskning om ”religion og mental helse” og det andre er TMTs sedvanlige fremgangsmåte ved å eksperimentelt teste sine antagelser. Disse to aspektene blir begge viet plass i dette kapittelet, det samme gjelder diskusjonen om hvordan religion kan beskytte mot døden når det skaper like mye djevleskap som det ”kurerer”.

I forhold til statistikken fra forskningsområdet ”religion og mental helse” blir sosialpsykologene Gordon W. Allport og Michael J. Ross (Allport 1954, 1962, Allport and Ross 1967) sine begreper og kategorier ”extrinsic religiosity (ER)” og ”intrinsic religiosity” (IR)<sup>124</sup> helt sentrale. Det samme gjelder når TMT utfører sine eksperimenter hvor de benytter

---

<sup>123</sup> Jeg har også betraktet Jonas som en del av den nå stadig voksende gruppen med TMT-forskere. Jonas har vært med på en rekke eksperimenter med de opprinnelige TMT-forskerne (Greenberg and Jonas 2003, Greenberg, et al. 2003, Jonas and Greenberg 2004) og spesielt med Greenberg som også har medvirket med veiledning til eksperimentene som Jonas og Fischer har utført. Når Greenberg har medvirket, og det ikke trekkes noen konklusjoner som strider mot TMTs påstander, har jeg betraktet Jonas og Fischer sine fortolkninger som representative for TMT. Problemene er vedrørende tekniske detaljer i forhold til det eksperimentelle design.

<sup>124</sup> ”Intrinsic religiosity” er ment å illustrere religiøsiteten til personer som har en indre overbevisning og ”lever” sin religion fremfor dem med ”extrinsic religiosity” som har en utvendig fasadeaktig religiøsitet som de

den tyske versjonen av sosiolog Joe R. Feagin sin "Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation" skala (Zwingmann, et al. 1994; Feagin 1964) for å kategorisere religiøse.<sup>125</sup> Disse kategoriene blir presentert og diskutert nærmere underveis.

### **6.2.1 Religion og mental helse: religion som helsebringende faktor i menneskets hverdag**

Som vi nå skal se gir kanskje litteraturen fra "religion og mental helse" TMT en ekstra grunn til å benytte kategoriene til Allport og Ross, da mye av denne litteraturen peker i retning av at IR er mindre plaget av angst og andre "mentale problemer" enn ER (Shreve-Neiger and Edelstein 2004:392). Det er likevel grunn til å tro at TMT har benyttet kategoriene nettopp fordi denne statistikken viser det den gjør. TMT er jo interessert i å bekrefte at religion er en beskyttende faktor og det vil i større grad matche deres påstander hvis statistikken kunne vise at religion faktisk er med på å bedre menneskers helse.

Når det gjelder forholdet mellom religion og mental helse generelt er det en viss aksept for at religion ofte er assosiert med bedre helse. Noen av "fordelene" ved religion summeres opp i boken *Handbook of Religion and Health* (2001) og er for eksempel: Håp og optimisme, formål og mening med livet, høyere selvtillit, mindre ensomhet, mindre depresjon og hurtigere rekonvalesens etter depresjon, færre suicidale, færre selvmord og mindre angst (Koenig, et al. 2001:288).<sup>126</sup>

Når en deler opp religiøse i Allport og Ross sine kategorier ser en at det som oftest er kategorien IR som drar statistikken i den "positive" retningen, mens kategorien ER til dels virker i negativt retning (Levin and Chatters 1998, Maltby and Day 2004, Shreve-Neiger and Edelstein 2004). Dette leder gjerne til en tvetydighet og flertydighet i resultatene av undersøkelser mellom religion og helse. Til tross for den store mengden forskning på religion og mental helse er det gjort relativt omkring forholdet mellom religion og angst, og resultatene her er ikke alltid like klare (Shreve-Neiger and Edelstein 2004:179). Basert på en

---

"bruker". Se Allport and Ross 1967 eller evalueringen til religionspsykolog Michael J. Donahue (Donahue 1985) for grundigere gjennomgang. Begrepene diskuteres også senere i tekst (6.2.2) Jeg har valgt å ikke oversette disse to begrepene til norsk da det i større grad vil implisere en anerkjennelse av kategoriene. Det er også i den sammenheng en fare for å basere oversettelsen på en normativ fortolkning sett i lys av nyere forskning og ikke basert på den opprinnelige meningen. Jeg beholder derfor begrepene på engelsk for at det ikke skal misforstås hvilke mening det ligger i dem. For enkelhets skyld har jeg valgt å kalle "extrinsic religiosity" for ER og "intrinsic religiosity" for IR. Donahue forkortet de bare med E og I, men jeg synes det er mer leservennlig med ER og IR

<sup>125</sup> Feagin baserer sin skala på Allport 1954, 1962.

<sup>126</sup> Se også Hackney and Sanders 2003, Koenig and Larson 2001, Levin and Chatters 1998, Maltby and Day 2004, Shreve-Neiger and Edelstein 2004. Denne presentasjonen (og fortolkningen) av forskningsmaterialet som jeg har gjort, om at religion er assosiert med bedre helse er også gjort av blant andre Bulbulia (Bulbulia 2006a), Atran (Atran and Norenzayan 2004:728, Atran 2002:169) og Dennett (Dennett 2006:277).

meta-analyse av tidligere forskning finnes det i følge psykologene Andrea K. Shreve-Neiger og Barry A. Edelstein forskning som viser at religiøsitet korrelerer negativt med grad av angst. Det finnes forskning som konkluderer med positiv korrelasjon og forskning som ikke klarer å påvise verken positiv eller negativ korrelasjon (Shreve-Neiger and Edelstein 2004:383-388). En av grunnene til manglende resultater er at forskningen ikke er gjort over lengre tidsperioder, at det er variasjon i antall variabler og at det er ofte en dårlig operasjonalisering av så vel religion og religiøsitet som angst (Shreve-Neiger and Edelstein 2004:389-392). En kan i følge Shreve-Neiger og Edelstein likevel oppdage en tendens i litteraturen de gjennomgår, og det er at de som kan betegnes (blir betegnet) som IR er mindre plaget av angst enn andre (Shreve-Neiger and Edelstein 2004:392).<sup>127</sup> Når da TMT, og deres teoretiske opphav i Becker og Yalom, mener at den eksistensielle angsten ligger til grunn for andre mentale lidelser (Arndt, et al. 2005, Becker 1973, Yalom 1980), er det forståelig at TMT ønsker å utforske religion i forhold til antagelsen om at religion (som en forsvarsmekanisme) bidrar til bedre mental helse.

### **6.2.2 Kategoriene IR og ER**

Selv om statistikken viser at det er forskjell på de som kategoriseres som IR og ER så er kategoriene omdiskuterte i religionsvitenskapen og religionspsykologien (se blant andre Batson 1976, Batson and Schoenrade 1991a, b, Darley and Batson 1973, Donahue 1985, Feagin 1964, Hood 1971). Dessverre bruker TMT liten plass på å diskutere disse problemene.<sup>128</sup> De baserer stort sett sine innvendinger mot kategoriseringen på bakgrunn av religionspsykolog Michael J. Donahue sin evaluering fra 1985 (Donahue 1985). Donahue har en grundig gjennomgang hvor han både diskuterer disse to kategoriene og Allport og Ross sitt forsøk på å "redde" kategoriene, da det viste seg at IR og ER ikke var negativt korrelert med hverandre og dermed ikke kunne befinne seg på hver sin ende av en bipolar skala (Donahue 1985:408). TMT diskuterer også alternativer til IR-ER dikotomien for eksempel ved å kategorisere religiøse som "external", "internal" eller "quest". En slik tilnærming ble foreslått av sosialpsykolog C. Daniel Batson (Batson 1976, Batson and Schoenrade 1991a, b) som med sitt "barmhjertelige samaritan-eksperiment" har illustrert at disposisjonelle trekk som religiøsitet ikke nødvendigvis betyr så mye for tilbøyeligheten til å hjelpe, og at situasjonelle faktorer som for eksempel hastverk/ikke-hastverk betyr desto mer (Darley and Batson

---

<sup>127</sup> Se også Hackney and Sanders 2003 for en annen meta-analyse som også peker på liknende forskningsresultater.

<sup>128</sup> Jeg har valgt å ikke problematisere disse kategoriene, men heller forsøkt å presentere dem og TMTs bruk.



1973:107).<sup>129</sup> Likevel pekte eksperimentet spesielt i retning av at det var en tredje dimensjon i tillegg til IR og ER, nemlig den såkalte "Quest", da dette var en gruppe som samlet responderte annerledes enn IR og ER (Batson 1976:41). Quest er blitt sagt å bety: "honestly facing existential questions in their complexity, while in the same time resisting clear-cut, pat answers" (Batson and Schoenrade 1991a:417). TMT vurderer ikke å ta i betraktning denne kategorien, noe som kanskje skyldes Donahue sin problematisering (Donahue 1985:411-414).<sup>130</sup> Til tross for problemene vedrørende kategoriene velger TMT å beholde disse.

TMT ekskluderer i denne sammenheng til dels dem med ER fra kategorien "religiøs". TMT antyder at de ikke betrakter dem som svarer "exactly true" på utsagn som "the primary purpose for prayer is to gain relief and protection" (og dermed scorer i retning av ER) som "virkelig religiøse" (Fischer, et al. 2006:368-369). Når TMT kun fokuserer på IR så velger de å bruke sosiolog Joe R. Feagin (Feagin 1964) sin skala og betrakter IR og ER som to separate unipolare kategorier fremfor som tilhørende på et bipolar kontinuum.<sup>131</sup> Med dette forsøker de å unngå en del problemer med Allport og Ross sin skala, som for eksempel problemene som oppstår hvis personene som fyller ut sistnevnte skjema scorer høyt på både IR og ER ("indiscriminate" i Allport og Ross sin terminologi) da disse kun blir betraktet ut i fra deres score på IR. Scoren på ER blir slik sett ikke tellende i eksperimentene, men tatt i betraktning i evalueringen.<sup>132</sup> Her påpeker TMT at også de fant betydelig (*considerable*) korrelasjon

---

<sup>129</sup> Selv når religiøsiteten ble "primet".

<sup>130</sup> Dette er heller ikke en dimensjon som blir fanget opp av kategoriene TMT velger, men som det kunne vært interessant å se nærmere på i lys av at kategorien er basert på en definisjon av religion i tilknytning til eksistensielle bekymringer (Donahue 1985:413, Batson and Ventis 1982) og det eksistensfilosofiske opphavet til TMT som påpeker at en kan "desensitiviseres" hvis en tar ens eksistensielle vilkår mer inn over seg (Becker/Yalom) og at en da kan leve mer egentlige liv (Kierkegaard/Heidegger). Det kunne også vært interessant å diskutere dette i forhold til den kognitive teorien "Personal Need for Structure" (PNS) (Neuberg and Newsom 1993) og TMTs implementering av deres tanker (Landau, et al. 2004b). Her viser en at enkelte (såkalte Low Personal Need for Structure (ikke IR)) personer har et spesielt forhold til eksistensielle spørsmål og ikke utviser MS-effekt i noen spesielle eksperimenter i forbindelse med "strukturering av sosial informasjon. TMT har som vist også påpekt at en rasjonell betraktning av eksistensielle spørsmål ikke fører til MS-effekt. Plasshensyn har gjort at disse betraktningene ikke har fått oppmerksomhet.

<sup>131</sup> TMT tolker Hood 1971 og siden Donahue 1985 sine artikler dit hen at disse er mer positiv til Feagin sin skala enn Allport og Ross sin. I min oppfatning presenterer disse artiklene et mer nøytralt syn, men fortolkningen til TMT kan ikke avfeies.

<sup>132</sup> TMTs bruk av IR og ER er problematisk uten at det her er rom for å gå nøye gjennom alle problemene. Men det kan sies å være problematisk hvis en persons ER-egenskaper er "tellende" og betydningsfulle nok til å bli regnet med når en kun er ER men at de samme ER-egenskapene er "ikke-tellende" og ubetydelige hvis disse medfølges av IR. Når TMT med eksperimentene sine viser så store forskjeller mellom IR og ER gjør ikke dette kategoriene uproblematisk selv om det kan se ut som om TMT mener dette. Det skaper riktignok en støtte til at kategoriseringen har noe for seg da personene de respektive gruppene responderer forskjellig på stimuli (MS-priming) men det gjenstår forklaringsproblemer i forhold til den høye (*considerable*) korrelasjonen mellom IR og ER som også TMT fant. TMT indikerer at det er IR dimensjonen som er den viktige, at det er grad av integrering av religionen som er det avgjørende, ikke type religion, innhold i religion (utover den eksplisitte udødelighetsideologien) eller andre aspekter ved religion. Når det er score på IR som avgjør om en blir inkludert som IR kan dette være problematisk. En hypotetisk person som scorer 5 av 10 på ER og 7 av 10 på IR vil kunne bli betegnet som IR, det samme som en som scorer 0 av 10 på ER og 7 av 10 på IR. Dette er problematisk da ER

mellom score på IR og ER skalaene (Jonas and Fischer 2006:564). Når TMT gjør sine eksperimenter baserer de sin gruppering av forsøkspersonene på deres score på IR. Det vil si at dem som scorer høyst på skalaen bli betraktet som "høy-IR" mens dem som scorer lavest blir "lav-IR". TMT mener at IR skalaen først og fremst kan illustrere til hvilken grad forsøkspersonene har integrert og internalisert sin religiøse verdensanskuelse. Det er også dette TMT mener er det avgjørende for responsen på MS-priming.

### 6.2.3 Eksperimentell testing av religionens funksjon

For å teste sine antagelser om at IR hadde en "noe ekstra" i sitt forsvar mot dødsrelaterte tanker ville TMT undersøke religiøse og ikke-religiøse personers **emosjoner** og humør (*mood*) etter MS-priming (Fischer, et al. 2006). Dette ble undersøkt i to forskjellige kontekster. Begge undersøkelsene ble gjort i Tyskland og i begge tilfellene var det terrortrussel som var MS-priming. Det første eksperimentet (Study 1) var et laboratorieeksperiment hvor det var skriftlige redegjørelser for faren (fremstilt som høy eller lav) for terrorangrep på tyske byer som fungerte som MS. I det andre eksperimentet (Study 2) var det evaluering av personers emosjoner etter terroristangrepene på en synagoge i Istanbul (20. november 2003) og de påfølgende angrepene på det Britiske Konsulatet og den Londonbaserte banken HSBC (25. november 2003).<sup>133</sup> Her var det et tilfeldig utvalg av personer fra en kafé i München som ble brukt som forsøkspersoner. Både i

---

egenskapene til den førstnevnte blir "ikke tellende" og gjort ubetydelige samtidig som ER egenskaper vil kunne være både tellende og betydningsfulle i andre eksperimenter. Det er vanskelig å se at en "høy-IR/middels-ER" skal kunne plasseres i samme gruppe som en "høy-IR/ikke-ER". Spørsmålet er også hvordan de plasserer høy-ER/middels-IR. Hvis de plasserer denne som middels-IR vil det jo være i tråd med påstanden om at det er score på IR (og grad av religiøsitet i TMT's forstand) som er det avgjørende. Men i slike tilfeller så utelukker en fullstendig at egenskapene til høy-ER kan være bestemmende for adferd og holdninger. Dette kan føre til problemer med å uttale seg om egenskapene til gruppen ER i det hele tatt (med unntak av hvis en baserer uttalelsene på fravær av IR). Dette kunne likevel lede til interessant forskning i forhold til når IR-egenskaper og når ER-egenskaper blir "gjeldende", dette kan blant annet utforskes ved å benytte forskjellige former for MS-priming som **MS-bevisst**, **MS-underbevisst** og **MS-indirekte**. Eventuelt så må en gjøre slik som TMT indikerer, at ER ikke er "ekte" religiøsitet og ER kan betraktes som alle tilhørende en sekulær verdensanskuelse. Forskjellen mellom ER og ikke-religiøse er eventuelt at ER tilsynelatende har en ikke-effektivt eksplisitt udødelighetsideologi mens den ikke-religiøse ikke har noen eksplisitt udødelighetsideologi. At ER er i samme bås som ikke-religiøse peker på et annet problematisk aspekt ved TMTs kategorisering. For selv om TMTs "religionsdefinisjon" sannsynligvis ville basert seg på deres definisjon av verdensanskuelser og det substansielle skillet mellom "eksplisitte" og "implisitte" udødelighetsideologier (verdensanskuelser) og ikke i forhold til "effektiviteten" av disse, så fremstår kategorien "religiøs" (som hos TMT i deres eksperimenter samsvarer med IR) som snever. Det er i forhold til en slik operasjonalisering sannsynligvis betraktelig færre som blir kategorisert som religiøse enn det som kanskje "normalt sett" er vanlig.

<sup>133</sup> Disse angrepene ble sett på å være spesielt relevante og truende for tyskere på grunn av de mange tyrkere i Tyskland.

laboratorieeksperimentet og felteksperimentet ble det brukt en standard psykologisk metode for å måle positive og negative emosjoner (Brunsteiner 1993).

I Study 1 viste resultatene at religiøse (da kun IR) ikke ble negativt påvirket emosjonelt etter presentasjon av terrortrusselen som høy (MS-priming), mens dette var noe de andre forsøkspersonene (også ER) gjorde. Når terrortrusselen ble presentert som lav var det ikke noe forskjell mellom gruppene. Dette tydet på at de "intrinsic" religiøse har hatt sin religiøsitet som en buffer mot de negative emosjonene, noe de andre forsøkspersonene ikke har hatt. Study 2 viste likelydende resultater. Når terrortrusselen ble oppfattet som høy, som rett etter terrorangrepet i Tyrkia (her var det ikke annen manipulering med MS-priming), følte de "intrinsic" seg betraktelig bedre emosjonelt enn de andre forsøkspersonene. Når terrortrusselen var lav (to måneder senere) var det ikke forskjell mellom gruppene.

Dette var TMTs forskning innenfor religionens evne til å forhindre negative emosjoner. Dette korresponderer ikke nødvendigvis med TMTs andre antagelser, men de mener at resultatene lett kan la seg forklare i lys av TMTs påstander. Det er først i artikkelen "Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience" (Jonas and Fischer 2006) fortolkningen av religionens funksjon blir tydelig, og det er her den relateres i størst grad til TMT sine påstander og tidligere forskning. I det første eksperimentet (Study 1), som ble gjort samtidig som felteksperimentet fra München (Study 2 over), ble forsøkspersonene målt i forhold til ordinær respons på MS-priming (**MS-effekt**) i stedet for i forhold til emosjoner. Det ble da påvist at rett etter terrorangrepene viste IR ingen MS-effekt, mens de andre forsøkspersonene viste tydelig tegn på MS-effekt. To måneder senere var det ikke forskjell blant gruppene.

Disse to eksperimentene (Study 1) indikerte også at det var en gradvis forskjell mellom "høy" og "lav" IR. Det var antatt at de som scoret høyt på IR har religiøsiteten som en mer integrert del av sin tilværelse, og dermed mer tilgjengelig for oppmerksomheten (*high salience*, høy naturlig IS), enn de som scoret lavt på IR. I Study 2 ble det derfor manipulert også med dette. Manipulasjonen var om de gav dem skjemaet med spørsmålene om religiøs orientering (*Religious Orienting Scale*, Allport and Ross 1967) før eller etter målingen av MS-effekt. Tanken var at høy-IR som fikk mulighet til å fylle ut skjema før fikk kognitivt bekreftet sin religiøsitet (IS-priming) og dermed ikke kom til å respondere med MS-effekt. I motsatt fall var det antatt at høy-IR som ikke fikk mulighet til å bekrefte sin religiøsitet (distraksjon) ville respondere på samme måte som lav-IR, altså med MS-effekt. Denne gruppen ble altså kategorisert i forhold til "høy" og "lav" etter at MS-effekten var målt. I lys av Study 2 ble det antatt at alle i Study 1 hadde fått primet sin religiøsitet på forhånd (Jonas

and Fischer 2006:561). Study 2 kan også relateres til modellen over det tosidige beskyttelsessystemet da det her er tydelig at gruppen høy-IR som fikk IS-priming ikke viste noen MS-effekt i etterkant av MS-priming, mens alle andre forsøkspersoner viste MS-effekt i etterkant av MS-priming. Dette viser at det er noe spesielt med IR i forhold til å beskytte mot dødsrelaterte tanker. Det kan tyde på at **nærforsvaret**, når det fikk muligheten til det, fungerte på en slik måte at den vanlige aktiviseringen av **fjernforsvaret** (som skaper den vanlige MS-effekten) ikke fant sted. Det er dermed nærliggende å anta at IR har et bedre instrument til å håndtere de dødsrelaterte tankene enn andre personer og dermed ikke responderer med MS-effekt utløst av fjernforsvaret etter at nærforsvaret har ”gjort jobben sin”. Det kan altså se ut til at nærforsvaret som er basert på IR er tilstrekkelig til å håndtere dødsrelaterte tanker og at fjernforsvaret ikke er nødvendig.

Tidligere forskning vedrørende det tosidige forsvarssystemet har som nevnt vist at etter en forsinkelse eller distraksjon øker tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten (se diskusjon, modell og Figur 1 i kapittel 3.3.1). Altså når nærforsvaret ”løsner grepet” iverksettes automatisk fjernforsvaret for å hindre at de dødsrelaterte tankene kommer tilbake til bevisstheten. Dette er altså noe en ikke ser i eksperimentene med IR.

#### **6.2.4 IR med forskjellig nærforsvar og likt fjernforsvar**

Det er to muligheter til hvorfor dette ikke skjer. Det ene (1) er at IR har et kvalitativt annerledes fjernforsvar (i tillegg til det kvalitativt forskjellige nærforsvaret) som håndterer den økte mengden med dødsrelaterte tanker uten at en utviser MS-effekt. Dette ville eventuelt tydet på at en i større grad er trygg på sin egen verdensanskuelse, religiøse tro og overbevisning og derfor ikke trengte å søke ytterligere symbolsk bekreftelse på dette fordi ens religiøse verdensanskuelse har ”satt seg” i sitt implisitte system. Det andre (2) er at IR kun har et kvalitativt forskjellig nærforsvar, men at dette er tilstrekkelig for å håndtere bevisste tanker om døden og at en dermed har tatt seg av disse tankene på en slik måte at økningen av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten ikke forekommer.

For å se nærmere på dette laget TMT et siste eksperiment, Study 3. Dette var for å ytterligere utforske hvordan IR fungerer. Study 3 var designet på samme måte som Study 2. Det vil si at MS-primingen var den samme (bevisst) og forsøkspersonene fikk enten mulighet til å bekrefte sin IR (IS-priming) eller ikke. Men i stedet for å måle MS-effekt målte de tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker (med ordutfylling).

Study 3 avdekket at personer med IR *ikke* fikk en økt tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten. Fjernforsvaret til IR fikk dermed ikke flere dødsrelaterte tanker å håndtere, noe som ikke-religiøse fjernforsvar normal sett får. De ikke-religiøse sin påviste MS-effekt er dermed forklart av økt tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker, mens IR sitt fravær av MS-effekt er forklart med fraværet av denne økningen i dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten. Fraværet av MS-effekt er dermed *ikke* forklart med at IR har et kvalitativt forskjellig fjernforsvar som klarer å håndtere den økte mengden dødsrelaterte tanker. TMTs fortolkning er dermed at den "intrinsic" religiøse har et kvalitativt annerledes nærforsvar som håndterer de bevisst tilgjengelige dødsrelaterte tankene på en slik måte at det ikke er nødvendig å håndtere dem med fjernforsvaret i etterkant ettersom de dødsrelaterte tankene i større grad er "ferdigprosessert" og ikke lengre utgjør en trussel. Hvis en derimot hadde sett at MS-priming hadde økt tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker, men at IR likevel ikke viste MS-effekt, så kunne en konkludere med at IR hadde et kvalitativt annerledes fjernforsvar fordi fjernforsvaret håndterte de dødsrelaterte tankene uten å utvise MS-effekt.

Det er flere spørsmål vedrørende disse eksperimentene og konklusjonene som stilles. Det ene er at det er vanskelig å konkludere med at IR ikke har et kvalitativt forskjellig fjernforsvar på bakgrunn av eksperimentene de har utført. Å vise at IR ikke trenger fjernforsvaret er ikke det samme som å si at det ikke er der eller er kvalitativt forskjellig.<sup>134</sup> TMT har faktisk ikke klart å utføre eksperimenter som tester nettopp fjernforsvaret til IR. Det kan se ut som om de har stoppet eksperimenteringen på et tidspunkt hvor resultatene stemmer godt overens med deres påstander om at det er "eksplisitt udødelighet" som skiller religion fra andre verdensanskuelser og at det er den kognitive og rasjonelle overbevisningen om "udødelighet" som er avgjørende for om en har en verdensanskuelse som "virkelig" kan ta hånd om dødsrelaterte tanker.

Slik jeg ser det burde TMT videreført undersøkelsene og designet eksperimenter som tar sikte på å utforske IR sitt fjernforsvar nærmere. Dette kunne vært gjort med å benytte MS-underbevisst. En ville da unngått at nærforsvaret hadde tatt hånd om de dødsrelaterte tankene og sett direkte på funksjonen til fjernforsvaret.

Da ville det være mulig å postulere minst tre forskjellige utfall, alle like hypotetiske. Det første (1) er at IR får samme økning som ikke-religiøse når det gjelder dødsrelaterte

---

<sup>134</sup> En analog til en slik konklusjon ville være å si at Norge ikke har artilleri (jevnfør med fjernforsvar) på bakgrunn av at det i en krigssituasjon ikke ble brukt fordi infanteriet (jevnfør nærforsvaret) var tilstrekkelig til å ta hånd om fienden. En kan heller ikke konkludere med kvaliteten på artilleriet når det ikke ble iverksatt. En må derfor skape en situasjon hvor artilleriet blir tatt i bruk for å oppdage dets kvalitet. På samme måte må derfor TMT forsøke å aktivere fjernforsvaret til den IR for å se, eller få indikasjon på, hvordan det fungerer.

tanker utenfor bevisstheten og utviser samme MS-effekt som ikke-religiøse. Dette ville eventuelt tydet på at IR ikke har et annerledes fjernforsvar enn den ikke-religiøse og at religionens bidrag er til ens "rasjonelle" og analytiske nærforsvar. Det andre (2) som kanskje kunne observeres var at IR får samme økning som ikke-religiøse når det gjelder dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten, men at de *ikke* utviser samme MS-effekt. Dette ville eventuelt tydet på at IR har et kvalitativt annerledes fjernforsvar som kan håndtere den økte mengden dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten *uten* at dette genererer MS-effekt. Årsaken til dette kan være at IR har integrert sin religiøsitet på en slik måte at deres fjernforsvar er sikkert og trygt nok til at de ikke trenger den symbolske bekreftelsen som fjernforsvare normalt sett genererer. Det tredje (3) mulige utfallet er at IR i motsetning til ikke-religiøse *ikke* får økt tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten og derfor ikke utviser MS-effekt. Dette ville også indikere et kvalitativt forskjellig fjernforsvar. Dette alternativet fremstår som det minst sannsynlige da et slikt utfall i så fall indikerer en kvalitativt annerledes måte å prosessere informasjon på, og at dette kan ligge på så "dypt" kognitivt nivå som persepsjon.<sup>135</sup>

Av disse tre alternativene mener altså TMT at alternativ (1), kvalitativt forskjellig **nærforsvar** og likt **fjernforsvar** er den riktige forklaringen. De har som sagt ikke fått testet dette direkte, men de har indikasjoner på dette i forhold til eksperimentene (Jonas and Fischer 2006:Study 2) som "fratok" (eller prøvde å frata) IR muligheten (ved distraksjon) til å bekrefte sin religiøsitet mellom MS-priming og måling av MS-effekt. I disse tilfellene viste altså forsøkspersonene tendenser til MS-effekt, noe som peker i retning av TMTs påstander ved at resultatene indikerer både økt tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker og likt fjernforsvar i forhold til dem. En ville likevel kunne testet dette mer direkte hvis en benyttet MS-underbevisst og utelukket innflytelse fra nærforsvaret. Da ville en også kunne omgått et annet mulig problem, nemlig at resultatene av eksperimentene med IR (fraværet av MS-effekt) skyldes ene og alene at personene var i en **analytisk modus** da de ble målt for MS-effekt. Eksperimentene i Simon, et al. 1997b viste som nevnt tidligere at personer i analytisk modus ikke utviste MS-effekt. Hvis det er slik at de som fikk lov til å bekrefte sin religiøsitet (**IS-priming**) og deretter ikke utviste MS-effekt ble satt i analytisk modus før målingen reduserer dette validiteten til eksperimentet. Og det er grunner til å mistenke dette i lys av eksperimentene i Simon, et al. 1997b som viste at det var tilstrekkelig med enten en formell

---

<sup>135</sup> For hvis dette skulle være utfallet så vil det kanskje måtte bety at død (MS-priming) ikke persiperes som en trussel og dermed ikke krever oppmerksomhet og videre ikke aktiverer ens assosiative nettverk. Eventuelt at død i den form TMT ville operasjonalisert dette ved MS-underbevisst (for eksempel "flashing" av "DEATH" utenfor bevisstheten), ikke er assosiert med (linket/koblet til) ens andre assosiative nettverk vedrørende død. Denne antagelsen er mindre sannsynlig på grunn av eksperimentet (Jonas and Fischer 2006:Study 2) viste at IR ble påvirket av MS-priming når de fikk distraksjon.

og alvorlig kontekst, eller en indikasjon om at besvarelsen skulle være velbegrunnet og rasjonell, for at forsøkspersonene skulle havne i analytisk modus. TMT benyttet den tyske versjonen av sosiolog Joe R. Feagin sin "Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation" skala (Feagin 1964, Zwingmann, et al. 1994) som IS-priming forut for måling av MS-effekt. Dette fungerte som IS-priming fordi forsøkspersonene "fikk lov" til å bekrefte sin religiøsitet ved å fylle ut skjemaet. Problemet med dette er at en dermed *ikke* kan se bort fra at forsøkspersonene med dette ble satt i en analytisk modus siden de måtte fylle ut en vitenskapelig personlighetstest med alvorlige spørsmål. Problemet med eksperimentet reduseres delvis av at ER-personer som fylte ut samme test reagerte med MS-effekt, noe som indikerer at de ikke ble satt i analytisk modus av testen. Det fjerner likevel ikke problemet helt da (hvis en skal tro TMT, Allport, Ross og Feagin) det kan være systematiske forskjeller i måte å tenke/handle på mellom gruppene IR og ER.<sup>136</sup> Hvis da IR tar sin "religiøsitet" mer "seriøst" enn ER, eller at det oppfattes som "viktigere" for dem, så kan det tenkes at IR har tatt skjemaet mer seriøst og er blitt satt i analytisk modus mens ER har tatt skjemaet mindre seriøst og ikke blitt satt i analytisk modus. Gyldigheten av konklusjonen som er basert på dette eksperimentet er dermed redusert da den påviste mangelen på MS-effekt *kan* skyldes at forsøkspersonene var i analytisk modus (i motsetning til dem som fikk distraksjon og som viste MS-effekt).<sup>137</sup>

Ved å (1) akseptere validiteten til den delen av dette som viser at IR reagerer med MS-effekt ved distraksjon (pålitelig del i forhold til tidligere TMT forskning) og samtidig (2) akseptere at IR som ved IS-priming (eventuelt analytisk-priming i tillegg) ikke utviser MS-effekt til dette eksperimentet fordi de er i analytisk modus (en spekulasjon fra min side, og kanskje ikke så sannsynlig med tanke på at ER ikke ble satt i analytisk modus) vil en måtte stille seg spørsmålet om TMT i det hele tatt påviser et kvalitativt forskjellig nærforsvar. En sitter dermed igjen med et spørsmål om både nærforsvaret og fjernforsvaret og en må støtte seg på andre eksperimenter (blant annet Dechesne, et al. 2003 om **eksplisitt og symbolsk**

---

<sup>136</sup> Det er jo også en forutsetning for kategoriene at det er noe som skiller dem, og at dette skillet kan brukes til å predikere forskjellig respons på stimuli. Derfor kan en ikke se bort fra at de reagerer forskjellig på utfylling av "Religious Orienting Scale".

<sup>137</sup> Det samme gjelder til dels Study 3 i Jonas and Fischer 2006 da dette følger samme opplegg med samme type IS-priming forut for "ordutfyllingen" som skulle måle tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten. En slik ordutfylling i analytisk modus kunne bære preg av å være mer strategisk enn den ville vært i impulsiv modus og når nærforsvaret (og ikke fjernforsvaret) kan aktiveres i analytisk modus så kan en muligens på strategisk vis (som distraksjon) velge å la være å fylle ut ordene på en slik måte at de unngår å bli dødsrelaterte. Det ville da ikke være bevis på lav tilgjengelighet av dødsrelaterte tanker, men istedfor en indikasjon på "rapporterings bias" hvor forsøkspersonene rapporterer annerledes. Dette er likevel rimelig usannsynlig i lys av både tidligere eksperimenter vedrørende ordutfylling/analytisk modus og ordutfyllingseksperimenter generelt (spesielt eksperiment 4 i Simon, et al. 1997b (ikke presentert tidligere) hvor de testet grundigere tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker hos personer i analytisk modus).

**udødelighet**<sup>138</sup>). I dette eksperimentet er det ikke funnet grunnlag for slike innvendinger som jeg har kommet her, men til gjengjeld har Atran and Norenzayan 2004 og Norenzayan and Hansen 2006 vist at det finnes andre plausible fortolkningsmuligheter av funnene.

Totalt sett finnes det likevel grunn til å ta fortolkningene til TMT seriøst da det er såpass forskjellige forklaringsmodeller som må anvendes på hvert eksperiment og når problemet som innvendes er unngått i et annet eksperiment som viser samme resultat øker eksperimentene til sammen kredibiliteten til den totale pakken. Det kan likevel innvendes at ved å være upresise i metodene sine tåkelegger de noen av resonnementene og kanskje de medfølgende problemene. Klarheten og presisjonen reduseres dermed noe, og selv om en kan si at innvendingene mot TMT her er pirkete og basert på lite sannsynlige eller ”vanskelige” fortolkninger så skal en ikke se bort fra at TMT møter sine kritikere med samme metode (for eksempel ved å påvise at manglende MS-effekt i ett av kritikernes eksperimenter skyldes at forsøkspersonene var i analytisk modus på grunn av formell kontekst [Simon, et al. 1997b:1134 og 1142-1143]). Forskjellen i den forbindelse er jo at TMT har et enormt eksperimentelt grunnlag til å argumentere mot innvendingene, mens kritikere (som for eksempel Atran, Norenzayan og Hansen) langt fra har like mange eksperimenter å vise til (ennå). Jeg vil uansett innvende at det ville være en fordel om TMT gransket sine egne eksperimenter like kritisk som de evaluerer kritikernes egne eksperimenter.

## 6.2.6 Oppsummering

Det er en del problemer vedrørende TMTs eksperimenter og konklusjoner. Blant problemene er TMTs benyttelse av kategoriene IR og ER som i utgangspunktet er problematiske og som ikke blir mindre av TMTs noe nonchalante bruk hvor de i større grad fordekker problemene i stedet for å løse dem. Et annet problem er at de etter min mening benytter feil type MS-priming (**MS-bevisst**) til å få klare resultater i forhold til religiøses fjernforsvar.

Slike innvendinger mot TMT sin forskning på religionens funksjon gjør kanskje at en sitter igjen med like mange spørsmål som svar. Det finnes mange interessante funn og observasjoner, men det virker nødvendig med videre utforskning. I den forbindelse gir jeg forslag til hvordan dette kan gjøres, men nå vil jeg også foreslå at en i disse videre eksperimentene forsøker å inkludere aspekter fra den kognitive religionsvitenskapen i TMT sitt MS-paradigme slik som det ble diskutert i forrige kapittel. En sitter foreløpig igjen med et

---

<sup>138</sup> Eventuelt Fischer, et al. 2006 som viste en emosjonell ”effekt” (reduerte negative emosjoner) hos IR men ikke hos ER. Men også i dette/disse eksperimentene var det benyttet MS-bevisst i stedet for MS-underbevisst, men så var det også en viktig del av eksperimentene å undersøke den emosjonelle responsen på terrorangrep.



noe uklart bilde av hva TMT egentlig "beviser" når det gjelder religionens funksjon. Påstanden om religionens beskyttende funksjon, på lik linje med andre verdensanskuelser, synes plausibel, men om religion har en funksjon *utover* sekulære verdensanskuelser, og i så fall hva som skaper denne ekstra funksjonen, synes mer omdiskutert. Dette er kanskje noe motintuitivt da det "intuitivt" er lettere å forestille seg at religion tilbyr en beskyttelse mot døden enn at sosialismen gjør det. Det kan derfor være lett å konkludere med at religion har "noe ekstra" når det først er vist at sekulære verdensanskuelser tilbyr en beskyttelse mot dødsrelaterte tanker. Argumentet mitt er ikke at religionen ikke har en ekstra dimensjon eller noe ekstra i forhold til andre verdensanskuelser. Poenget er at dette ikke er grundig nok utforsket enda og at det er nødvendig med mer presise eksperimenter for å finne ut av dette. Da kunne det også være interessant å inkludere andre fremtredende elementer fra religion i eksperimentene. Spesielt det å inkludere **overnaturlige** eller **kontraintuitive** agenter slik Norenzayan og Hansen gjorde, er interessant. Den overnaturlige agenten er noe som tilsynelatende skiller religion fra andre sekulære verdensanskuelser, på lik linje med religionens eksplisitte udødelighetsideologi.<sup>139</sup> Det å utforske dem sammen, og relasjonen mellom dem, kan være vel så interessant som å eksperimentelt teste om det ene "overstyrer" det andre.

---

<sup>139</sup> I lys av kognitiv religionsvitenskaps fokus på de kontraintuitive agentene og TMTs forskning kan en påpeke at det også i sekulære kulturer finnes "overnaturlige agenter" som tilskrives ekstraordinære evner. Det er en del opplagte eksempler som tegneseriehelter og julenissen, men spørsmålet er om disse virkelig vil bli tatt i bruk som en beskyttelse mot dødsrelaterte tanker. Av mulig større relevans har TMT vist at karismatiske ledere får økt tilslutning etter MS-priming noe som skal indikere at de tilbyr en beskyttelse mot dødsrelaterte tanker (Cohen, et al. 2004, Landau, et al. 2004c). Videre kan en også se at heltedyrkelsen av tidligere store figurer, som statsledere, kan være ganske omfangsrik. Når det er vist at Bush, som karismatisk leder og som symbol på handlekraft, besluttsomhet, autoritet og sikkerhet, "beskytter mot døden" i dag (Landau, et al. 2004c), er det jo også mulig at han beskytter mot døden etter sin egen død, eller at Stalin, Mao og Churchill kunne blitt tilskrevet en slik funksjon i dag. Dette trenger ikke skyldes at en tror disse figurene vil stå opp fra de døde og beskytte en selv, men at de i sin levetid symboliserte sikkerhetslementer som trygghet, besluttsomhet, autoritet og handlekraft og var ledere og frontfigurer for en verdensanskuelse. Dette kan slik sett gi Bush en lik rolle som Jesus når det gjelder det å tydeliggjøre og "formidle" kjernepunktene i en verdensanskuelse. Selv om de sekulære lederne ikke oppnår udødelighet i ordets rette forstand så oppnår "de" en heltedyrkelse og de forblir viktige symboler. Ved at også sekulære verdensanskuelser har "agenter" som tilskrives ekstraordinære krefter kan en kanskje si at religion "mister" noe av det tilsynelatende ekstra i forhold til dette. På den annen side kan det også være de sekulære verdensanskuelsene som har iboende en del elementer som normalt sett er tilskrevet den religiøse sfære. At det er de sekulære verdensanskuelsene som tilegner seg en bit av det "noe ekstra" fremfor at de religiøse verdensanskuelsene mister noe av sitt "ekstra". Dette kan en kanskje også si om den symbolske udødeligheten som de sekulære verdensanskuelsene tilbyr, hvor den symbolske udødeligheten er en del av den sekulære verdensanskuelsens innhogg i det religiøse. I et slikt perspektiv kan en kanskje se den symbolske udødeligheten som en kompensasjon for at kulturen ikke har noen eksplisitte udødelighetsideologi. Eventuelt kan også den symbolske udødeligheten være en historisk og evolusjonær gjenlevning av tidligere kulturer som var gjennomsyret av eksplisitte udødelighetsideologier (som det i forrige kapittel er vist at TMT indikerer). En religiøs verdensanskuelse er jo både en eksplisitt og en implisitt/symbolsk udødelighetsideologi (i TMTs terminologi) og som vi så i kapittelet om religionens evolusjonære opphav mener TMT at sekulære verdensanskuelser er vokst ut av, og sakte men sikkert skilt seg fra, antikke kulturer som alle hadde religiøse overtoner (Landau, et al. 2004a:743). I et slikt perspektiv fortsetter kulturen å tilby den symbolske udødeligheten etter at den eksplisitte er forsvunnet.

## 6.3 Religion som ressurs i forhold til eksistensielle spørsmål

Til tross for en del problemer vedrørende TMTs eksperimenter og fortolkninger som til dels senker kredibiliteten til noe av det TMT påstår så er TMTs påstander ganske klare og tydelige. Deres syn kan kanskje parafraseres som følger: Religion beskytter menneskene mot dødens terror og i forbindelse med dette har religion en ekstra dimensjon i forhold til ikke-religiøse ved at de kan tilby den religiøse udødelighet i ordets rette forstand. TMT peker også på to forhold ved religion som bidrar til at religion er med på å skape bedre mental helse. Dette er religionens evne til å skape positive emosjoner<sup>140</sup> og religionens evne til å øke tiltroen på egen evne til å utøve kontroll over ens eget liv (**mestringsforventning**, *self efficacy*<sup>141</sup>). Spørsmålet om hva som er grunnen til at religion har denne funksjonen til tross for religionens ”mørkere” sider blir ikke besvart av TMT. Men med utgangspunkt i TMTs forskning og ved å se nærmere på det teoretiske opphavet til TMT så er det kanskje mulig å finne et hypotetisk svar.

### 6.3.1 Frihet, usikkerhet og kompleksitet

For å forstå hvordan religion kan beskytte mot dødsangsten, samtidig som den skaper en rekke skrekkelige scenarier, kan det være greit å vite noe om angstens egenart. Kierkegaard var i *Begrepet Angst* (1844) blant de første til å definere angst ut fra at angsten mangler et objekt, noe som skaper svært mye usikkerhet knyttet til angsten. Dette er en definisjon som er blitt stående og som fremdeles er like gyldig.<sup>142</sup> Poenget er at når det ikke er et objekt å frykte så er det heller ikke et objekt å flykte fra (Ursin and Zahl-Begnum 1993:165). ”Usikkerheten” er et så sentral element i angstteorier at det er både merkelig og synd at TMT ikke utforsker dette i større grad. Usikkerhetsmomentet av angst er i større grad blitt diskutert av den eksperimentelle eksistensielle psykologien som diskuterer ”friheten” og dens konsekvenser

---

<sup>140</sup> Spesielt innenfor emnet ”positiv psykologi” er det oppmerksomhet omkring positive emosjoners relasjon til både positiv mental og fysisk helse. Se for eksempel Seligman and Csikszentmihalyi 2000 for en ”introduksjon” til emnet ”positiv psykologi” i en spesialutgave av *American Psychologist* viet til det tema (Vol 55, Iss 1, 2000). Se spesielt Salovey, et al. 2000 for en diskusjon av hvilke forskjellige måter positive emosjoner bidrar til bedre helse: (1) positiv affekt bidrar positivt og direkte til fysiologien og spesielt immunsystemet (Salovey, et al. 2000:110), (2) positive emosjoner gir positiv fortolkning av informasjon (Salovey, et al. 2000:113), (3) økt psykologiske ressurser som følge av positive emosjoner (Salovey, et al. 2000:115), positive emosjoner (eller humør) kan motivere helsebringende adferd (Salovey, et al. 2000:116) og (5) at positive emosjoner kan lokke frem (*elicitate*) økt sosial støtte (Salovey, et al. 2000:116-117).

<sup>141</sup> Begrepet diskuteres og defineres senere i tekst (6.1.3)

<sup>142</sup> Se Ursin and Zahl-Begnum 1993:164-166 eller Miceli and Castelfranchi 2005.

(se for eksempel McGregor 2004). *Frihet* er ett av Yaloms ”fire **grunnleggende vilkår**” (*ultimate concern*), men er et aspekt som er nedtonet hos TMT som først og fremst utforsker *døden* og *meningsløsheten*. Det fjerde, ”den eksistensielle isolasjon”, har etter hvert fått større oppmerksomhet,<sup>143</sup> men er også på siden av TMT og de tre opprinnelige forfatternes fokus (Solomon, Greenberg og Pyszczynski).<sup>144</sup>

### 6.3.2 Yalom og frykten for den objektløse døden

Yalom er blant dem som mener at religion er en beskyttelse og et sammensatt forsvarsverk mot dødsangsten (Yalom 1980:95). Noe av det mest objektløse en kan frykte er i følge Yalom annihilasjonen, altså frykten for å slutte å eksistere. Det er dette som får Yalom til å påstå at ingen redsel for reelle eller imaginære objekter kan sammenlignes med dødsangsten. Det ligger derfor i sakens natur at trangen til å objektivisere døden til et fenomen vi kan forstå og forholde oss til, er meget sterk og som Kierkegaard påpekte: ”Det intet som er angstens

---

<sup>143</sup> Se spesielt arbeidet av Victor Florian og Mario Mikulincer: Florian and Mikulincer 1998, Florian, et al. 2002, Mikulincer and Florian 2000, Mikulincer, et al. 2003, 2004. Se også Hart, et al. 2005

<sup>144</sup> Ser en til sosialpsykolog Kees van den Bos sin utforskning av ”Uncertainty Management” ser en at han eksperimenterer med ”uncertainty salience” (US-priming) og at han kan vise til lignende effekter som TMT betegner som MS-effekt (van den Bos 2003, 2001, van den Bos and Miedema 2000). Han har også diskutert relasjonen mellom MS-priming og US-priming (ikke testet eksperimentelt ennå) (van den Bos 2004) og angstteoretisk sett er perspektivet til van den Bos vel så plausibelt som TMT. Det er også i mindre grad basert på ”psykoanalytiske” antagelser og tar i mindre grad i bruk av utilgjengelige konsepter som ”symbolsk forsvar” og ”det ubevisste”. Det interessante er jo at verken van den Bos eller TMT krever ”eksklusivitet” i forhold til den ”opprinnelige årsaken” (van den Bos 2004:176, Pyszczynski, et al. 2004c:450) men begge hevder at deres perspektiv er en viktig medvirkende årsak. TMT går likevel noe lengre i å mene at deres konsept og teori kan redegjøre for et større spekter av eksperimenter. TMT mener at deres teori kan forklare mye av van den Bos sine eksperimentelle resultater (ved at US-priming er en slags indirekte MS-priming) men at van den Bos sin teori ikke i like stor grad kan redegjøre for en del aspekter av TMTs eksperimenter (Pyszczynski, et al. 2004c:450). Usikkerhet er også et sentralt element i ”Complexity Management Theory” (Peterson and Flanders 2002) som mener at også de kan forklare MS-effekten på en noe annerledes måte enn det TMT gjør. Denne teorien er forankret i det samme teoretiske opphavet som TMT men har i tillegg blitt inspirert av psykolog George A. Kelly (1905-1966) sin personlighetsteori (Kelly 1955). Han mener at et individs personlighet er laget av dets konstruksjonssystem (*construct system*) som på sin side er konstruert for å minimalisere inkompatibilitet og inkonsistens i hverdagen (Pervin and John 2001:395). Dette er spesielt relatert til angstens usikkerhetsaspekt hvor det som bryter med ens eget konstruksjonssystem vil være et usikkerhetsmoment og vil kunne skape en opplevelse av kaos og angst (Kelly 1969:283). Kompleksiteten øker dermed usikkerheten og skaper angst. Perspektivet som er redegjort for i ”Complexity Management Theory” er spennende og indikerer at usikkerheten og kompleksiteten skaper et motiv for å søke ”svar” og ”løsninger”. Psykologene Jordan B. Peterson og Joseph L. Flanders mener selv at dette skaper et motiv både for religion, ideologisk rigiditet og sosial konflikt (Peterson and Flanders 2002:455) og det kunne vært interessant og sett dette i forhold til teoretikere som blant annet sosiolog Zygmunt Bauman som mener at dagens fundamentalisme er en konsekvens av at mennesker søker klare svar i møte med det komplekse, ”grunnløse” og uoversiktlige samfunnet (Bauman 1998). Dette er noe av samme tankegangen som Erich Fromm presenterer i *The Fear of freedom* (1942) hvor han beskriver hvordan menneskene flykter fra friheten og blant konsekvensen drøfter han hvordan dette fører til destruktivitet, autoritarianisme og konformitet (Fromm 2005 [1942]:122-177).

gjenstand likesom mer og mer blir til noe” (Kierkegaard 2005 [1884]:56). Dette blir gjerne kalt angstens dynamikk (Holgernes 2004:33), og tanken er at konkrete former for angst eller spesifikke frykter er mer håndterbare enn frykten for å dø (se May 1950:207, Tillich 1952b:37). For å håndtere frykten for å dø må en ”forsone” seg med denne tanken da det ikke er mulig å overvinne eller kontrollere døden. Trussel om helvete eller angrep fra onde ånder kan derimot ”håndteres” ved å unngå objektet for engstelse eller ved å tilegne seg metoder for kontroll, eller som Yalom har beskrevet det:

If we can transform a fear of nothing to a fear of something, we can mount some self-protective campaign – that is, we can either avoid the thing we fear, seek allies against it, develop magical rituals to placate it, or plan a systematic campaign to detoxify it (Yalom 1980:43).

Yalom mener at personifiseringen av døden skjer fra tidlig barndom. Allerede fra 4 års alderen kan en i følge ham se en trinnvis utvikling hvor antropomorfiseringen blir mer avansert, fra ”bogeyman” til ”skjelett”, ”spøkelse”, ”skygge” og ”ånd” (Yalom 1980:98). Så lenge barnet tror at døden kommer fra en ytre kraft eller agent beskytter dette mot den virkelige og forferdelige sannheten: ”(...) that death is not *external* – that, from the beginning of life, one carries within the spores of one’s one death” (Yalom 1980:99). Med dette mener Yalom at barnet rekapitulerer den kulturelle evolusjonen hvor alle såkalte ”primitive kulturer” har vist tendenser til å antropomorfisere ”usynlige krefter” i naturen for å forsøke å tilegne seg større kontroll over sin egen skjebne (Yalom 1980:99). Dette perspektivet peker på at religion kan være en beskyttelse, til tross for dens ofte groteske fremstillinger av død og lidelse, fordi det akkompagnert med disse fortellingene vises vei til hvordan dette kan unngås.

Et betegnende eksempel i denne sammenheng er presten (*reverend*) og grunnleggeren av ”Moral Majority” Jerry Falwell sin kommentar til den kjente tv-verten og presten (*reverend*) Pat Robertson i hans program *700 Club* den 13. september 2001, rett etter terrorangrepene på WTC og Pentagon:

And, I know I’ll hear from them for this. But throwing God out successfully with the help of federal court system, throwing God out of the public square, out of the schools. The abortionists have got to bear some burden for this because God will not be mocked. And when we destroy 40 millions little innocent babies, we make God mad. I really believe that the pagans, and the abortionists, and the feminists, and the gays and the lesbians who are actively trying to make an alternative lifestyle, the ACLU, People For The American Way, all of them who tried to secularize America. I point the finger in their face and say: “You helped this happen”.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Falwell er sitert i Lincoln 2003:36

Her sier han altså at angrepene på WTC var en konsekvens av forsøk på å sekularisere USA og indikerer dermed hva som er årsaken, hvilken adferd en ikke bør befatte seg med og hva som er veien å følge hvis en ikke ønsker at dette skal skje igjen. Dette viser hvordan angrepene (MS-priming i TMT terminologi) ble etterfulgt med en forklaring, en identifisering av årsak og en ”resept” for hvordan unngå dette i fremtiden. I tillegg er sitatet også utmerket til å illustrere hva TMT mener skjer etter MS-priming: *Nedverdighelsen* av andre verdensanskuelser og *bekreftelsen* av ens egen verdensanskuelse. Motivet bak slike tendenser er et ønske om økt kredibilitet til ens egen verdensanskuelse. Lignende forklaringer ser en også i forbindelse med andre katastrofer som etter tsunamien i Indiahavet 26. desember 2004 og orkanen Katrina som rammet New Orleans 28. august 2005 (Svensen 2006).

### 6.3.3 Religionens bidrag til økt mestringsforventning

Det kan øke den religiøses ”**mestringsforventning**” (*selv-efficacy*) betraktelig å ha en tydelig og objektivisert ”trussel” i stedet for en fornemmelse av frykt for noe en ikke vet hva er. Det kan dessuten styrke mestringsfølelsen at man samtidig blir tilbudt klare definerte regler for hvordan trusselen kan unngås. God mestringsforventning er korrelert med god helse (Bandura 1994, 1991, 1999) og det virker som om TMT her er inne på et spennende tanke. TMT utdyper beklageligvis ikke dette. Den sosialkognitive psykologen Albert Bandura ”fant opp” begrepet og definerer ”self efficacy” som:

(...) people's beliefs in their capabilities to exercise control over their own functioning and over events that affect their lives. Beliefs in personal efficacy affect life choices, level of motivation, quality of functioning, resilience to adversity and vulnerability to stress and depression. People's beliefs in their efficacy are developed by four main sources of influence. They include mastery experiences, seeing people similar to oneself manage task demands successfully, social persuasion that one has the capabilities to succeed in given activities, and inferences from somatic and emotional states indicative of personal strengths and vulnerabilities (Bandura 1994:81).

Det spennende med dette konseptet er at det fanger opp og forklarer både funksjonen til **selvtillit**<sup>146</sup> og **verdensanskuelser**. At religion i tillegg har aspekter som eksplisitt

---

<sup>146</sup> For det er ikke noe nytt at ”noe” kan forhindre MS-effekt i TMTs eksperimenter. I kapittel 2 og 3 så vi at ”forhøyet selvtillit” fjernet MS-effekt. Dette er deres ene hovedhypotese som er godt dokumentert (Pyszczynski, et al. 2004c). Eksperimentene vedrørende dette har vist at selvtillitt fungerer som en buffer mot dødsangsten ved at forhøyet selvtillitt (kan betegnes som Self-Esteem priming, SE-priming) forhindrer andre MS-effekter på samme måte som IS-priming gjorde det i forhold til IR. Dette er for eksempel vist i forhold til flere faktorer men mest interessant er det at dette er gjort i forhold til risikoadferd. Hvis risikoadferd (som det å kjøre fort med bil)

udødelighetsideologi og overnaturlige agenter gjør at de også skaper økt mestringsforventing i forhold til et ekstra domene: *døden*. Mestringsforventing og den subjektive følelsen av å skulle mestre kommende situasjoner er viktig, det er det ingen tvil om. I et angstteoretisk perspektiv er dette en plausibel forklaring på religionens funksjon da forventningene til utfallet av en situasjon i stor grad er med å bestemme det emosjonelle aktiveringsnivået (Eriksen, et al. 2005, Eriksen, et al. 1997, Ursin and Eriksen 2004, Ursin and Zahl-Begnum 1993). Videre er det påpekt at det kun er nødvendig med en ”illusjon av kontroll” for å føle at en mestrer situasjonen (Miceli and Castelfranchi 2005). Dette kan også illustreres med TMTs forskning med placebopille mot angst (Greenberg, et al. 2003). I disse eksperimentene får forsøkspersonene en placebopille som de blir fortalt skal forhindre eventuell angst eller negative følelser. Selv om forsøkspersonene ikke er klar over at MS-primingen normalt sett leder til dette viser det seg at de som får placebo, illusjon av emosjonell kontroll, ikke utviser MS-effekt som respons, mens de som ikke fikk placebo gjorde dette (Greenberg, et al. 2003:518).<sup>147</sup> Disse eksperimentene bygger også opp under TMTs antagelse om at mennesker generelt sett har en vag antagelse om at døden er noe de ikke ønsker å tenke på og at det å tenke på den kan være trist og ubehagelig (*distressful*).<sup>148</sup> Eksperimentene indikerer at det å begi seg inn på temaet døden er ”lettere” og mindre redselsfullt for de som føler at de har evnen til å mestre dette domenet eller de medfølgende emosjonene. Det er i denne sammenheng at religion og dens eksplisitte udødelighet kan spille en viktig rolle. En religiøs person, IR hvis en følger TMTs kategorisering, kan være trygg på at et ”møte med døden” ikke er noe problem fordi den har en oppfatning om et liv etter døden. De vet altså at de har et ”virkemiddel” til å håndtere dødsrelaterte tanker, mens andre personer kanskje ikke har dette.

---

er en egenskap en person er stolt over og dermed bidrar til økt selvtillit så øker MS-priming tendensen til å kjøre fort med bil, til tross for at det øker sjansen til å dø (Ben-Ari, et al. 1999). At MS-priming, på grunn av at en er redd for å dø, til og med øker tilregneligheten til å utføre handlinger som øker sannsynligheten for å dø er interessant. I denne sammenheng er det interessant at en indusert økt selvtillit (SE-priming) hos disse personene forhindret dem fra å kjøre for fort. Dette er på samme måte som annen SE-priming forhindrer MS-effekt (Arndt and Greenberg 1999, Ben-Ari, et al. 1999, Greenberg, et al. 1993, Harmon-Jones, et al. 1997, Pyszczynski, et al. 2004b). En annen likhet er at noen eksperimenter indikerer at også økt selvtillit forhindrer den normale økningen av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheten som en ser hos dem som utviser MS-effekt (Harmon-Jones, et al. 1997:Study 3). Videre har eksperimenter vist at personer med disposisjonell høy selvtillit reagerer i mindre grad på MS-priming enn personer med normal selvtillit noe som kan indikere at både personlighetstrekkene ”høy selvtillit” og ”religiøs” (eventuelt IR) gir en økt tilbøyelighet til å reagere mindre på MS-priming.

<sup>147</sup> Det er viktig å påpeke at placebo'en virket som en forsikring om at en ikke kom til å få angst og ikke som et placebo mot rent emosjonelle og fysiologiske angstsymptomer. Selv om dette er mulig i dette eksperimentet så har tidligere TMT forskning vist at MS-priming ikke skaper affektive og emosjonelle responser hos forsøkspersonene og det er dermed ikke noen fysiologiske symptomer som kan ”kureres” (Greenberg, et al. 2003:518).

<sup>148</sup> Dette er også vist ved at forsøkspersoner blir bedt om å indikere på en skala fra 1-10 hvor ubehagelig det vil være å tenke på døden. 10 var verdien for det mest ubehagelige mens 5 var ”moderat”. Av 27 personer var det personer som krysset under 4 og snittet var 6,0 (Greenberg, et al. 2003:518)

Uansett så er det et potensial i begrepet og konseptet "self-efficacy" og det ville vært spennende og utforsket religionens funksjon som "mestring" i relasjon til dette. I forhold til TMT er det spesielt interessant at dette begrepet tilsynelatende tar opp i seg både selvtillits- og verdensanskuelsesaspektet av deres sentrale idé.

#### 6.3.4 Følelse av koherens

Det kan også spekuleres i at religion, med sin eksplisitte udødelighetsideologi og eventuelt med de "tilgjengelige" overnaturlige agentene som eksterne "mestringsinstrumenter",<sup>149</sup> besitter en egenskap til å dekke flere av livets og eksistensens "domener" enn andre sekulære verdensanskuelser. Ved å ha tilgjengelige "løsninger" i forhold til flere områder er det derfor mulig at religionens funksjon kan sees i relasjon til sosiolog og medisiner Aaron Antonovsky (1923-1994) sitt konsept "Sense of Coherence" (følelse av koherens, SOC) (Antonovsky 1979, 1987). Dette definerte han i 1979 som:

(...) a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring though dynamic feeling of confidence that one's internal and external environments are predictable and that there is a high probability that things will work out as well as can reasonably be expected (Antonovsky 1979:123).

Dette kan jo være med på å forklare noe av den observerte forskjellen mellom IR og ER. For det kan være slik at "intrinsic religious person" i større grad har en koherent og sammenhengende verdensanskuelse, eller "a generalized, long-lasting way of seeing the world and one's life in it" med Antonovskys ord (Antonovsky 1979:124), enn en person med "extrinsic religiosity". Ved at ER kun blir beskrevet som en "fasadeaktig" religiøsitet vil en kunne anta at denne personens koherens mellom "interne og eksterne" faktorer er lavere enn hos en IR. I den forstand kan kanskje ER sammenlignes med Antonovskys tanke om falsk (*fake*), rigid (*rigid*) eller inautentisk (*inauthentic*) SOC (Antonovsky 1987:24). Dette gjør ikke Antonovsky direkte, men han snakker om "true believers" som enten besitter en sterk eller rigid SOC (Antonovsky 1987:24). I *Unraveling the Mystery of Health* (1987) utforsket Antonovskys SOC-konseptet ytterligere i forhold til de tre komponentene "Comprehensibility", "Manageability" og "Meaningfulness" (Antonovsky 1987:16-22). Det første "Comprehensibility" blir definert som: "The extent to which one perceives the stimuli

---

<sup>149</sup> Se Strickland and Shaffer 1971 for en interessant diskusjon om Julian B. Rotters "external/internal locus of control" (Rotter 1954, 1960, Rotter, et al. 1972) og dens relasjon til både "intrinsic/extrinsic religiosity" og helse. Denne diskusjonen er ikke funnet plass til i oppgaven.

that confront one, deriving from internal and external environments, as making cognitive sense, as information that is ordered, consistent, structured” (Antonovsky 1987:16-17). Dette står i motsetning til om ting oppfattes som støyende, kaotisk, tilfeldig og uforklarlig. Dette betyr ikke at de som er “high in comprehensibility” ikke blir utsatt for negative ting, som død og krig, men at når negative ting skjer kan de forstå dem. Selv om forklaringen kan være såpass drøy som Pat Robertsons forklaring etter angrepene på WTC så er det i det minste en forklaring.

Under konseptet ”manageability” kan en del av det som over er blitt diskutert i forhold til mestringsforventing plasseres. Denne faktoren peker på at individet føler at den har de tilgjengelige ressursene, så vel interne (for eksempel indre ro eller styrke) som eksterne (for eksempel gud eller en lege), til å håndtere den store mengden stimuli som en daglig bombarderes med (Antonovsky 1987:17). Religion tilbyr i denne sammenheng en ”ressurs” å håndtere spørsmål om døden med og kan slik sett øke mestringsforventingen eller ”manageability” i forhold til denne type stimuli, eller i forhold til Yaloms andre ”ultimate concerns” for den saks skyld. Antonovsky viser til dels dette i forbindelse med konseptet ”meaningfulness”<sup>150</sup> som inkluderer den emosjonelle følelsen av ”mening” og at livet med dets utfordringer er verd å investere tid og energi i (Antonovsky 1987:18).<sup>151</sup>

Disse antagelsene som presenteres av Antonovsky er spennende og kan danne grunnlaget for videre utforskning av religion som mestring. Størst potensiale har det kanskje hvis dette knyttes opp til kognitive og nevrologiske angstteorier som ”Uncertainty Theory of Anxiety” (Miceli and Castelfranchi 2005) og CATS (Cognitive Activation Theory of Anxiety) (Eriksen, et al. 2005, Ursin and Eriksen 2004), hvor sistnevnte er spesielt interessant da de gjør et konseptuelt skille mellom beskyttelse og mestring som kan være relevant i forhold til forskjellen mellom verdensanskuelsens (**beskyttelse**) og religionens (**mestring**) funksjon.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Her er han inspirert av den eksistensielle psykologien og spesielt Viktor Frankl (1905-1997) og hans bok *The Unconscious God* (Frankl 1975).

<sup>151</sup> Etter denne gjennomgangen omdefinerte han SOC noe. Se appendiks under **Sense of coherence**.

<sup>152</sup> Jeg har likevel valgt å legge fokus på Antonovsky da den nevrobiologiske psykologien i større grad er et mer utilgjengelig felt for religionsvitenskapen enn det mer sosiologiske perspektivet til Antonovsky. Fagfeltet CATS-modellen stammer fra kalles gjerne ”psychoneuroimmunology” eller ”psychoneuroendocrinology” og har bidratt med en del støtte til Antonovsky sine antagelser. På lik linje med Antonovsky utforsker de biologiske psykologene Holger Ursin og Hege Eriksen ”mestring” (coping) i relasjon til de kognitive psykologene Richard Lazarus og Susan Folkman sitt klassiske perspektiv (Folkman and Lazarus 1990, Lazarus and Folkman 1991, Lazarus 1984, Lazarus and Folkman 1984, Rafnsson, et al. 2006). Til grunn for CATS ligger tanken om at stress (som for eksempel frykt eller angst) er en generell alarm i det homeostatiske systemet som signaliserer homeostatisk ubalanse eller trussel mot organismens liv. Graden av alarm avhenger av forventningen av utfallet av stimuli og responsene gjort i forhold til dette. Overfører en dette til angst, som Ursin også snakker mye om, kan en se at hvis en føler en har kontroll over situasjonen, altså forventning om at responsene en gjør vil ha et positiv utfall så vil en mestre (*cope*) situasjonen og aktivering (arousal) vil gå ned. Det som er vesentlig med dette er at det nettopp er den subjektive følelsen av å mestre som reduserer stressnivået. Et viktig element som



De tilbyr også en formell definisjon av mestring som ”positive forventninger til utfall” (*positive outcome expectancy*). ”Mestring” blir i følge dem en av tre mulige utfall på forventningene til utfallet på en situasjon hvor de to andre er hjelpeløshet og håpløshet.<sup>153</sup>

## 6.4 Oppsummering av religionens funksjon

Denne gjennomgangen av religion som mestring indikerer forskjellige ting. Det viktigste er kanskje at det ikke er nødvendig å begrense religion til å være en beskyttelse mot dødsrelaterte tanker, men at religion, med sin eksplisitte udødelighetsideologi og sine overnaturlige agenter, i stedet tilbyr menneskene et konsept som kan øke deres mestringsforventing i forhold til alle Yaloms fire grunnleggende vilkår. Det kan også være at TMTs påstander, for religionens del, lar seg lettere forklare i en utvidet kontekst av religion som en ”ressurs” i forhold til eksistensielle spørsmål. En eventuell definisjon på bakgrunn av denne antagelsen vil unektelig minne om religionsfilosof og teolog Paul Tillichs definisjon av religion i forhold til ”ultimate concerns” (bl.a. Tillich 1951:14),<sup>154</sup> selv om Yalom forholder

---

Ursin og Eriksen diskuterer er forskjellen mellom beskyttelse og mestring. I følge dem er det en grunnleggende forskjell mellom å beskyttes seg mot noe, og å håndtere noe når det inntreffer: ”Defence is related to stimulus expectancies, coping to response expectancies. Defence, therefore, is a filtering mechanism different from coping. It covers cognitive mechanisms that distorts, denies or explains away threatening stimuli” (Ursin and Eriksen 2004:584). Ursin og Eriksen mener at disse mestrings- og beskyttelsesstrategier spiller en viktig helsemessig rolle.

<sup>153</sup> De to andre kategoriene, hjelpeløshet og håpløshet, har jeg av plassmangel i denne sammenheng ikke kunnet utdype. Det kunne likevel vært interessant og analysert religiøs orientering i forhold til religion da disse to mekanismene gir et apparat til å se hva (eller hvilke momenter i ens forventninger) som ligger bak for eksempel skyld, angst, depresjon også videre. For å illustrere poenget så kan en jo tenke seg at ”skyld” som et sentralt konsept i religion kan illustreres ut fra ”håpløsheten”. For dem som prøver å kontrollere ens skjebne og føler at de har mulighet til kontroll, mens som igjen opplever at alt en gjør virker i negativ retning vil oppleve håpløshet som av Ursin defineres som: ”the acquired expectancy that most or all responses lead to a negative result”. Dette aspektet er viktig i forhold til skyld fordi en opplever at en har muligheten til kontroll, som for eksempel ved å se at andre lever etter- og vite at en selv kan leve etter- de levereglene en mener er nødvendig for å for eksempel havne i himmelen (*heaven*) eller få et bra liv etter døden men en opplever ikke at responsene en foretar fører en nærmere målet, men heller lengre fra. Siden en opplevde mulighet til kontroll så er det ens eget ansvar at det ikke ender bra og derfor vil en kunne føle skyld. Ursin har hevdet at denne håpløsheten er en viktig del av depresjon, og flere kognitive teorier har dette som et sentralt element. Det er en hastig konklusjon å dra, men kanskje har en her mekanismer til å se på forskjeller mellom eksistensiell depresjon og eksistensiell angst hvor for eksempel håpløsheten, som religion kan lede til ved å for eksempel ha for strenge normer og regler, fører til en slags eksistensiell depresjon mens hjelpeløsheten, som ens religiøse tvil for eksempel kan lede til, vil kunne føre en til en slags eksistensiell angst. Se eventuelt Waikar and Craske 1997 for en modifisering av en slik hjelpeløshet/håpløshetmodell.

<sup>154</sup> Tillich er i religionsvitenskapen kanskje mest kjent for sin definisjon av religion i forhold til ”ultimate concerns” men har også uforsket dødsangsten grundig. Tillich deler den eksistensielle angsten opp i tre faktorer: ”that of fate and death (briefly, the anxiety of death), that of emptiness and loss of meaning (briefly, the anxiety of meaninglessness), that of guilt and condemnation (briefly, the anxiety of condemnation)” (Tillich 1952b:41). Av disse påpeker han at ”the anxiety of fate and death” er den mest grunnleggende, universelle og uunngåelige og at alle forsøk på å argumentere den bort er bortkastede (Tillich 1952b:42). I *The Courage to Be* ser en fortolkningen av angsten som blir viktig for May og Yalom (som diskutert tidligere i kapitlet), nemlig tanken

seg til "ultimate concern" på en noe annerledes måte.<sup>155</sup> Yalom konkretiserer i så måte "ultimate concern" til å være døden, friheten, den eksistensielle isolasjon og meningsløsheten. Mens TMT fokuserer på *døden*, mener Yalom at det er alle disse fire vilkårene som skaper behovet for religion:

(...) throughout history, every being in every culture has had to deal with the ultimate concerns and has sought some way to escape the anxiety inbuilt in the human condition. Every human being experiences the anxiety accompanying thoughts of death, meaninglessness, freedom and fundamental isolation – and religion emerges as humankind's basic attempts to quell existence anxiety. Hence the reason that religious belief is ubiquitous is that existence-anxiety is ubiquitous. Rather than being created by Gods, it seems obvious that we create God for our comfort and, as philosophers have pointed out since the beginning of the written word, we create them in our image (Yalom 2002:308).

Det interessante med TMT er at *døden* kan sees på som en budbringer for de andre grunnleggende vilkårene og en har dermed mulighet til å benytte MS-priming (og **MS-paradigmet**) også for å undersøke de andre vilkårene eksperimentelt. Det samme gjelder også US-primingen (uncertainty salience) som van den Bos har benyttet seg av (van den Bos 2003, 2001, van den Bos and Miedema 2000). Den eksperimentelle eksistensielle psykologien som har utforsket alle de fire grunnleggende vilkårene til Yalom innenfor en sosialpsykologisk og sosialkognitiv rammeverk, tilbyr med dette et spennende referansegrunnlag for å innlemme "det eksistensielle" i en religionsvitenskapelig diskurs. Spesielt interessant kan dette være for den kognitive religionsvitenskapen som i liten grad har hatt verktøy til å innlemme "menneskets eksistensielle dilemma" i sin teoretisering.

---

om at angsten strever etter å bli frykt (Tillich 1952b:39). Han beskrev hvordan årsaken til dette var at angsten manglet et objekt og at angst dermed er frykten i seg selv men uten et objekt, fordi objektet for angsten er "nothingness" (Tillich 1952b:37). Han sier videre at frykten for å dø bestemmer elementet av angst i all frykt (Tillich 1952b:38) og hans sentrale tese i boken er at mot (courage) er tankens kraft og evne til å overvinne frykten (Tillich 1952b:34). Et viktig moment for den senere diskusjonen om de sosiale kosekvensene (social ramifications) av dødsangsten er Tillich sin tanke om at kollektivistiske kulturer har mindre forekomst av "dødsangst" enn andre mer individualiserte kulturer (Tillich 1952b:42). For Tillich mener at "the anxiety of fate and death" produserer en ikke-patologisk (ikke-sykelig eller ikke-sykeliggjørende) streben etter sikkerhet (nonpathological strivings for security) (Tillich 1952b:74) og at dette gjennomsyrrer mye av kulturen: "Large sections of man's civilization serve the purpose of giving him safety against the attacks of fate and death. He realize that no absolute and no final security is possible; (...) Nevertheless he tries to reduce the power of fate and the threat of death as much as possible" (Tillich 1952b:75). Disse antagelsene, og fortolkningen av dem, er helt sentrale elementer i TMT. Tillich hevder at grunnen til at de kollektivistiske kulturene, som for eksempel de såkalte "primitive kulturene" (Tillich 1952b:92), er mindre preget av dødsangst er at den spesielle formen for mot (courage) som preger den kollektive kulturen tilsidesetter (allays) dødsangsten (Tillich 1952b:43). I slike kulturer utvikler individene en felles form for angst og felles mekanismer for å utvikle mot til å håndtere angsten (Tillich 1952b:93). I kollektivistiske samfunn håndterer dermed kulturen dødsangsten for individene ved å omforme angsten, foreskrive metoder for beskyttelse eller mestring, samtidig som "sannhet" og "mening" er inkorporert i gruppens symboler og tradisjoner og ikke etterlater rom for spørsmål eller tvil (Tillich 1952b:93). Tillich mener likevel at alt "arbeidet" og alle de eksterne (ritual) og interne (psykologiske) prosessene som må utføres for å etablere dette kollektive motet viser at det er en underliggende angst også i de kollektive kulturene (Tillich 1952b:43). Tillich mener videre at det kun er så lenge fundamentet (det "kollektive motet") ikke blir rystet (remains unshaken) at kulturen kan tilsidesette, forminske og omforme dødsangsten (Tillich 1952b:43).

<sup>155</sup> Se appendiks under **Grunnleggende vilkår** for en diskusjon og presisering av begrepet "ultimate concern".

Atran er blant dem som har gjort dette på en interessant måte og til tross for tidligere nevnte mangler i hans tilnærming virker det som om det er stort potensial i hans innlemming av det eksistensielle. For det første knyttes MS-paradigmet tettere mot religionens overnaturlige agenter, noe som er nyttig tilføyelse til en religionsvitenskapelig bruk av MS-paradigmet. For det andre lanserer han et fremtidig forskningsprosjekt som virker lovende: “We plan to test the further claim that existential anxieties not only spur supernatural belief, but that these beliefs are in turn affectively validated by assuaging the very emotions that motivate belief in the supernatural” (Atran and Norenzayan 2004:728). Hvis dette i tillegg gjøres i sammenheng med TMTs fokus på religioners eksplisitte udødelighetsideologi og kanskje knyttes opp til at MS-priming kan fungere som IS-priming, vil en ha mulighet til å komme nærmere en forståelse av religionens funksjon som beskyttelse og/eller mestring av dødsrelaterte tanker.

## Kapittel 7

# En kritisk oppsummering av TMT som religionsteori og religionsvitenskapelig referansepunkt

I dette kapitlet skal jeg forsøke å samle trådene fra hele oppgaven ved å foreta en kritisk diskusjon og oppsummering av TMT. Denne gjennomgangen vil konsentrere seg om å få klarhet i to aspekter. Det første er TMTs potensial for å bli en religionsteori eller muligheten for at TMT kan være et fundament å bygge en religionsteori på. Det andre jeg ønsker å synliggjøre er hvordan TMT kan fungere som et referansepunkt for spesielt den kognitive religionsvitenskapen og hva TMT har å ”tilby”. Jeg har valgt en punktvis oppsummering hvor jeg fokuserer på sterke og svake sider ved TMT. På denne måten vil jeg påpeke de sentrale aspektene til TMT og de viktigste religionsteoretiske manglene ved TMT. Etter en ellers omfattende gjennomgang av TMT vil dette være en oversiktlig gjennomgang og oppsummering av det jeg mener er de mest fremtredende punktene vedrørende TMT som religionsteori og dens bidrag til religionsvitenskapen. Drøftingen, analysen og diskusjonen som ligger bak de etterfølgende punktene er allerede foretatt og jeg har forsøkt å holde meg unna en rekapitulering av argumentasjonen bak mine påstander.

### 7.1 TMTs sentrale antagelser

Jeg vil først kort oppsummere TMTs sentrale antagelser:

1. Mennesket har et biologisk forankret ønske om å overleve samtidig som det har den kognitive evnen til å innse at det når som helst kan dø. Denne evnen kan i verste fall lede til en overveldende dødsangst som skaper et paralysert og lite funksjonelt menneske og medfølges av et motiv og behov for å håndtere denne angsten (2.1.2).
2. Kulturen tilbyr en måte å se verden på, en verdensanskuelse som hjelper til med å håndtere den eksistensielle krisen som bevisstheten om døden skaper. Den kulturelle verdensanskuelsen består av forestillinger om virkeligheten som er konstruert og delt av mennesker i en større eller mindre gruppe. På det mest grunnleggende og fundamentale nivå tillater og tilbyr den kulturelle verdensanskuelsen menneskene muligheten til å kontrollere det alltid underliggende potensialet for dødsangst ved å

overbevise dem om at de er betydningsfulle og verdifulle vesener i en meningsfull tilværelse (2.1.2).

3. Selvtillitt er ”uttrykket” for at et individ har ervervet en kulturelt basert tro på at det er en verdifull deltaker til en meningsfull tilværelse. Denne tiltroen er tilegnet og opprettholdt ved å leve opp til de standardene for moralsk adferd og verdier som er foreskrevet av det individualiserte samfunnet og som en har fått integrert og internalisert gjennom sosialiseringprosessen. Menneskene føler seg gode, og dermed beskyttet, når de oppfyller de krav og roller som de har lært å verdsette og det er denne følelsen av selvtilfredshet som gjør at mennesket kan fungere med en viss emosjonell og psykologisk likevekt (2.1.3).

## 7.2 TMTs syn på religion

Når det gjelder synet på religion, dets innhold, opprinnelse og funksjon er dette forankret i TMTs oppfattelse av verdensanskuelsen og selvtillit. For å følge samme oppbygning som resten av oppgaven kan TMT synspunkter om religion sammenfattes på følgende måte:

1. Religionens opprinnelse: Religion oppstod for å dekke et psykologisk behov for å håndtere dødsangsten og dette har gitt evolusjonære fordeler til religiøse.

Dødsangsten var en konsekvens av menneskets økte selvbevissthet og religion kan dermed betraktes som et evolusjonært biprodukt av det biologisk forankrede ønske om å leve og selvbevissthet (4.1.1).

2. Religionens innhold: Religion skiller seg substansielt fra andre verdensanskuelser ved at religion tilbyr forestilling om et liv etter døden, en eksplisitt udødelighetsideologi, mens andre verdensanskuelser kun tilbyr symbolske former for udødelighet (5.1).

3. Religionens funksjon: Religion fungerer som beskyttelse mot døden og dødsrelaterte tanker ved at både dens **eksplisitte og symbolske udødelighetsideologi** gir mennesker et hjelpemiddel til å håndtere dødsangsten. Ved å ha en ekstra

dimensjon til å håndtere bevisste tanker om døden på har religion et potensial til å være en bedre beskyttelse mot døden enn andre verdensanskuelser (6.2).

Fra et religionsvitenskapelig ståsted er det selvfølgelig nødvendig å stille seg spørsmålet om hva dette kan tilføre den religionsteoretiske diskurs. Kan TMT føre religionsvitenskapen nærmere religionens vesen og gi svaret på de sentrale spørsmålene om religionens opprinnelse, innhold og funksjon? Eller er det nok et mislykket forsøk som vil gå inn i historiebøkene som utilstrekkelig, politisert, etnosentrisk, positivistisk eller reduksjonistisk? Eller i verste fall: Er TMT et religionsteoretisk blindspor som ikke er verd å vie oppmerksomhet?

Jeg mener at TMT er verd videre oppmerksomhet, og at det ikke er et blindspor å utforske TMTs antagelser i forhold til religion. Denne videre utforskningen kan med hell gjøres av både TMT selv eller av religionsvitenskapen. Når jeg skal utdype hvordan TMTs perspektiv kan benyttes vil jeg se tilbake til det første kapittelet (1.4). Her nevnte jeg noen spesielle punkter som kom til å bli sentrale i oppgaven. Jeg påpekte for det første at jeg (a) ville foreta en kritisk diskusjon av TMT hvor formålet var å se hvordan TMT tok seg ut som religionsteori, hva den eventuelt manglet og hvordan denne kunne "bygges ut" til å være en mer komplett religionsteori. Jeg sa deretter at jeg også (b) ville foreta en systematisk gjennomgang av TMT i forhold til deres påstander om religionens opprinnelse, innhold og funksjon, gå grundig gjennom hva de sa og plassere dette i relasjon til andre relevante religionsvitenskapelige aspekter. Jeg hadde to formål med denne tosidige tilnærmingen: Med (a) ønsket jeg å skape en oppfatning av hvilke aspekter TMT må forsterke og hva eventuelt religionsvitenskapen kan bidra med i den forbindelse mens (b) skulle illustrere hva TMT har å tilby religionsvitenskapen. Det er omkring disse punktene jeg i dette kapittelet vil konsentrere min kritiske oppsummering. Jeg har i hele oppgaven fokusert på den kognitive grenen av religionsvitenskapen når jeg har sammenlignet og diskutert TMTs synspunkter. Dette er gjort fordi det kognitive perspektivet er det mest nærliggende både i forhold til forståelseshorisont, tilnærming og antagelser om religion. Som diskutert i innledningen (1.2 og 1.3) mener jeg også at det er spesielt den kognitive religionsvitenskapen som kan ha nytte av TMTs forskning. I dette kapittelet vil jeg fortsette å ha den kognitive religionsvitenskapen i fokus og jeg vil redegjøre for hvilken nytte denne religionsvitenskapelige grenen vil kunne ha av TMTs forskning.

### **7.3 TMT som religionsteori**

Jeg vil først ta for meg spørsmål (a): Hva må til for at TMT er en komplett og plausibel religionsteori og hva kan religionsvitenskapen tilføre i den forbindelse? Jeg mener det er to måter å se dette på: En ”dristig” og en ”forsiktig” fortolkning av TMTs religionsteoretiske egnethet. Den dristige fortolkningen er å innvende at TMT allerede inneholder en komplett religionsteori. Den sier noe om alle tre aspektene som det forventes at en religionsteori skal si noe om, og den gjør det på en minst like grundig måte som andre tidligere og ”etablerte” religionsteorier. Det er den ”forsiktige” fortolkningen jeg vil favorisere av disse to, hvor jeg anser TMT for å ha et potensial til å danne et fundament for en religionsteori men samtidig fastholder at TMT har for klare mangler til å kunne betraktes som en religionsteori. Jeg påstår at TMT, i den minimalistiske formen den fremstår i oppsummeringen over, er for enkel til å kunne gjøre seg gjeldende som en egen religionsteori og at dette gjelder alle relevante teoriområdene (opprinnelse, innhold og funksjon). Dette er noe diskusjonene i de forskjellige kapitlene har illustrert, men samtidig mener jeg behandlingen har vist at det ikke er så mye som skal til før TMT fremstår som en mer plausibel teori. I forhold til opprinnelse og innhold mener jeg TMT kan benytte den kognitive religionsvitenskapen som referanse for å styrke sin egen teori. I forhold til religionens funksjon mener jeg at det ville være fruktbart å se nærmere på deres eget teoretiske opphav. Mine innvendinger kan oppsummeres som følger:

#### **7.3.1 Religionens opprinnelse**

Angående det evolusjonistiske perspektivet på religion må TMT foreta en mer presis redegjørelse for hva det er som gjør at religion har overlevd evolusjonens gang. Diskusjonen omkring dette er spesielt foretatt i kapittel 4.3 og jeg mener at TMT med hell kunne innkorporert den kognitive religionsvitenskapens perspektiv på dette. Dette kan også gjøres uten at TMT må fire på noen av sine sentrale påstander. Grunnen til dette er at motivet (håndteringen av dødsangst) som TMT lanserer ikke kan bære religionen frem alene da de også hevder at alle andre verdensanskuelser er en konsekvens av samme motiv og behov. Dette gjør dødsangsten til et ikke-determinerende motiv når en skiller mellom religion og andre verdensanskuelser (og eventuelt mellom andre typer verdensanskuelser). Dødsangsten kan skape et motiv for kulturelle verdensanskuelser, men det er ikke mulig å forutsi hvilke verdensanskuelse som vil bli valg av hver enkelt. Selv om TMT hevder religionen har et distinkt innhold, og at dette har et potensial til å gjøre religion til en bedre beskyttelse (og

dermed en mer komplett tilfredsstillende av behovet), mener jeg at deres evolusjonistiske antagelser trenger støtte. I den forbindelse er den kognitive religionsvitenskapens redegjørelse for de kognitive mekanismene bak religiøsitet et mulig referansepunkt. Når TMT kan inkorporere dette konseptet uten at det går på bekostning av deres sentrale argumenter mener jeg at dette burde gjøres. Da er det mulig å konstruere en forklaringsmodell hvor (a) dødsangsten betraktes som et ikke-determinerende motiv og hvor (b) menneskets kognitive mekanismer ansees for å være årsaken til at den religiøse verdensanskuelsen favoriseres. En slik forklaringsmodell vil eventuelt være sterkere enn hvis (a) eller (b) står alene. Dette er et resonnement som også er enkelt å innvende mot den kognitive religionsvitenskapen, noe jeg skal komme tilbake til når jeg diskuterer TMTs bidrag til religionsvitenskapen.

Angående ”overlevelsesinstinktet” og det biologisk forankrede ønsket om å leve mener jeg TMT kunne gjort dette grundigere og mer plausibelt. Ved å i større grad knytte det biologiske overlevelsesinstinktet opp mot for eksempel Damasio forskning på homeostasen (Damasio 2001, 2002, Damasio 2004), Øhmans forskning på den evolusjonære fryktmodulen (Øhman 2000, 2005, Øhman and Mineka 2001, Øhman and Wiens 2004) eller LeDoux sin forskning på det såkalte fryktsystemet (system for beskyttende adferd) (LeDoux 1998) kunne TMT ikke bare ikledd argumentene en mer akseptabel språkdrakt, men det kunne forhåpentligvis ledet til vider og oppklarende forskning om hvordan den eksistensielle angsten manifesterer seg i menneskets kropp. Det er også ønskelig at TMT utdyper hvordan det biologisk forankrede ønske om å leve blir forsterket og opprettholdt av kulturen. Det er jo mulig at det er kulturen som i størst grad skaper ønsket om overlevelse, ved å ha idealer som skaper emosjonelle bånd, tilhørighet, tilknytning og forpliktelser. I tillegg har mange kulturer en rekke ”tabuer” og usikkerhetsmomenter omkring døden. I tillegg engasjeres enorme ressurser for å unngå døden i form av for eksempel samfunnsmessige sikkerhetsrutiner eller (i moderne samfunn) helsevesenet. Akkompagnert med kulturens ”verdsettelse” av livet snakkes det lite om døden og dermed blir døden, i det minste implisitt, gjort til et diffust og ukjent, men fryktet ”objekt”. Alt dette kan gjøre det verre å møte døden og kulturen kan ha den paradoksale effekten at dens beskyttelsesmekanismer i ytterste konsekvens gjør døden *mer* fremmed, fryktet og uønsket. Hvis dette blir synliggjort av eksperimenter er det jo også mulig å utforske om religion i dette tilfellet fungerer på en annen måte, da religionens eksplisitte udødelighetsideologi kan gjøre døden, mer eksplisitt, framtrædende og konkret og dermed mindre fremmed, fryktet og uønsket. Det er altså tre punkter jeg mener TMT burde forbedre når det gjelder den evolusjonsteoretiske forankringen av deres teori og perspektiv på religion:



(7.3.1 a) TMT bør foreta en presis redegjørelse for det spesielle og særegne ved religion som har ført til dets evolusjonsmessige suksess. Forslaget er å inkorporere den kognitive religionsvitenskapens konsepter og forklaringsmodell. I den forbindelse er det nærliggende å se til Atrons arbeid på dette området (Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002). TMT kunne også med hell sett nærmere på Bulbulias biologiske perspektiv på religionens opprinnelse (Bulbulia 2004, 2006a, Bulbulia 2006b).

(7.3.1 b) TMT bør omformulere overlevelsesinstinktet og utføre en grundigere redegjørelse for hvordan dødsangsten (som følger av den økte selvbevisstheten) kan forplante seg i det kroppslige. Forslag til dette er en grundig gjennomgang av TMTs antagelser i relasjon til LeDoux (LeDoux 1998) forskning på amygdala, fryktsystemet og den tosidige måten å prosessere informasjon på.

(7.3.1 c) TMT kunne med hell sett grundigere gjennomgang av hvordan kulturens idealer påvirker menneskets ønske om å overleve og hvordan kulturens tabuer og usikkerhet knyttet til den uunngåelige gjør den til et ”angstobjekt”. Når det gjelder ønsket om å leve og kulturens idealer høres dette i stor grad ut som et filosofisk prosjekt og det er vanskelig å anbefale litteratur, men Fromms sosialpsykologiske fokus på frihet, isolasjon og konformitet (Fromm 2005 [1942]) samt Yaloms grundige individfokuserte utforskning av de fire eksistensielle vilkårene (Yalom 1980) virker som fornuftige utgangspunkt. Samtidig er både Kierkegaard (Kierkegaard 2005 [1884]), Tillich (Tillich 1952a), May (May 1950) og nyere angstteorier som CATS (Ursin and Eriksen 2004, 2002) og ”uncertainty theory of anxiety” (Miceli and Castelfranchi 2005) relevante for å se på hvordan kulturens stillhet omkring døden skaper usikkerhet og angst knyttet til den.

### **7.3.2 Religionens innhold**

TMT har en helt annen fokus når det gjelder religionens innhold enn den kognitive religionsvitenskapen har. Men også i dette tilfellet mener jeg at TMT ville kunne dra nytte av de kognitive religionsteoriene. Den fremtredende posisjonen de overnaturlige (eller kontraintuitive) agentene har i alle former for religion er for dominerende til å ignoreres. Når eksperimenter også har vist at MS-priming øker troen på overnaturlige agenter er dette en ekstra indikasjon på at dette er et aspekt som bør undersøkes. TMT har slik sett påpekt at de

mener overnaturlige agenter er representanter for et liv etter døden og at de dermed synliggjør muligheten for dette. Det hadde likevel vært ønskelig at TMT i større grad utforsket overnaturlige agenter funksjon som beskytter mot døden. For TMT tilbyr ingen forklaring på hvorfor overnaturlige agenter er så fremtredende som de er. Det kunne vært spesielt interessant å gjøre dette i forhold til det sosialkognitive paradigmet forskning på ” **heuristics and biases**” og **kognitiv økonomisering**. Dette kunne kanskje skape et tydeligere bilde av hva det er som gjør at overnaturlige agenter er så fremtredende i religioner som i følge TMT er skapt for å dekke et behov om beskyttelse for døden. Linken TMT gjør mellom motivet ”dødsangst” og religioners eksplisitte udødelighetsideologi er tydelig og det er ønskelig at linkene mellom det samme motivet og de overnaturlige agentene gjøres tydeligere. Det er altså spesielt ett punkt jeg mener TMT må forbedre når det gjelder innholdet til religion, det er:

(7.3.2 a) En inkorporering av den kognitive religionsvitenskapens overnaturlige agenter i deres forklaringsmodell. Her har blant andre Atran, Norenzayan og Hansen (Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002, Hansen and Norenzayan 2005, Norenzayan and Hansen 2006) lagt veien åpen for eksperimentering og fortolkning, samtidig som det kunne vært interessant å sette dette i et ”**heuristics and bias**” (Kahneman and Tversky 1972, Plous 1993, Tversky and Kahneman 1974, Tversky and Kahneman 1973), ”**bounded rationality**” (Kahneman 2003) eller ”**kognitiv økonomisering**” (Rosch and Mervis 1975) perspektiv.

### 7.3.3 Religionens funksjon

Når det gjelder religionens funksjon mener jeg også her at TMT har noen mangler. I dette tilfellet synes jeg derimot ikke at det er mest fruktbart å se til den kognitive religionsvitenskapen. Her er det få som tilskriver religion en funksjon i det hele tatt og det er dermed lite å hente. Unntaket er Atran som mener at religion kan ha som funksjon å ta seg av den eksistensielle angsten (Atran and Norenzayan 2004, Atran 2002). TMT må for det første se grundigere på sin tidligere forskning for å designe nye og mer presise eksperimenter som kan fortelle mer om religionens funksjon. Det må i den forbindelse gjøres grundigere utforskning av både fjern- og nærforsvaret. Videre mener jeg at det ville være tjenelig om TMT i større grad tok eksistensfilosofien og den eksistensielle psykologien i betraktning når de diskuterer religionens funksjon. Spesielt Yalom og hans **grunnleggende vilkår** virker relevant. Det er forståelig at TMT begrenser sine eksperimenter til å dreie seg om døden, da

det kanskje er mer problematisk å prime *meningsløshet*, *eksistensiell isolasjon* og *frihet* enn det er å prime *døden*. Det er likevel ikke umulig, slik andre innenfor den eksperimentelle eksistensielle psykologien har vist (se Greenberg, et al. 2004, Florian and Mikulincer 2004, McGregor 2004, Mikulincer, et al. 2003, van den Bos 2004, 2001). Det er også å forvente at religion har egenskaper både til å håndtere *meningsløsheten*, den *eksistensielle isolasjon* og *friheten*. At TMT betrakter døden som en påminnelse om de andre eksistensielle vilkårene er et steg i riktig retning, men det ville vært ønskelig med en mer omstendelig fortolkning av religionens funksjon i forhold til alle de eksistensielle vilkårene og ikke bare døden. Selv om TMT har mye forskning som relaterer verdensanskuelsen til døden og dødsangsten, kan det være mer fruktbart å se religionens funksjon i relasjon til flere eksistensielle vilkår og den *eksistensielle angsten*. At religion i forbindelse med døden og de andre eksistensielle vilkårene skaper et mer helhetlig og forståelig bilde enn andre verdensanskuelser virker sannsynlig. Samtidig er det en angstteoretisk plausibel forklaring å se det på denne måten. Synet på religion som ”produsent” av en mer helhetlig verdensanskuelse og dens funksjon i forhold til det, mener jeg bør kunne sees i forhold til Banduras ”self-efficacy” konsept (Bandura 1994, 1991, 1999), Antonovskys ”Sense of Coherence” konsept (Antonovsky 1979, 1987) eller i forhold til Ursin og Eriksens ”mestring – hjelpeløshet – håpløshet” modell (CATS) (Eriksen, et al. 1997, Ursin and Eriksen 2004, 2002). Det kan i den forbindelse utforskes om skaper en økt følelse av sammenheng og økt mestringsforventing og hvordan for eksempel ritualer og overnaturlige agenter bidrar til dette. For å summere opp de viktigste forbedringspunktene til TMT har vedrørende religionens funksjon vil det være å:

(7.3.3 a) Designe nye og mer presise eksperimenter som tar sikte på å utforske religionens funksjon grundigere, spesielt i forhold til fjern- og nærforsvaret. Her trengs det ikke noen eksterne støttespillere da TMT allerede har de nødvendige eksperimentelle metodene til å utforske dette. Samtidig mener jeg, som diskutert under punkt 2 over, at de burde benytte sjansen til å utforske hvilken funksjon de overnaturlige agentene har.

(7.3.3 b) Ta grundigere for seg religion som en ressurs i forhold til alle Yaloms fire vilkår, ikke bare døden. I denne forbindelse skulle det være rikelig med inspirasjon å hente både fra Yalom, hans inspirasjonskilder og i den eksperimentelle eksistensielle psykologien.

(7.3.3 c) I større grad utforske religionens funksjon som mestring, økt mestringsforventning eller følelse av koherens. I denne forbindelse er det anbefalt at TMT ser til enten Ursin (Eriksen, et al. 1997, Ursin and Eriksen 2004, 2002), Bandura (Bandura 1994, 1991, 1999) eller Antonovsky (Antonovsky 1979, 1987) for å danne fundamentet for videre forskning. I forbindelse med utforskning av religion som mestring mener jeg det burde være interessant å utforske om det er andre verdensanskuelser som kan ha lignende funksjon.

### **7.3.4 Avrunding av TMT som religionsteori**

Ved gjennomgangen av de tre forskjellige komponentene en religionsteori bør si noe om, er det blitt klart at TMT mangler en del før den kan betraktes som en komplett og plausibel religionsteori. Det er selvfølgelig mange andre aspekter en religionsteori kan si noe om. TMT kan også bidra på andre områder, men jeg har i denne oppgaven konsentrert meg om de tre mest fremtredende spørsmålene vedrørende religion. Til tross for klare utilstrekkeligheter er det ikke mangel på potensial i en slik tilnærming som TMT har. Problemet er at TMT aldri har viet mye oppmerksomhet til religion og religionsvitenskapelige spørsmål. At TMTs første artikler angående religion kom i 2006, og da uten avgjørende deltakelse fra de tre opprinnelige TMT teoretikerne, kan være illustrerende i så måte. At TMT nå har startet utforskning av religion gjør denne oppgavens gjennomgang av hva de bør fokusere på ekstra relevant. Samtidig har oppgaven vist at det ikke er uoverkommelige hindringer som står i veien for TMT, og at hvis de ønsker kan TMT med litt arbeid realiseres som en religionsteori.

## **7.4 TMT som inspirasjon og referansepunkt for religionsvitenskapen**

I denne seksjonen vil jeg se på spørsmål (b) Hva har TMT å tilby religionsvitenskapen? Også her mener jeg det er meningsfylt å diskutere dette i forhold til en "dristig og en "forsiktig" dimensjon. Den dristige fortolkningen legger vekt på at TMT har en rekke aspekter å bidra med til religionsvitenskapen, mens den forsiktige fokuserer på at TMTs forskning kan illustrere at *døden* har en viktigere betydning for menneskers liv en det som fremkommer av dagens religionsteorier. Jeg vil se på den dristige først hvor jeg hevder at spesielt den kognitive religionsvitenskapen kan ha nytte av TMT som et referansepunkt når det gjelder eksperimentell design, applisering av kognitive teorier på den sosiale kontekst og i forhold til

alle de relevante teoriområdene (opprinnelse, innhold og funksjon). Først vil jeg se på TMTs bidrag i forhold til de tre religionsteoretiske aspektene: Opprinnelse, innhold og funksjon. Deretter skal jeg se på noen av TMTs bidrag på det sosialteoretiske og eksperimentelle plan.

#### **7.4.1 Religionens opprinnelse**

Angående religionens opprinnelse mener jeg for det første at TMT kan tilby et motiv til de ellers motivløse kognitive teoriene om religion. Disse teorienes motivløshet er også påpekt av Atran (Atran 2002:14) og som presisert under (7.3.1 a) mener jeg at en forklaringsmodell som inkorporerer både TMTs ikke-determinerende motiv (dødsangsten) og den kognitive religionsvitenskapens konsepter står sterkere enn en av disse forklaringsmodellene alene. Når det gjelder evolusjonistiske perspektiv på religion mener jeg TMT kan bidra på minst ett viktig punkt:

(7.4.1 a) TMT kan bidra med et motiv til hvorfor mennesker i alle tider har søkt mot religion og forpliktet seg til de overnaturlige agentene og forestillingene om et liv etter døden.

#### **7.4.2 Religionens innhold**

I forbindelse med religionens innhold kan TMT bidra med å gjøre religionenes udødelighetsforestillinger mer håndgripelige for eksperimenter. Samtidig viser TMT at udødelighetsforestillingene spiller en viktig rolle og at dette fortjener økt oppmerksomhet. For på samme måte som det er vanskelig for TMT å komme seg unna at overnaturlige agenter er ett av de mest fremtredende elementene ved religion, er det vanskelig å komme seg unna det faktum at nesten alle religioner, om ikke alle, inneholder en eller annen form for udødelighetsideologi. Hvis det er grunn til å vie de overnaturlige agentene så mye oppmerksomhet er også udødelighetsideologiene noe å se nærmere på. I forhold til den kognitive religionsvitenskapen har oppgaven vist at det ikke er noe problem å inkludere denne eksistensielle dimensjonen i en kognitiv tilnærming. Det er heller ikke noe problem å inkorporere ”forestillinger om et liv etter døden” i deres ”the naturalness of religious ideas” konsept, da også forestillingen om et liv etter døden oppstår ”naturlig” som følge av måten hjernen (*mind*) fungerer (Barrett 2004:56). Som diskutert tidligere i oppgaven (kapittel 5.1.2 og 5.1.3) mener jeg det er mer interessant å se på både ”overnaturlige agenter” og

”forestillinger om et liv etter døden” enn det vil være å forske på ett aspekt alene. Interaksjonen mellom dem er også i høy grad interessant. Angående religionens innhold er det altså spesielt ett aspekt TMT kan bidra med og det er

(7.4.2 a) å bringe den eksistensielle dimensjon og religioners udødelighetsideologier tilbake til religionsvitenskapen. Inkorporeres dette for eksempel i det kognitive perspektivet vil dette kunne stå sterkere enn det gjør uten, samtidig som utforskningen av udødelighetsideologiene kan hjelpe til bedre forståelse av hvorfor mennesker tror på overnaturlige agenter og hvilke oppfattelse de har av dem.

### **7.4.3 Religionens funksjon**

Når det gjelder religionens funksjon vil jeg fortsette der overstående punkt (7.4.2 a) sluttet. For hvis den kognitive religionsvitenskapen begynner å forske på TMTs udødelighetsideologier vil de kanskje også kunne tilskrive de overnaturlige agentene en funksjon. Dette er ikke så vanlig i den kognitive religionsvitenskapen selv om diskusjonen tidligere har vist at Atran, Norenzayan og Hansen har forsøkt på dette. Når den kognitive religionsvitenskapen da ikke trenger å endre på sine grunnleggende premisser ved å gjøre dette mener jeg at en utforskning av dette kan ha noe for seg.

Et annet aspekt ved TMTs er deres fokus på religion som en helsebringende faktor i menneskers hverdag. TMTs forklaringsmodell som ble diskutert tidligere (kapittel 6.2) de tilbyr har noen svakheter (se kapittel 6.2.4 og 6.2.5), men en videre utforskning av den, spesielt i relasjon til religion som mestring, vil kunne tilby religionsvitenskapen nye måter å se relasjonen mellom religion og helse på. Kanskje vil dette også kunne klargjøre hva det er som gjør at religion, statistisk sett, ofte er korrelert med god fysisk og psykisk helse. Spesielt vil en slik utforskning kunne bidra til en bedre forståelse av relasjonen mellom angst og religion. Religion og angst er et klassisk religionsvitenskapelig tema, som det dessverre har vært liten interesse omkring i det siste og som dessverre kun har blitt behandlet av det psykologiske fagområdet ”religion og mental helse”.

Et tredje aspekt som kunne være interessant er å utforske Atrans antagelse om at religion ikke bare er motivert av den eksistensielle angsten som TMT fokuserer på, men at religionens ”kredibilitet” også valideres av dens evne til å håndtere den eksistensielle angsten og de negative emosjonene knyttet til dette. En slik tilnærming vil tale for at emosjonsforskning blir en mer sentral del av religionsvitenskapen, og det er ikke problematisk

å inkludere dette i en kognitiv forståelseshorisont. I dette tilfellet kan det stadig voksende sosialpsykologiske forskningsområdet ”kognisjon og emosjon” være et interessant referansepunkt. Mine anmerkninger om hva TMT kan bidra med i forhold til religionens funksjon kan summeres opp på denne måten:

(7.4.3 a) TMT kan bidra til at den kognitive religionsvitenskapen kan begynne å se på de overnaturlige agentenes funksjon. Dette kan gjøre at forestillingene om overnaturlige agenter og forpliktelsen mange har til dem kan forstås bedre.

(7.4.3 b) TMT kan bidra til å vekke til liv igjen et klassisk tema i religionsvitenskapen: Religion og angst. Samtidig har TMT metoder og forklaringsmodeller som gjør at relasjonen mellom religion og angst kan sees nærmere på. Dette kan også bringe verdifull kunnskap om hvorfor statistikkene viser at religiøse har bedre helse enn ikke-religiøse.

(7.4.3 c) TMTs antagelser kan brukes som utgangspunkt for en grundigere utforskning av hvordan religion håndterer negative emosjoner og spesielt dødsangsten.

#### **7.4.4 Sosialpsykologien og TMTs eksperimentelle og ”sosialteoretiske” bidrag til den kognitive religionsvitenskapen**

Det er selvsagt en rekke andre religionsvitenskapelige områder hvor TMT kan bidra. Da det er umulig å diskutere alle områdene har jeg i denne oppgaven fokusert på religionens opprinnelse, innhold og funksjon. Dette er vurdert som de viktigste og mest fremtredende religionsteoretiske aspektene. Jeg har likevel valgt ut to tema som kan berøres kort. Det ene er at sosialpsykologien og TMT kan bidra som referansepunkter for å gjøre den kognitive religionsvitenskapen mer sosialt orientert. Det andre er at TMTs forskningsdesign, MS-paradigme og priming-teknikker også kan åpne for fremtidig forskning ved å være en metodisk referanse for den kognitive religionsvitenskapen.

Det førstnevnte kunne etter min mening gjøre den kognitive religionsvitenskapen mer relevant og tilgjengelig for den mer kulturelt innrettede religionsvitenskapen. Dette er en av flere utfordringer jeg synes dette fagfeltet møter nå når det i større grad er etablert som en egen undergren av religionsvitenskapen. Først og fremst ble TMTs sosialteoretiske side

presentert i kapittel 2 og 3 hvor jeg blant annet så på ”møtet mellom verdensanskuelser” (kapittel 2.1.4), ”fordommer” (kapittel 3.2.1), ”gruppefavorisering” (kapittel 3.2.2) og TMTs forskning på mennesker i sosiale settinger. Det er dette som er TMTs kjerneområder hvor de har utført mest forskning. Da jeg innledningsvis skulle presentere TMTs forskningsdesign og sentrale konsepter var det nødvendig å samtidig diskutere disse aspektene av TMT. Dette betydde at jeg ikke så på religion spesielt men behandlet dette i forhold til verdensanskuelser generelt. Det er likevel verd å merke seg at alt TMT påstår om verdensanskuelser generelt også gjelder religion. Uansett om det er fordommer, gruppefavorisering, fornedrelse av andre eller bekreftelsen av egen kultur så er dette trekk som også religiøse individer, grupper og verdensanskuelser besitter. TMTs forskning kan derfor i høy grad også bidra til å gjøre rede for sosiale forhold. Samtidig så mener jeg TMT er en god representant for sosialpsykologisk forskning, selv om sosialpsykologien generelt ikke i like stor grad inkluderer den eksistensielle dimensjon i sin forskning. Sosialpsykologien har tre interessante områder som jeg mener alle kan være en inspirasjon for religionsvitenskapen og spesielt den kognitive grenen. Disse tre er: (1) Det klassiske adferdsparadigmet, (2) det sosialkognitive paradigmet og (3) forskningsområdet sosial kognisjon og emosjon. I tillegg er det den eksperimentelle eksistensielle psykologien som benytter en eller flere av disse tre som utgangspunkt for sin tilnærming til det eksistensielle.

Det alle de sosialpsykologiske perspektivene har til felles er vektleggingen av eksperimentene. Dette er noe som også er gjennomgående hos TMT. Dette er det andre punktet jeg vil ta for meg i denne seksjonen (7.4.4). For i tillegg til å bidra med mye til den teoretiske diskurs er det også et stort potensial i TMT og sosialpsykologiens forskningsmetoder. Tidligere i oppgaven (kapittel 5.1.3) presenterte jeg hvordan Atran, Norenzayan og Hansen har benyttet TMTs MS-paradigme og jeg pekte på en del problemer og mangler i forbindelse med dette. Til tross for manglene har disse eksperimentene vist at det er mulig å frembringe mye interessant informasjon om religion og religiøse konsepter på denne måten. Ved å i større grad ta i bruk TMTs eksperimentelle design kan den kognitive religionsvitenskapen benytte mer empirisk forskning og selv tilegne seg en viktig eksperimentell kompetanse til å underbygge påstandene sine med. Innenfor det sosialteoretiske og eksperimentelle mener jeg TMT og sosialpsykologien kan bidra spesielt på to punkter:

(7.4.4 a) TMT og sosialpsykologien kan være et referansepunkt for den kognitive religionsvitenskapen hvis de ønsker å applisere deres teorier på den sosiale kontekst.



Dette mener jeg kan heve den kognitive religionsvitenskapens relevans og gjøre deres forklaringsmodeller mer tilgjengelig for resten av religionsvitenskapen.

(7.4.4 b) TMT og sosialpsykologien kan bidra til å øke den metodiske kompetansen innefor den kognitive religionsvitenskapen. Ved å se til TMTs eksperimentelle design og deres **MS-priming** eller **IS-priming** er det mulig å legge til rette for videre empirisk forskning som kan benyttes til å eksperimentelt utforske den kognitive religionsvitenskapens påstander og konsepter.

#### **7.4.5 Avrunding av TMTs bidrag til religionsvitenskapen, den forsiktige fortolkningen**

Den forsiktige fortolkningen av hva TMT kan tilby religionsvitenskapen tar utgangspunkt i hva jeg mener det ikke burde være noe tvil om. For selv den som er mest skeptisk og kritisk til TMT, dens reduksjonistiske tilnæringsmåte eller dens forståelseshorisont, vil kunne innse at TMT har en del aspekter som bør tas i betraktning. Det jeg mener TMT først og fremst illustrerer er at døden er en viktigere del av folks hverdag enn hva som gjenspeiles i dagens sosiologiske, antropologiske, psykologiske og ikke minst religionsvitenskapelige teorier. Når eksperimenter viser at en enkel dødspåminnelse får forsøkspersoner til å endre adferd og tankemønster burde det gi en indikasjon på at døden spiller en viktigere rolle for folks religiøsitet enn dagens religionsteorier antar. Min påstand om TMTs minimumsbidrag er at:

(7.4.5 a) TMT i det minste har vist at døden i større grad må bli tatt til etterretning enn det som ellers er vanlig blant dagens religionsteorier. Både TMTs sentrale idé, forskningsdesign og deres antagelser om religion kan være en inspirasjon for dette.

### **7.5 Angst, død og religion: Terror Management Theory som religionsteori**

Som dette oppsummerende kapittelet viser mener jeg at TMT har mye å bidra med til den religionsvitenskapelige diskurs. Jeg har valgt å gjøre oppsummeringen kort, punktvis og konsis. Dette er for å få frem hovedpunktene fra en ellers omfattende gjennomgang av TMT. Denne gjennomgangen har blitt gjort i forhold til to overordnede diskusjoner hvor jeg både har sett på TMTs egnethet som religionsteori og på hva TMT kan bidra med til

religionsvitenskapen. Hver av disse har jeg igjen delt opp i en "dristig" og en "forsiktig" fortolkning, noe som har gjort at jeg har fått illustrert flere forskjellige nivåer som TMT kan betraktes i forhold til. Jeg har i den forbindelse også fått vist hvordan TMT kan benyttes både av "skeptikere" og "tilhengere" av deres teori og tilnæringsmåte. Oppgaven som helhet mener jeg har illustrert at det har vært verd å foreta en kritisk diskusjon av TMT som religionsteori og at det er et stort potensial for videre forskning innenfor en rekke områder.

# Appendiks

## Begreper, konsepter, forkortelser og oversettelser

I dette appendikset har jeg samlet en rekke begreper, konsepter, forkortelser og oversettelser. Dette er gjort for at det skal være lett å slå disse opp underveis. Selv om en del av det som er havnet i dette appendikset kunne lagt i fotnoter har jeg valgt å plassere dem her slik at dette kan være et redskap gjennom hele oppgaven og ikke bare der hvor begrepet blir nevnt første gang. Jeg har satt alt i alfabetisk rekkefølge og underveis er det henvisninger til de andre begrepene med **uthevet/fet skrifttype**. Jeg har også valgt å redegjøre for begrunnelsen bak noen av oversettelsene hvis jeg har ment at dette er nødvendig eller klargjørende.

### ○ **Analytisk modus:**

Jeg har valgt å oversette begrepet "rational system" fra Epsteins **CEST** med "analytiske system" hvor personer i en "analytisk modus" tar beslutninger basert på deklarativ/eksplisitt kunnskap. I forhold til TMTs tosidige **beskyttelsessystem** er analytisk modus satt i relasjon til nærforsvaret. Et viktig poeng er at når en forsøksperson er i analytisk modus vil den ikke respondere på **MS-priming** med **MS-effekt**. Dette er fordi en håndterer MS-primingen bevisst med nærforsvaret og har ikke behov for det symbolske **fjernforsvaret** (som genererer **MS-effekt**). Når det gjelder Epstein og TMTs "rational mode" har jeg valgt å ikke betegne det som "rasjonell" da begrepet "rasjonell" kan misforståes som "egnet" eller "riktig" noe begrepet ikke skal reflektere. Begrepet skal derimot illustrere at det i større grad er basert på et annet sett av kunnskap enn den impulsive modusen er, nemlig den eksplisitte og deklorative hukommelsen. Jeg har valgt å betegne denne modusen for "analytisk" da dette peker på prosessen som foregår og ikke antyder noe om at resultatet av den analytiske tenkningen nødvendigvis er bedre enn tenkning i den **impulsive modus**. Hvis det hadde passet språklig sett med "reflekterende", en adjektivistisk form av å reflektere, så kunne også dette vært et alternativ, men jeg har altså valgt å bruke "analytisk" som passer best i den sammenhengen jeg skal bruke det i. Dette er også et tilstrekkelig begrep for å betegne at en i en "analytisk modus" tar seg tid til å evaluere eksplisitt tilgjengelig informasjon.

### ○ **Beskyttelse, håndtering og mestring:**

"Beskyttelse" er min oversettelse av "protection" og "defence" mens "mestring" er min oversettelse av "coping". "Håndtering" blir benyttet av meg som en samlebetegnelse på disse to, på samme måte som jeg benytter forsvar og forsvarsmekanisme om både beskyttelse/forsvar og mestring. Et viktig element som Ursin og Eriksen diskuterer er forskjellen mellom beskyttelse (*defence*) og mestring (*coping*). I følge dem er det en grunnleggende forskjell mellom å beskyttes seg mot noe, og å håndtere noe når det inntreffer: "Defence is related to stimulus expectancies, coping to response expectancies (Ursin and Eriksen 2004:584). Slik sett er beskyttelse "a filtering mechanism different from coping. It covers cognitive mechanisms that distorts, denies or explains away threatening stimuli" (Ursin and Eriksen 2004:584), mens mestring er "the acquired expectancy that most or all responses lead to a positive result" (Ursin and Eriksen 2002:Punkt 8).

→ Se kapittel 6.3.3, 6.3.4 og 64

### ○ **Bias:**

Se **Heuristics and biases**.

### ○ **Bounded rationality:**

De fleste mennesker kan sies å utvise begrenset rasjonalitet (*bounded rationality*), noe som betyr at de handler rasjonelt ut i fra deres prosesseringsbegrensinger (Eysenck and Keane 2005:530). Dette gjør at en tar i bruk en rekke "tommelfingerregler" (heuristics) ved for eksempel beslutninger. Se **Heuristics and biases**.

### ○ **CEST (Cognitive-Experiential Self-Theory):**

**CEST** er en teori utviklet av Seymour Epstein (Epstein 1994) og er betegnet som en "**dual-process**" eller "**dual-system**" teori. **CEST** var blant de første innenfor nyere kognitiv (og nevrovitenskapelig) psykologi til å integrere **psykodynamiske** tanker med nyere kognitive teorier og systemer ved å foreskrive to parallelle, interagerende, informasjonsprosesseringsystemer. Dette er det affektive og emosjonelle systemet (som blir kalt "experiential") og det "rasjonelle" systemet (som de betegner som "rational"). I et **CEST**-perspektiv står det affektive systemet for mye av det som tidligere er blitt beskrevet som det "ubevisste".

→ Se kapittel 5.1.3

### ○ **Cultural Worldview:**

Se **Verdensanskuelse**

- **Distal defence:**

Se Fjernforsvar (distal defence).

- **Dual-process teorier:**

Såkalte "dual-process" eller "dual-system" teorier har påpekt eksistensen av to forskjellige måter alle mennesker behandler informasjon på. Det ene er raskt, relativt automatisk og basert på integrert kunnskap og erfaringer, det andre er et tregere, mer abstrakt og logisk basert system (Eysenck and Keane 2005:523).

→ Se kapittel 5.1.3

- **Dødsangst:**

Det vil i oppgaven bli brukt flere begreper om hvordan døden påvirker menneskene. Yalom snakker om "dødsangst" (Yalom 1981:43) (eller "eksistensiell angst" når han refererer til sine fire vilkår) Becker foretrekker "dødens terror" (*the terror of death*) (Becker 1973:15) mens TMT bruker begge disse samt flere begreper som for eksempel "the worm at the core". Et problem med begrepet dødsangst, er at det har en lang fartstid og flere fortolkninger samtidig som mange er forutinntatte i forhold til dette begrepet. For dem som ikke er bekjent med begrepet dødsangst slik det er blitt brukt i litteraturen er det også et problem at det impliserer angst i "åpenbart" (overt) og "sykelig" form, noe verken Tillich, Becker, Yalom eller TMT mener. De mener heller at angsten for å dø har en mer fordekt (*covert*) form og spiller en rolle selv om en ikke er bevisst døden. Slik sett kan ordet *angst* i begrepet dødsangst, bedre tolkes som *engstelse*. Dette begrepet henger tett sammen med angst, men har ikke noen "sykelige" konnotasjoner og omfavner en bredere gruppe. "Engstelse" gir også assosiasjoner mer i retningen av "urolighet", "misnøye" eller "frustrasjon" som er en viktig del av slik begrepet dødsangst blir brukt. Også det engelske "anxious" kan bidra til å illustrere meningen bedre da dette begrepet også rommer "utålmodighet", "spenning" og et håp om positivt utfall. Disse positive forventningene som preger angst og engstelse er noe av det som brukes til å skille angst fra depresjon (Gilovich and Medvec 1995:6, se også Mathews and MacLeod 2005) og i forhold til de relevante teoretikerne og TMT er det viktig å påpeke at angsten er der nettopp fordi menneskene ønsker et positivt utfall. Videre er det også etter hvert eksperimentelt testet om det er "budskap om døden" forsøkspersoner reagerer mest på (kognitivt og adferdsmessig) eller om det er "å tenke på døden" virker fryktinngytende. Resultatene viser at tanken på "å tenke på døden" er vel så forstyrrende. Folk er altså mer redd for å slippe tanker om døden inn i bevisstheten enn de blir redd av å ha dem der (se Greenberg, et al. 2003 for eksperimentene som viser dette og for fortolkningene som blir gjort). Dette viser at "dødens terror" (i forbindelse med TMT) må sees på i en bred forstand og i den betydningen av at *muligheten* for bevissthet om døden "terroriserer" og at ikke bare "bevisstheten om døden" eller "eksistensen av døden som et faktum" er en kognitiv belastning og utfordring. Ved å bruke døden som manipulasjon i sine eksperimenter mener ikke TMT at Yaloms andre vilkår (se **Grunleggende vilkår**) ikke har en stor innvirkning på menneskenes tilværelse, men i tråd med Yalom mener de at *døden*, "the shock of non-being" i Tillich sin terminologi (Tillich 1951:207), også er "budbringer" for de andre vilkårene. En kan også se døden som et samlende "objekt", et uttrykk for ens eksistensielle vilkår, slik Tillich beskriver at redselen for ens ikke-væren (*non-being*) blir transformert til "the horror of death" (Tillich 1957:67). Slik vil en påminnelse om døden også kunne være en påminnelse om sin egen frihet (og dermed sitt ansvar og tilværelsens mangel på struktur), sin egen eksistensielle isolasjon og sitt eget livs meningsløshet. TMT sine forsøk har således vist at alle vilkårene til Yalom spiller en avgjørende rolle for forsøkspersoners adferd og kognisjon, men at *døden* ytterligere forsterker de tendensene som en ser av de andre vilkårene (Florian, et al. 2002, Landau, et al. 2006, Landau, et al. 2004b, Simon, et al. 1997a).

- **Eksplisitt versus symbolsk/implisitt udødelighetsideologi (literal versus symbolic immortality ideologies):**

TMT bruker begrepsparet "literal" versus "symbolic" udødelighet. De bruker dette begrepsparet til å skille mellom religion og verdensanskuelser, og selv om det strengt tatt ikke skulle være nødvendig å putte noe foran "udødelighet" i forhold til religionens tilbud, så er det blitt nødvendig etter de lanserte verdensanskuelsens symbolske udødelighet. Det er problemer å oversette "literal" til norsk og samtidig beholde hele betydningen da "bokstavelig udødelighet" ikke er en god oversettelse. Den udødeligheten som religion tilbyr er udødelighet "i ordets rette forstand". Jeg har valgt å oversette "literal" med "eksplisitt". Med dette skal det menes at "literal immortality" er en eksplisitt uttrykt antagelse om en forlengelse av noe av/ved seg selv etter døden. Dette blir en motsetning til verdensanskuelsens symbolske udødelighet som ikke blir eksplisitt uttrykt (utenom i "metaforer") og som læres på en implisitt måte. For å ha et lett forståelig begrepspar, og for at dette skal passe sammen med nær- og fjernforsvaret, har jeg valgt å også bruke "implisitt udødelighet" om den symbolske udødeligheten selv om "symbolic immortality" kunne blitt oversatt direkte uten å miste mening.

→ Se kapittel 5.1

### o **Emosjoner og følelser:**

Begrepet emosjon er brukt på måten Damasio benytter dette. Emosjon er da uten en kognitiv komponent mens "følelser", som mange sammenblander med "emosjoner", inneholder en kognitiv komponent. "Følelse" blir i Damasio terminologi "opplevelse av emosjoner". Damasio gjør gjennomgående dette skillet i sine bøker (Damasio 2001, 2002, Damasio 2004) men det blir spesielt tydelig i Damasio 2004 hvor han påpeker at det er analytisk viktig å kunne holde dem fra hverandre selv om skillet til dels kan bli kunstig (Damasio mener at "følelser" i stor grad er en (interaktiv) persepsjon av kroppstilstand [Damasio 2004:81]). At følelsene skiller seg fra emosjonene ved å inneha en kognitiv komponent blir enda tydeligere i den kognitive litteraturen på området. De mener at det er den kognitive opplevelsen av emosjonene som er viktigst for "følelsen". Se Beck 1985, Folkman and Lazarus 1990, Frijda 2005, 1986, 1988, Lazarus 1984, Lazarus and Folkman 1984, Power and Dalgleish 1997. Se også Arnold 1960a, b for "opphavet" til slike "appraisal" teorier og Kappas 2006 for en diskusjon om Arnold som "opphav".

### o **Evolusjonært fryktsystem (The evolved fear module):**

Nevrolog Arne Øhman er blant dem som har forsket på dette fryktsystemet og formulert konseptet "the evolved fear module" (Øhman 2000, Øhman and Mineka 2001, Øhman and Wiens 2004) som først og fremst legger vekt på amygdalas sentrale rolle når det gjelder å oppdage og automatisk reagere på farer (Øhman 2005). Bak denne teorien ligger tanken om at mennesket er evolusjonært "programmert" til å være styrt av emosjoner på grunn av at dette har vært evolusjonsmessig viktig. LeDoux benytter også begrepet om et fryktsystem, men han mener at det strengt tatt ikke er noe "fryktsystem": "The system is not, strictly speaking, a system that results in the experience of fear. It is a system that detects danger and produces responses that maximize the probability of surviving a danger situation in the most beneficial way. It is, in other words, a system of defensive behavior (LeDoux 1998:128). Han beskriver likevel de sammenhengende mekanismene (med amygdala i "sentrum") som forårsaker frykt og angst for et system: "The fear system" (LeDoux 1998:230).

### o **Fjernforsvar (distal defence):**

Fjernforsvar er min oversettelse av TMTs begrep "distal defence". Dette er den delen av det tosidige forsvarssystemet som håndterer den økte tilgjengeligheten av dødsrelaterte tanker utenfor oppmerksomheten. Det er når dette fjernforsvaret er aktivt at forsøkspersonene utviser MS-effekt (se **MS-effekt**). Formålet med dette forsvaret er å hindre at de dødsrelaterte tankene når oppmerksomheten. Fjernforsvaret aktiveres etter MS-underbevisst og **MS-indirekte**. Det aktiveres også etter **MS-bevisst** men da først etter at nærforsvaret har presset tankene ut av oppmerksomheten. Den mest nærliggende norske betegnelsen på dette forsvaret ville kanskje vært "symbolsk", noe TMT også bruker ved siden av "distal". For å ha et enkelt begrepspar å forholde seg til har jeg likevel valgt å kalle dette forsvaret "fjernforsvar", noe som også følger av oversettelse av begrepet. I tillegg ville det å kalle fjernforsvaret for symbolsk kunne implisert at nærforsvaret ikke var symbolsk, noe en strengt tatt må hevde at det er da det i høy grad er basert på symbolikk. Når TMT bruker navnet "symbolic defense" endrer de motsvarelsen til "direct defense" i betydning av at det (nærforsvaret) oppstår etter direkte **MS-priming** (Arndt, et al. 2004:42). Mens distal er det engelske antonymet til proximal er fjern det norske antonymet til nær. I denne sammenheng betyr fjern både at forsvaret iverksettes når dødsrelaterte tanker er lengre vekk fra sentrum av bevisstheden og i forhold til bevisst MS-priming oppstår det lengre borte i tid.

→ Se kapittel 3.3.2 og 3.3.3

### o **Fryktsystem:**

Se **Evolusjonært fryktsystem**.

### o **Følelser:**

Se **Emosjoner og følelser**.

### o **Grunnleggende vilkår:**

I sin bok *Existential Psychotherapy* (1980) samler Yalom en rekke tanker fra eksistensfilosofien og skisserer fire grunnleggende vilkår (ultimate concern) som han mener utøver en vesentlig innflytelse på menneskenes liv: død, frihet, eksistensiell isolasjon og meningsløshet (Yalom 1981:8-9) (vilkårene er nærmere beskrevet og diskutert i Larsen 2006). Disse fire vilkårene danner nå et rammeverk for den eksperimentelle eksistensielle psykologien og de fleste forskerne innenfor dette paradigmet eksperimentelt tester og utforsker ett eller flere av disse vilkårene. Når jeg her har oversatt "ultimate concern" (i forhold til Yalom sin bruk) har jeg valgt å følge filosof Bjørn Holgernes sin oversettelse "grunnleggende vilkår" fra boken *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*. Se Holgernes 2004: 22-24. Mange religionshistorikere kjenner begrepet fra Tillich (bl.a Tillich 1953) som definerte religion i forhold til "ultimate concern". Mens Tillich bruker

”ultimate concern” både i forhold en subjektiv tilstand, holdninger og til objekter eksisterende utenfor mennesket (Kværne and Vogt 2002:369), bruker Yalom det kun som sistnevnte og betegner det også som ”the givens of existence” (Yalom 1980:8). Holgernes sin ”grunnleggende vilkår” passer dermed greit når det kommer til Yalom, men kanskje ikke nødvendigvis når det gjelder Tillich. En vanlig oversettelse av Tillich sitt begrep er ”ubetinget anliggende” (Kværne and Vogt 2002:369, Tillich 1970:13), kanskje fordi Tillich mener at ”ultimate concern” ikke er betinget (altså at den/de er ”unconditioned” (Brown 1965:1) hvor ”conditioned” forstås på den Pavlovske måten som ”innlært”) selv om det av og til virker som om oversetterne bruker ubetinget mer i retning av ”uten betingelser” (som at en kan anerkjenne ”ubetingetheten” (Tillich 1970:13) eller ”det ubetingete krav som stilles” (Tillich 1970:13). Begrepet til Tillich er også oversatt til å bety ”det som ytterst angår oss” (Bergmann 2004:37) ellers som ”ytterste anliggende” (Hermstad 2006:84). Tillich poengterer også at det ”ultimate” er kjennetegnet av at det er ”ubegrenset” og uten ende, (altså uendelig) ikke noe som er endelig eller begrenset kan betegnes som ”ultimate” i følge ham (Brown 1965:1). Til tross for Yalom sin betydning av de ytre ”ultimate concern” så er det klart at også han mener dette er de forhold som ”ytterst angår oss” og at de grunnleggende vilkårene også er ”intrinsic properties that are a part, and an inescapable part, of the human beings’s existence in the world” (Yalom 1980:8). Måten å bruke begrepet på er dermed noenlunde likt, men det er klart at Tillich sin bruk og konseptualisering er langt mer kompleks enn Yalom sin (se bl.a Tillich 1951:14-18). Det er mulig at Yalom henter begrepet fra Tillich, da han var elev, og senere venn av Rollo May (Yalom 2002:301) som på sin side hadde Tillich som læremester og senere nære venn (Wulff 1991:620). Yalom referer også en del til Tillich sin litteratur men da stort sett i forhold til angst. Yalom diskuterer aldri relasjonen begrepet har til Tillich (Hermstad 2006:84).

→ Se kapittel 1.3.1 og 6.3

#### o **Heuristics and biases:**

Når mennesker møter utfordrende situasjoner og avgjørelser er det svært vanlig at de benytter såkalte ”tommelfingerregler” (heuristics) til å forenkle situasjonen og hjelpe til å løse problemet (Plous 1993:107). Ofte gir dette gode og nær optimale løsninger og slik sett er disse ”heuristics” gode og nødvendige. Problemet er at de ofte leder til forutsigbare skjevheter i menneskers adferd og kognisjon, noe som gjør at resultatet kan bli langt fra optimalt. Dette kan også gjelde i mindre krevende situasjoner. Samtidig så leder disse skjevhetene til mange negative konsekvenser som for eksempel rasemessige fordommer og stereotypier (Plous 1993:237). Se Plous 1993 for en god oversikt over slike ”Heuristics and biases”. Noen eksempler på bias er:

- **Confirmation bias:** Tendensen til å kun søke bekreftende informasjon. I vitenskapelig arbeid er dette som å bare prøve å bekrefte en teori eller en hypotese. I hverdagslig sammenheng henger denne tendensen sammen med såkalte selvoppfyllende profetier (The self-fulfilling prophecy is, in the beginning, a false definition of the situation evoking a new behaviour which makes the original false conception come true Merton 1968:477). Se Wason 1960 for eksperimenter vedrørende ”confirmation bias”. Et annet klassisk eksperiment (og grunnen til at selvoppfyllendeprofeti gjerne kalles ”Pygmalion effekten”) er undersøkelser som viser at visse lærere blir fortalt at visse elever har spesielle evner så viser det seg at disse følges opp på en spesiell måte som gjør at de får bedre resultater på lang sikt selv om elevene som ”hadde spesielle evner” var plukket ut tilfeldig. Se Rosenthal and Jacobson 1968 for dette eksperimentet.

- **Fundamental attribution error:** Tendensen til å tilskrive årsak til andre personers handling til disposisjonelle trekk ved deres personlighet. Det er altså person og ikke situasjon som en oppfatter som avgjørende for adferd. Dette er ofte det motsatte av hvordan en fortolker egen adferd, da er det situasjonen som blir tillagt avgjørende betydning. Se Jones and Harris 1967 og Ross 1977. Begrepet brukes nå om hverandre med ”The correspondence bias” som har en mindre negativ konnotasjon ved seg., se Gilbert and Malone 1995. Se eventuelt Epley, et al. 2002 for en diskusjon om denne tendensens motsetningsforhold til ”the spotlight effect” (en tendens til å overattribuere både andres oppmerksomhet rettet mot seg selv og fordømmelse av en selv hvis en gjør feil) og en mulig måte å forene disse på.

- **In-group bias/out-group bias:**

Tendensen til å favorisere personer som er medlem av samme ”gruppe” som en selv, selv om gruppen skulle være helt tilfeldig eller uvesentlig. Se for eksempel Tajfel 1982. Denne tendensen har sin motsetning i ”outgroup homogeneity bias” som er tendensen til å homogenisere individer utenfor ens egen gruppe og tilegne de egenskaper basert på stereotypier, fordommer eller enkel sannsynlighetsberegning. Se Quattrone and Jones 1980 for en diskusjon. Et funksjonalistisk perspektiv på dette ser graden av ”ingroup bias” og ”outgroup homogeneity” som positivt korrelerende med graden av konkurranse mellom gruppene. Desto større konkurranse desto større favorisering av ”ingroup” og homogenisering av ”outgroup”(Sherif, et al. 1961).

- **Just world bias:** Tendensen til å tro, og ville tro, at verden er rettferdig. Dette er blant annet vist i forhold til forbrytelser hvor det er en tendens til å oppfatte at et eventuelt offer ”fikk som fortjent”. Det er også en tendens til å se bort fra informasjon som strider mot denne ”rettferdig verden” oppfattelsen eller søke informasjon som støtter denne antagelsen. Se blant annet Lerner 1980, 1998.

### ○ **Immortality Saliency (IS):**

Tydeliggjøring av muligheten for udødelighet eller et liv etter døden. Se **IS-priming** og **IS-hypotesen**.

→ Se kapittel 5.1.1

### ○ **Impulsiv modus:**

Dette er et begrep som er oversatt fra "experiential mode", et begrep fra **CEST**. Når en er i impulsiv modus handler en mest på bakgrunn av det affektive og relativt automatiske systemet (Se **Dual-process** teorier). Impulsiv modus er knyttet til **fjernforsvaret** som er en del av det tosidige beskyttelsessystemet. Hvis en er i impulsiv modus er også fjernforsvaret den nærliggende forsvarsmekanismen å ta i bruk som beskyttelse mot dødsrelaterte tanker og en vil også kunne se **MS-effekt**. En direkte oversettelse av "experiential" er "erfaringsbasert", noe som jeg finner problematisk og har latt være å oversette det med da det er klart at også adferd i den andre modusen "rational" er erfaringsbasert. Jeg har i stedet valgt oversettelsen "impulsiv". For det meste er impulsiv en slags tilstand, modus. Dette korresponderer i så fall bra med eksperimentene **CEST** og **TMT** har utført som forsøker å plassere forsøkspersonene i en tilstand hvor de benytter en, eller mest av, en form for kunnskap. **CEST** og **TMT** mener at kunnskapen en baserer seg på i den "experiential" modusen er kunnskap ervervet implisitt. Det vil si at det er innlært som adferdsmessige ferdigheter eller vaner (procedural, oversettelse fra Wetterberg 2005:53), perseptuelt innlært, innlært uten visshet om dette ved betinging (conditioning) eller ikke assosiativ læring (reflekser, habituering eller sensitivisering) (Gazzaniga, et al. 2002:349).

→ Se kapittel 5.1.3, 6.2.3 og 6.2.4

### ○ **Ironic Process Theory (IPT):**

I forbindelse med forskning på "The Ironic Process Theory" (IPT) (Wegner 1994) er det vist at undertrykkelse av tanker har motsatt effekt fordi tankene ikke prosesseres ferdig og holdes lett tilgjengelig for bevisstheten. Dette er også noe som er vist med nyere eksperimenter og målemetoder (Page, et al. 2005:422). I forhold til **TMT** er dette en av årsakene til at tilgjengeligheten av de dødsrelaterte tankene øker igjen etter at nærforsvaret har skjøvet disse ut av oppmerksomheten.

### ○ **IS-hypotesen:**

Å gjøre "muligheten for udødelighet" mer tilgjengelig for oppmerksomheten (**IS-priming**) vil redusere den ordinære effekten av **MS-priming**. **TMT** påstår at en dødspåminnelse (**MS-priming**) til dels vil nøytraliseres av en udødelighetspåminnelse (**IS-priming**). er altså forventet at **IS-priming** mellom **MS-priming** og måling vil gjøre at forsøkspersonene ikke viser den sedvanlige **MS-effekten** i form av enten **assimilering**, **nedverdiggelse**, **bekreftelse** og **annihilering**.

→ Se kapittel 5.1.1

### ○ **IS-priming:**

**IS-priming** er en form for priming (se Priming) som er benyttet eksperimentelt for å undersøke hvordan det å gjøre muligheten for et liv etter døden tilgjengelig for oppmerksomheten påvirker forsøkspersonene. Selv om "Saliency" i ordet "Immortality Saliency" betegner at ens "immortality blir "salient" (og dermed i utgangspunktet er tilstrekkelig til å betegne hva som skjer) har jeg valgt å betegne dette som **MS-priming** for å øke leservennligheten.

→ Se kapittel 5.1.1

### ○ **Kognitiv økonomisering:**

Kognitiv økonomisering er menneskets måte å sortere informasjonen det mottar slik at det ikke blir for overveldende. Slik kognitiv økonomisering er oppnådd ved blant annet å gruppere, kategorisere, konseptualisere og dele verden opp i enheter og dermed begrense mengden informasjon en trenger å forholde seg til (Eysenck and Keane 2005:293).

### ○ **Kontraintuitivt**

Når noe er "kontraintuitivt" (for eksempel konsepter eller agenter) bryter det med noe en tar for gitt om verden. Poenget med slike kontraintuitive( eller "motintuitive") konsepter og agenter er at de bryter med ens vanlige forestillinger og dermed opptar oppmerksomheten. Dette gjør også at de kan kategoriseres for seg selv og at de er lettere og huske. Ofte tilføyes "moderat" foran "kontraintuitiv" og det er antatt at moderate kontraintuitive konsepter eller agenter er lettere å legge merke til og huske enn noe som bryter mye med ens intuitive forståelse av verden. Se også **Overnaturlige agenter**.

### ○ **Kulturell verdensanskuelse:**

Se **Verdensanskuelse**

- **Mestring:**

Se **Beskyttelse, håndtering og mestring** eller **mestringsforventning**.

- **Mestringsforventning:**

Mestringsforventning er den vanlige oversettelsen av Bandura sitt "self-efficacy" begrep. Detet definerte han som (...) people's beliefs in their capabilities to exercise control over their own functioning and over events that affect their lives. Beliefs in personal efficacy affect life choices, level of motivation, quality of functioning, resilience to adversity and vulnerability to stress and depression. People's beliefs in their efficacy are developed by four main sources of influence. They include mastery experiences, seeing people similar to oneself manage task demands successfully, social persuasion that one has the capabilities to succeed in given activities, and inferences from somatic and emotional states indicative of personal strengths and vulnerabilities (Bandura 1994:81). Det spennende med dette konseptet er at det fanger opp og forklarer både funksjonen som TMT tilskriver **selvtillit** og **verdensanskuelser**. Det er viktig at det er den subjektive opplevelsen av at en kommer til å mestre en situasjon som er det avgjørende og dette trenger ikke samsvare med den "reelle" eller statistiske muligheten for å mestre situasjonen.

→ Se kapittel 6.3.3

- **MS (Mortality Saliency):**

Mortality Saliency er TMTs måte å "synliggjøre dødeligheten". Se **MS-priming** og **MS-hypotesen**.

→ Se kapittel 3.1

- **MS-hypotesen:**

Hvis selvtillit og kulturelle verdensanskuelser tilbyr en beskyttelse mot angsten assosiert ved bevisstheten om døden, skal oppmerksomhet om døden øke trangen til den beskyttelsen som selvtilliten og den kulturelle verdensanskuelsen gir.

→ Se kapittel 3.1

- **MS-bevisst:**

Se **MS-priming**.

- **MS-effekt:**

MS-effekt er betegnelsen på en del karakteristiske responser på MS-priming (Se **MS-priming**) som forsøkspersoner utviser i eksperimenter. MS-priming fører som regel til en del "bemerkelsesverdig" adferd som at forsøkspersoner blir mer fordomsfulle, nasjonalistiske, øker "in-group/out-group" (se in-group bias og out-group-bias) bias og strever etter selvtillit. MS-priming forsterker med dette allerede foreliggende tendenser hos forsøkspersonene og det er denne økningen som betegnes som MS-effekt. Et eksempel på dette er hentet fra angstforskningen. Det er oppdaget at de fleste mennesker har et "positiv" bias i forhold til sin egen situasjon og i slike undersøkelser (uten bruk av MS-priming) så har de fleste en tendens til å evaluere seg selv slik at en havne mer positivt ut enn andre, noe som betegnes som "mildly positive interpretation bias" (Mathews and MacLeod 2005:7.19). Ser en til deprimerte så ser en at slike har en tendens til "negative interpretation bias" i forhold til den normale populasjon (Mathews and MacLeod 2005:7.19).

→ Se diskusjon i kapittel 2.1.4

- **MS-effekt i møtet mellom verdensanskuelser Assimilering, nedverdiggelse, bekreftelse annihiler og konvertering:**

MS-effektene har jeg samlet i to overordnede kategorier som har to underkategorier hver. Denne kategoriseringen er basert på TMTs egen terminologi men er endret noe. Ene overordnede kategorien er den økte tendensen til å streve etter å gjøre "seg selv" eller "sin egen kultur" "bedre". De to underordnede kategoriene er **assimilering** og **bekreftelse**. Den andre overordnede kategorien er "å gjøre andre personer" eller "andres verdensanskuelse" "dårligere". De to underkategoriene her er **nedverdiggelse** og **annihilering**. Motivet bak alle disse fire tendensene er å skaffe økt kredibilitet til seg selv og sin verdensanskuelse. Slik sett blir også tendensene metoder for å oppnå økt kredibilitet. Det er noen problemer vedrørende begrepsbruken, og jeg har oversatt begrepene og brukt dem annerledes enn TMT. Tilpasning (Accommodation) som TMT er vanskelig å oversette, blant annet fordi forskjellen fra deres "assimilation" ikke er så klar. Det ser ut til at de bruker "assimilation" i forhold til prosesser som er med på å "viske" ut, eller fjerne, forskjellen mellom verdensanskuelser. I den forbindelse er assimileringbegrepet forståelig men det er vanskeligere å forstå i forhold til en annen del av "assimileringen" nemlig "kredibilitetsøkningen" (selv om assimilering er med på å øke kredibiliteten). "Accommodation" blir tydeligvis brukt i betydningen av at kulturen "justerer seg etter omstendighetene" men de bruker det også av og



til for å betegne prosesser for å underordne elementer fra en verdensanskuelse inn i en annen (som en gjerne ellers forstår som "assimilation") noe som gjør uklarheten om disse begrepene tydeligere. Ser en til psykolog Jean Piaget (Se Piaget 1977, jeg har basert gjengivelsen her på Passer and Smith 2001:461-466), hvor TMT muligens har funnet inspirasjon for begrepene, ser en at han bruker begrepene for å betegne kognitive prosesser i forbindelse med at barnet opplever nye ting eller mottar ny informasjon. Det er dette som i følge Piaget fører til kognitiv utvikling. Denne utviklingen er i følge Piaget en konsekvens av at en opplever uoverensstemmelser (disequilibrium) mellom eksisterende skjema og nye opplevelser, noe som tvinger frem en endring (på samme måte som den kognitive dissonansen tvinger fram endring). Begge begrepene er hos Piaget betegnelsen på en endringsprosess, hvor i ene tilfellet utvider eksisterende skjema og i andre endrer eksisterende skjema og skaper nye. "Assimilation" er prosessen hvor ny informasjon inkorporeres i eksisterende kognitive skjema og hvor eksisterende skjema dermed blir mer komplekst. Et eksempel er et barn som vet hva en hund er men ikke en hest. Første gang vil barnet kanskje kalle hesten for en "stor hund". Et annet eksempel er når en Sikh blir tatt for å være muslim og skutt etter terrorangrepet på World Trade Center. "Accomodation", for Piaget, er prosessen hvor ny informasjon får eksisterende skjema til å endre seg. Dette vil være prosessen hvor barnet vil skille for eksempel hest fra hund og i stedet kategorisere dem som hest og hund, eller når en person leser at muslimer ikke bærer turban og skjønner at dem med turban ikke er muslimer og dermed forstår at en trenger en ny kategori for å forholde seg til folk med turban (og at eksisterende "muslimskjema" trenger justering). Mens begrepene er på samme nivå hos Piaget så virker det som om begrepene befinner seg på litt forskjellig nivå hos TMT. Hos dem ser det ut som at ønsket om "kredibilitet" (i følge TMTs tankegang) blir det ledende motiv og at "accomodation" blant annet blir en litt løs betegnelse som beskriver at kulturen har evne til endring. Dermed ligner sistnevnte mer på en betegnelse av en forutsetning enn en prosess. "Assimilation" (i betydning underordning av elementer) er tydeligvis en av flere metoder for å tilpasse seg omstendighetene på for å øke kredibiliteten (som er motivet) (slik sett befinner nedverdiggelse av andre (derogating) seg på samme nivå som assimilering og er en måte å oppnå kredibilitet på). Med dette har jeg begrenset "assimilering" til å gjelde ett av aspektene TMT bruker det til og jeg trenger en egen betegnelse på det utelatte aspektet som er en egen metode for å forsterke troen på ens egen verdensanskuelse som ikke innebærer noen av de andre elementene. Jeg har valgt å kalle dette for "bekreftelse". "Assimilering", "nedverdiggelse", "bekreftelse" og "annihilering" blir med dette betegnet som underordnete prosesser og metoder når kulturen møter andre kulturer. **Konvertering**, som en sjelden foreteelse, er også en metode, men en individuell sådan og basert på en individuell evne til å tilpasse seg ønske om en kredibel (og dermed angstbufrende) verdensanskuelse. Jeg har i det etterfølgende valgt å betegne ønsket om kredibilitet som motiv, noe som er i tråd med TMTs syn. For å følge Piaget sin likestilling av "accomodation" og "assimilation" under kategorien "kognitiv utvikling" ville det vært korrekt å "dra ned" "accomodation" og betegne det som en prosess på lik linje med de andre metodene. Dette vil likevel ikke fungere helt bra i forhold til TMT da de bruker begrepet på en måte som inkluderer noen av de andre prosessene. En danner slik sett nye "kulturelle skjema" (ved både å justere eksisterende skjema og ved å lage nye) men dette skjer ved hjelp av andre metoder som assimilering og nedverdiggelse. Hvis "accomodation" ble sidestilt med de andre metodene ville begrepet slik sett ikke bli nødvendig. Jeg har derfor valgt å beholde "accomodation" (tilpasning) som en noe overordnet prosess hvor begrepet betegner parallelle prosesser som på en og samme tid styrker ens egen kultur (ved for eksempel assimilering eller bekreftelse) og svekker den "andre" kulturen (ved for eksempel nedverdiggelse eller annihilering). Dette vil etterlate begrepet som et rent deskriptivt begrep, ment for å betegne kulturens tilpasning. Det vil være et ganske ubrukelig analytisk begrep, og det vil være ubrukelig i forhold til prediksjoner om for eksempel fremtidige hendelser, da det rett og slett betegner en prosess som en vil observere at alltid foregår. For å erstatte posisjonen "accomodation" hadde (som blant annet overordnet og løs betegnelse på en evne til endring) har jeg valgt å parafasere Piaget som snakket om evne til kognitiv utvikling og kalle denne evnen for "kulturell utvikling". For å oppsummere begrepsbruken så har altså kulturen i møte med andre kulturer evne til kulturelle utvikling hvor motivet er økt kredibilitet og metodene for dette er **assimilering**, **nedverdiggelse**, **bekreftelse** og **annihilering**. Hvis prosessen inneholder parallelle prosesser kan en deskriptivt (men ikke analytisk) betegne dette som tilpasning.

→ Se diskusjon i kapittel 2.1.4

#### ○ **MS-indirekte:**

Se **MS-priming**

#### ○ **MS-paradigmet:**

MS-paradigmet er en betegnelse på paradigmet (se paradigme) som benytter seg av TMTs eksperimentelle design. Det vil si at de benytter MS-priming (se **MS-priming**) som manipulasjon i eksperimentene.

→ Se spesielt Kapittel 3 for TMTs forskningsdesign.

#### ○ **MS-priming:**

MS-priming er en form for priming (se Priming) som er benyttet eksperimentelt for å undersøke hvordan døden, eller tanker om døden, påvirker forsøkspersonene. Selv om "Salience" i ordet "**Mortality Salience**" betegner at ens "mortality blir "salient" (og dermed i utgangspunktet er tilstrekkelig til å betegne hva som skjer) så har jeg valgt å betegne dette som MS-priming for å øke leservennligheten. Jeg gjør et skille mellom tre former for MS-priming: **MS-bevisst**, **MS-underbevisst** og **MS-indirekte**:

- **MS-bevisst** er den mest vanlige og det innebærer å gjøre forsøkspersonene oppmerksom på døden, for eksempel i en personlighetstest.

- **MS-indirekte** er en "underbevisst" form for **MS-priming** hvor forsøkspersonene ikke eksplisitt oppfatter MS-primingen. MS-indirekte er en mer subtil form for MS-priming. Det som følger av dette er at enkelte ideer kan prime enkelte andre ideer (som igjen kan prime andre og så videre) som dermed gjøre dem mer tilgjengelig for arbeidshukommelsen og oppmerksomheten. Når en ide eller en tanke kommer nærmere oppmerksomheten, eller bevisstheden, øker også dens påvirkningskraft i forhold til ordinær informasjonsprosessering. Basert på dette kan TMT prime forsøkspersonene, bevisst eller underbevisst, med informasjon som TMT antar er assosiert med dødsrelaterte tanker. Dermed vil en indirekte skape en økning av dødsrelaterte tanker, noe som igjen skaper MS-effekt (se **MS-effekt**).

- **MS-underbevisst** er MS-priming som forsøkspersonene ikke blir oppmerksom på. Slik MS-priming oppnås ved at dødsrelatert stimuli, som ordet "DEATH", vises i så kort tid at forsøkspersonen ikke bevisst oppfatter dette, men prosesserer informasjonen utenfor bevisstheden (underbevisst, subliminal). MS-underbevisst kan også være "naturlig" som det var i en serie felteksperimenter hvor de intervjuet tilfeldige forsøkspersoner enten i nærheten av en gravplass eller lengre borte. MS-underbevisst leder i følge TMT direkte til en økning av dødsrelaterte tanker utenfor bevisstheden og skaper dermed umiddelbar MS-effekt.

→ Se diskusjon i kapittel 3.1.1

- **MS-underbevisst:**

Se **MS-priming**.

- **Nærforsvar (proximal defence):**

Nærforsvar er oversettelse av TMTs "proximal defence". Dette er den delen av forsvarssystemet som tar seg av de bevisste tankene om døden. Det inkluderer dermed såkalte "rasjonelle" metoder. Formålet med nærforsvaret er å ikke bli "paralysert" av tankene på døden og å skyve tankene ut av bevisstheden. Religionens **eksplisitte udødelighetsideologi** er en del av nærforsvaret, men også en rekke andre metoder blir tatt i bruk. Blant dem er en form for fornektelse av døden ("not me, not now" holdning) hvor individer ser bort fra risikofaktorer og vektlegge faktorer som taler for et lengre liv. Det å bevisst skifte fokus (distraksjon) er også en vanlig nærforsvarmekanisme. "Proximal defence" ble oversatt med "nærforsvar" fordi "proximal" betyr det som ligger nærmest og dette kan peke på at det både oppstår nært i tid etter **MS-priming** og at det oppstår når dødsrelaterte tanker er nærmest (i) sentrum av bevisstheden (i forhold til anatomi betyr proximal det som ligger nærmest midten). Andre oversettelser kunne vært mulig. Bevisst forsvar kunne pekt på at dette forsvaret oppstår etter bevisst **MS-bevisst**, men begrepet kunne hatt medfølgende konnotasjoner i forhold til at en var bevisst at en "forsvarte seg" noe som ikke trenger å være tilfelle. Dette forsvaret er også det forsvaret som oppstår rett i etterkant av MS-bevisst og begrepet "umiddelbart forsvar" kunne også vært et alternativ hvis ikke den andre forsvarsformen også oppstod umiddelbart etter **underbevisst MS**. Noe av samme problem møter begrepet "direkte forsvar" (direct defense) som TMT av og til bruker (Arndt, et al. 2004:42). Dette er ment til å poengtere at dette forsvaret oppstår som følge av direkte MS-priming (MS-bevisst) men det kan ha medfølgende konnotasjoner at det oppstår på "direkten" (altså umiddelbart) og på samme tid dermed kunne antyde at dens motsvarelse ikke oppstår direkte i betydning umiddelbart. Direkte er også misvisende da nærforsvaret ikke oppstår direkte etter MS-underbevisst.

→ Se kapittel 3.3.1 og 3.3.3

- **Out-group bias:**

Se In-group bias/out-group bias

- **Overnaturlige agenter:**

"Supernatural Agents" er i denne oppgaven oversatt med "overnaturlig" da jeg i stor grad bruker dette begrepet i relasjon til Atran, Norenzayan og Hansen. Disse beskriver "supernatural agent" som en **konstraintuitiv**, menneskelignende, agent som befinner seg utenfor den ordinære verden og transcenderer død, bedrageri og illusjon. De nevner eksemplene gud, forfedreånder, Buddha, Kali, djevler, engler og spøkelseser.

→ Se kapittel 5.1.2, 5.1.3 og 5.1.4

- **Paradigme:**

Paradigme blir ofte i psykologisk forskning brukt om standarddesign på forskning med lik struktur og innhold.

○ **Priming:**

Ordet "prime" blir i psykologien brukt om situasjoner hvor personer blir utsatt for et visst stimuli som skal bidra til å vekke oppmerksomheten omkring spesielle ting eller gjøre en klar over noe. Det er en måte å aktivere preferanser for bestemte ting. Det er i norsk psykologisk litteratur ikke vanlig å oversette "prime" og ordet er nærmest blitt en del av det vanlige vokabularet.

→ Se kapittel 3.1.1 og 3.2.3

○ **Proximal defence:**

Se Nærforsvar.

○ **Psykodynamisk:**

Teorier og tradisjoner som viderefører psykoanalysens mekanismer (men samtidig forkaster mye annet) og dynamiske syn på menneskets natur har jeg valgt å kalle psykodynamisk. Dette kan hjelpe til med å distansere disse noe fra Freuds "sex-instinkt" og det terapeutiske fokuset til psykoanalysen. Det er nå vanlig å bruke "psykodynamisk" fremfor "psykoanalytisk" hvis en ikke referer direkte til den psykoanalytiske tradisjon eller praksis.

○ **Self-efficacy:**

Se Mestringsforventing.

○ **Self-esteem:**

Se Selvtillit.

○ **Selvtillit**

Selvtillit (self-esteem) er et av sosialpsykologiske teorier og TMTs sentrale konsepter. TMT benytter konseptet "self-esteem" på en slik måte at det er nærliggende å oversette det med "selvtillit". På denne måten er den mest dagligdage engelske termen på det å ha tiltro til seg selv, godt selvbilde, være selvsikker og så videre, oversatt med det mest dagligdage norske begrepet for det samme. TMTs bruk av "selvtillit" stammer fra Beckers diskusjon av menneskers "heorisme", "narsissistiske tendenser" og behov for "selvtillit".

→ Se kapittel 2.1.3

○ **Selvtillitshypotesen:**

Hvis selvtillitt fungerer som en buffer mot angst, skal midlertidig eller vedvarende høy selvtillitt redusere angst når en står overfor trusler. En annen utledning av denne hypotesen er at forhøyet selvtillitt også skal redusere andre defensive mekanismer i møte med trusler.

→ Se kapittel 3.1

○ **Sense of Coherence:**

Et begrep lansert av Antonovsky. Hans seneste definisjon er: "The sense of coherence is a global orientation that expresses the extent to which one has a pervasive, enduring, though dynamic feeling of confidence that (1) the stimuli deriving from one's internal and external environment in the course of living are structured, predictable, and explicable; (2) the resources are available to one to meet the demands posed by these stimuli ; and (3) these demands are challenges, worthy of investment and engagement" (Antonovsky 1987:19). Når jeg har oversatt dette begrepet har jeg betegnet det som "følelse av sammenheng/koherens". Det er viktig at det er følelsen av sammenheng og koherens som gjelder og at det ikke er nødvendig at dette korresponderer med en ytre eller objektiv definert "norm" for koherens.

→ Se kapittel 6.3.4

○ **Sosialpsykologiens "norm" for "normal" adferd:**

I mange av eksperimentene forestiller sosialpsykologien ofte seg en "norm" for hvordan forsøkspersonene "burde" opptre, for deretter å undersøke hvordan menneskelig adferd og kognisjon fraviker denne antatte og foreskrevete norm. Denne normen er en "kunstig" norm for hva som for eksempel forventes å være "normal" adferd. En kan (eller burde) for eksempel forvente seg at anglo-amerikanske menn behandler afro-amerikanske menn på lik linje med anglo-amerikanske menn. Dette blir normen og nullpunktet. Når det da viser seg at anglo-amerikanske menn behandler afro-amerikanske menn bedre enn afro-amerikanske menn er dette et fravik fra normen som trenger en "forklaring". "Normen" blir kunstig blant annet med tanke på at det er stort sett ingen

som opptrer etter denne normen. Et fravik andre veien, i form av at afro-amerikanske menn blir behandlet bedre er også noe som må forklares (og er vanligvis mer problematisk og behandles kanskje i form av "overkompensasjon"). Se Krueger and Funder 2004 for en diskusjon av problemene vedrørende denne tendensen i sosialpsykologien. Se Plous 1993 for argumenter for å forske på "fravik fra norm". Han mener blant annet at skjevhetene ofte avdekker mer av de underliggende (kognitive) prosessene enn det "suksessene" gjør (Plous 1993:109). TMT mener at dette fraviket fra "normen" kan være en forsvarsmekanisme og TMT viser med sine eksperimenter at de kan øke dette fraviket med å benytte **MS-priming**.

- **Supernatural agents:**  
Se **Overnaturlige agenter**

- **TMT:**

Terror Management Theory. TMT blir i oppgaven gjennom "antroporfisert" ved at jeg tillegger forkortelsen meninger, ønsker, vilje og påstander. Dette er gjort for å slippe å referere til teoretikerne bak TMT hele tiden. I hovedsak er TMT skapt av sosialpsykologene Sheldon Solomon, Jeff Greenberg og Tom Pyszczynski, men det er en rekke teoretikere som er kommet til og som er en del av det jeg vil betegne som "TMT-teoretikere" eller "TMT-mannskap". Dette er teoretikere som Jamie Arndt, Mark Dechesne, Jamie L. Goldenberg, Eva Jonas, Mark J. Landau og Linda Simon. Kombinasjonene av forfatterne bak alle artiklene presentert som TMT-artikler eller skrevet fra et "TMT-perspektiv" er svært mange. Det hadde da ikke holdt og referere til bare Solomon, Greenberg og Pyszczynski. Videre er det lettere å forholde seg til at teoretikerne uttrykker meninger og påstander gjennom TMT og referere til disse som "TMT mener..." enn det er å variere referansene hver gang (som "Greenberg, Arndt, og Goldenberg mener...").

- **TM-strategi:**

TM-strategi (Terror Management Strategy) er betegnelsen på adferd og kognisjon som er innarbeidete strategier for å håndtere "dødens terror".

→ Se kapittel 3.1

- **Tosidig beskyttelsessystem (mot dødsrelaterte tanker):**

Det tosidige beskyttelsessystemet er en oversettelse av TMTs "**dual-process** modell of defense against conscious and unconscious death-related thoughts". Dette er menneskets forsvar mot de dødsrelaterte tankene. Det består av et **fjernforsvar** og et **nærforsvar**. Dual er oversatt med tosidig da andre alternativer som, "dobbel", "parallell" (siden en snakker om prosessering) og "todelt", på hver sin måte kan tolkes feil. "Dobbel" kan peke på at mekanismene er dobbelt i form av styrke og/eller i form av at en beskyttelse serielt etterfølger den første hvis den skulle bryte. "Parallell" kunne i informasjonsprosesseringsspråket pekt på at beskyttelsene ikke nødvendigvis kommer serielt og at det er mer enn én beskyttelsesmekanisme, men det er også feil å si at mekanismene alltid forekommer parallelt. Todelt kan også være misvisende da eksperimentene til TMT også viser at det er glidende overganger mellom de to ytterpunktene (både serielt og parallelt) og at en for kraftig dikotomisering ikke er riktig (Pyszczynski, et al. 1999:843). Selv om ikke tosidig er den mest naturlige oversettelsen av "dual" så har jeg valgt dette da det ikke indikerer noe om "styrke" eller parallell/seriell aspektene og samtidig har det en mindre dikotomiserende "tone" over seg enn todelt.

→ Se kapittel 3.3

- **Udødelighetsideologi**

Se **Eksplisitt versus symbolsk/implisitt udødelighetsideologi (literal versus symbolic immortality ideologies)**.

- **Ultimate Concern:**

Se **Grunnleggende vilkår**

- **Verdensanskuelse (worldview):**

Verdensanskuelse er et av TMTs sentrale konsepter og mener at verdensanskuelsen er en beskyttelse mot døden. TMT benytter "verdensanskuelse" eller "kulturelle verdensanskuelse" fremfor Beckers begrep "cultural hero systems". Verdensanskuelse er en oversettelse av "worldviews". Verdensanskuelse virker som den mest naturlige oversettelsen av "worldview" da "worldview" selv er en oversettelse fra tyske "weltanschauung" (Koltko-Rivera 2004:3). Ludwig Bienswanger tilskrives gjerne den første konseptualiseringen av dette begrepet (Hergenhahn 2001:510), men det er en lang tradisjon for å bruke dette begrepet innenfor den psykoanalytiske, **psykodynamiske** og eksistensielle tradisjonen i psykologien. Se Koltko-Rivera 2004 for en gjennomgang av hvordan begrepet er blitt brukt og forslag til hvordan det bør bli brukt. De kommer også med en egen omfattende

definisjon: "A worldview is a way of describing the universe and life within it, both in terms of what is and ought to be. A given worldview is a set of beliefs that includes limiting statements and assumptions regarding what exists and does not (either in actuality, or in principle), what objects or experiences are good or bad, and what objectives, behaviors, and relationships are desirable or undesirable. A worldview defines what can be known or done in the world, and how it can be known or done. In addition to defining what goals can be sought in life, a worldview defines what goals should be pursued. Worldviews include assumptions that may be unproven, and even unprovable, but these assumptions are superordinate, in that they provide the epistemic and ontological foundations for other beliefs within a belief system" (Koltko-Rivera 2004:4). Innenfor religionsvitenskapen er spesielt Ninian Smart kjent for å ha brukt dette begrepet. Se Smart 1995.  
→ Se kapittel 2.1 og 2.2

- **Worldview:**

Se **Verdensanskuelse (Worldview)**.

## Litteraturliste

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. Translated by W. Béran Wolfe. Greenwich, Conn: Fawcett Publications, 1954.
- Allport, Gordon W. *The nature of prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954.
- . "Prejudice: Is it societal or personal?" *The Journal of Social Issues* XVIII, no. 2 (1962): 130-32.
- Allport, Gordon W, and J. Michael Ross. "Personal religious orientation and prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5, no. 4 (1967): 432-43.
- Antes, Peter, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne, eds. *New Approaches to the Study of Religion*. Edited by Jacques Waardenburg. Vol. 2, *Religion and Reason*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Antonovsky, Aron. *Health, Stress and Coping*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1979.
- . *Unraveling the Mystery of Health. How People Manage Stress and Stay Well*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1987.
- Arndt, Jamie, Alison Cook, and Clay Routledge. "The Blueprint of Terror Management: Understanding the Cognitive Architecture of Psychological Defense against the Awareness of Death." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg and Sander L. Koole. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Arndt, Jamie, and Jeff Greenberg. "The Effects of a Self-Esteem Boost and Mortality Salience on Responses to Boost Relevant and Irrelevant Worldview Threats." *Pers Soc Psychol Bull* 25, no. 11 (1999): 1331-41.
- Arndt, Jamie, Jeff Greenberg, Jeff Schimel, Tom Pyszczynski, and Sheldon Solomon. "To Belong or Not to Belong, That Is the Question: Terror Management and Identification With Gender and Ethnicity." *Journal of Personality and Social Psychology* 83, no. 1 (2002): 26-43.
- Arndt, Jamie, Clay Routledge, Cathy R. Cox, and Jamie L. Goldenberg. "The worm at the core: A terror management perspective on the roots of psychological dysfunction." *Applied and Preventive Psychology* 11, no. 3 (2005): 191-213.
- Arnold, Magda. B. *Emotion and personality: Vol. 1. Psychological aspects*. New York: Columbia University Press, 1960a.
- . *Emotion and personality: Vol. 2. Neurological and physiological aspects*. New York: Columbia University Press, 1960b.
- Atran, S., and A. Norenzayan. "Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion." *Behavioral and Brain Sciences* 27, no. 6 (2004): 713-70.
- Atran, Scott. In *Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Edited by Stephen Stich, *Evolution and Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Baldwin, Mark W., and Richard Wesley. "Effects of Existential Anxiety and Self-Esteem on the Perception of Others." *Basic and Applied Social Psychology* 18, no. 1 (1996): 75-95.
- Balter, Michael. "The First Cities: Why Settle Down? The Mystery of Communities." *Science* 282, no. 5393 (1998): 1442.
- . "The Seeds of Civilization." *Smithsonian*, no. 5 (2005): 1-4.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy." In *Encyclopedia of human behavior*, edited by V. S. Ramachandran, 71-81. New York: Academic Press, 1994.

- . "Self-efficacy mechanism in physiological activation and health-promoting behavior." In *Neurobiology of learning, emotion and affect*, edited by J. Madden, 229-70. New York: Raven, 1991.
- . "A social cognitive theory of personality." In *Handbook of personality*, edited by L. Pervin & O. John, 154-96. New York: Guilford Publications, 1999.
- Baron, Reuben M. "On Making Terror Management Theory Less Motivational and More Social." *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 21-22.
- Barrett, Justin L. "Exploring the natural foundations of religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 1 (2000): 29-34.
- . "In the Empirical Mode: Evidence needed for the Modes of Religiosity Theory." In *Mind and Religion. Psychological and Cognitive Foundation of Religiosity.*, edited by Harvey Whitehouse and Robert N. McCauley, 248. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: AltaMira Press, 2005.
- . "Theological Correctedness: Cognitive Constraint and the Study of Religion." *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999): 352-39.
- . *Why Would Anyone Believe in God?* Edited by Harvey Whitehouse and Luther H. Martin, *Cognitive Science of Religion Series*. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: AltaMira Press, 2004.
- Barrett, Justin L., and Frank C. Keil. "Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts." *Cognitive Psychology* 31, no. 3 (1996): 219-47.
- Batson, C. Daniel. "Religion as Prosocial: Agent or Double Agent?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, no. 1 (1976): 29-45.
- Batson, C. Daniel, and Patricia A. Schoenrade. "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991a): 416-29.
- . "Measuring Religion as Quest: 2) Reliability Concerns." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 4 (1991b): 430-47.
- Batson, C. Daniel, and W. L. Ventis. *The Religious Experience: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Bauman, Zygmunt. "Postmodern Religion?" In *Religion, Modernity and Postmodernity*, edited by Paul Heelas, 55-79. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- Beck, Aaron T. *Anxiety disorders and phobias: A cognitive perspective*. New York: Basic books, 1985.
- Becker, Ernest. *Birth and Death of Meaning*. 2 ed. New York: The Free Press, 1971.
- . *The Denial of Death*. New York: The Free Press, 1973.
- . *Escape from evil*. New York: The Free Press, 1975.
- Ben-Ari, Orit Taubman, Victor Florian, and Mario Mikulincer. "The Impact of Mortality Salience on Reckless Driving: A Test of Terror Management Mechanisms." *Journal of Personality and Social Psychology* 76, no. 1 (1999): 35-45.
- Bergmann, Sigurd. "Bör jag älska min nästa? - Fem etiska problem i globaliseringen." In *Globalisering og etikk*, edited by May Thorseth, 33-45. Trondheim: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, 2004.
- Bowlby, John. *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books, 1969.
- Boyer, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- . *Religion explained : the evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- . "Religious thought and behaviour as by-products of brain function." *Trends in Cognitive Sciences* 7, no. 3 (2003): 119-24.
- Braun, Willi, and Russell T. McCutcheon, eds. *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 2000.

- Brown, D. Mackenzie. "Second Dialogue." In *Ultimate concern : Tillich in dialogue*, edited by D. Mackenzie Brown. London: SCM press, 1965.
- Brunsteiner, J. C. "Personal goals and subjective wellbeing: A longitudinal study." *Journal of Personality and Social Psychology* 65, no. 5 (1993): 1061-70.
- Bulbulia, Joseph. "The cognitive and evolutionary psychology of religion." *Biology and Philosophy* 19, no. 5 (2004): 655-86.
- . "Nature's Medicine: Religiosity as an Adaptation for Health and Cooperation." In *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion.*, edited by Patrick McNamara. New York: Praeger Perspectives, 2006a.
- Bulbulia, Joseph A. "Evolution of Religion." In *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, edited by Louise Barrett and Robin Dunbar. Oxford: Oxford University Press, 2006b.
- Çatalhöyük: *Excavations of a Neolithic Anatolian Höyük* [Internet]. McDonald Institute for Archaeological Research. Available from <http://www.catalhoyuk.com/>.
- Cauvin, Jacques. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Translated by Trevor Watkins, *New Studies in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press,, 2000.
- . "Ideology Before Economy." *Cambridge Archaeological Journal* 11, no. 1 (2001): 105-07.
- Cohen, Florette, Sheldon Solomon, Molly Maxfield, Tom Pyszczynski, and Jeff Greenberg. "Fatal Attraction. The Effects of Mortality Salience on Evaluations of Charismatic, Task-Oriented, and Relationship-Oriented Leaders." *Psychological Science* 15, no. 12 (2004): 846-51.
- Collins, Allan M, and Elizabeth F Loftus. "A spreading-activation theory of semantic processing." *Psychological Review* 82, no. 6 (1975): 407-28.
- Collins, Allan M, and M. R Quillian. "Does category size affect categorization time?" *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 9 (1970a): 432-38.
- . "Facilitating retrieval from semantic memory: The effect of repeating part of an inference." *Acta Psychologica* 33 (1970b): 304-14.
- . "Retrieval time from semantic memory." *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 8 (1969): 240-48.
- Crocker, Jennifer, and Noah Nuer. "Do People Need Self-Esteem? Comment on Pyszczynski et al. (2004)." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004): 469-72.
- Crocker, Jennifer, and Lora E. Park. "The Costly Pursuit of Self-Esteem." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004): 392-414.
- Damasio, Antonio. *Descartes' feiltagelse. Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2001.
- . *Følelsen av hva som skjer*. Translated by Kåre A. Lie. Oslo: Pax Forlag A/S, 2002.
- Damasio, Antonio R. *På leting etter Spinoza. Glede, sorg og den følende hjernen*. Translated by Dag Biseth. 1. ed. Oslo: Pax Forlag A/S, 2004.
- Darley, John M, and C. Daniel Batson. "'From Jerusalem to Jericho': A study of situational and dispositional variables in helping behavior." *Journal of Personality and Social Psychology* 27, no. 1 (1973): 100-08.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston. New York: Houghton Mifflin Company, 2006a.
- . *The Selfish Gene*. 30th Anniversary edition ed. Oxford: Oxford University Press, 2006b.
- Dechesne, Mark, Tom Pyszczynski, Jamie Arndt, Sean Ransom, Kennon M. Sheldon, Ad van Knippenberg, and Jacques Janssen. "Literal and symbolic immortality: The effect of



- evidence of literal immortality on self-esteem striving in response to mortality salience." *Journal of Personality and Social Psychology* 84, no. 4 (2003): 722-37.
- Dennett, Daniel C. *Braking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Group, 2006.
- Dolinski, Dariusz. "Emotional Seesaw, Compliance, and Mindlessness." *European Psychologist* 6, no. 3 (2001): 194-203.
- . "On Inferring One's Beliefs From One's Attempt and Consequences for Subsequent Compliance." *Journal of Personality and Social Psychology* 78, no. 2 (2000): 260-72.
- Dolinski, Dariusz, and Richard Nawrat. "'Fear-Then-Relief'; Procedure for Producing Compliance: Beware When the Danger Is Over." *Journal of Experimental Social Psychology* 34, no. 1 (1998): 27-50.
- Donahue, Michael J. "Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis." *Journal of Personality and Social Psychology* 48, no. 2 (1985): 400-19.
- Dunford, Franklyn W., and Phillip R. Kunz. "The Neutralization of Religious Dissonance." *Review of Religious Research* 15, no. 1 (1973): 2-9.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press, 2001 [1912].
- . *Selvmordet*. 3. Utgave. ed. Oslo: Gyldendal, 2001 [1897].
- Epley, Nicholas, Kenneth Savitsky, and Thomas Gilovich. "Empathy Neglect: Reconciling the Spotlight and the Correspondence Bias." *Journal of Personality and Social Psychology* 83, no. 2 (2002): 300-12.
- Epstein, Seymour. "Integration of the cognitive and the psychodynamic unconscious." *American Psychologist* 49, no. 8 (1994): 709-24.
- Epstein, Seymour, Abigail Lipson, Carolyn Holstein, and Eileen Huh. "Irrational reactions to negative outcomes: Evidence for two conceptual systems." *Journal of Personality and Social Psychology* 62, no. 6 (1992): 328-39.
- Eriksen, Hege R., Robert Murison, Anne Marte Pensgaard, and Holger Ursin. "Cognitive activation theory of stress (CATS): From fish brains to the Olympics." *Psychoneuroendocrinology* 30, no. 10 (2005): 933-38.
- Eriksen, Hege R., Miranda Oloff, and Holger Ursin. "The CODE: A revised battery for coping and defense and its relations to subjective health." *Scandinavian Journal of Psychology* 38, no. 3 (1997): 175-82.
- Eysenck, Michael W., and Mark T. Keane. *Cognitive psychology : a student's handbook*. 5th ed. Hove: Psychology Press, 2005.
- Feagin, Joe R. "Prejudice and Religious Types: A Focused Study of Southern Fundamentalists." *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, no. 1 (1964): 3-13.
- Festinger, Leon. *Theory of cognitive dissonance*. Evanston, Ill: Row Peterson, 1957.
- Festinger, Leon, and James M. Carlsmith. "COGNITIVE CONSEQUENCES OF FORCED COMPLIANCE." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58 (1959): 203-10.
- Fischer, Peter, Tobias Greitemeyer, Andreas Kastenmuller, Eva Jonas, and Dieter Frey. "Coping With Terrorism: The Impact of Increased Salience of Terrorism on Mood and Self-Efficacy of Intrinsically Religious and Nonreligious People." *Pers Soc Psychol Bull* 32, no. 3 (2006): 365-77.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology*. London and New York: Cassell, 1999.
- Florian, Victor, and Mario Mikulincer. "A Multifaceted Model of the Existential Meanings, Manifestations, and Consequences of the Fear of Personal Death." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander L. Koole and Tom Pyszczynski, 54-70. New York, London: The Guilford Press, 2004.

- . "Symbolic Immortality and the Management of the Terror of Death: The Moderating Role of Attachment Style." *Journal of Personality and Social Psychology* 74, no. 3 (1998): 725-34.
- Florian, Victor, Mario Mikulincer, and Gilad Hirschberger. "The anxiety-buffering function of close relationships: Evidence that relationship commitment acts as a terror management mechanism." *Journal of Personality and Social Psychology* 82, no. 4 (2002): 527-42.
- Folkman, S, and R. S Lazarus. "Coping and emotion." In *Psychological and Biological Approaches to Emotion*, edited by N.L Stein, B Leventhal and T Trabasso, 313–32. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1990.
- Frankl, Viktor. *The Unconscious God*. New York: Simon & Schuster, 1975.
- Freud, Sigmund. "The Furure of an Illusion." In *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey and Anna Freud. London: Hogart Press, 1961.
- . "Inhibitions, Symptoms and Anxiety." In *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey and Anna Freud. London: Hogart Press, 1955.
- . *The Problem of Anxiety*. Translated by Henry Alden Bunker. New York: The Psychoanalytic Quarterly Press and W. W Norton & Company, 1936.
- Frijda, Nico H. "Emotion Experience." *Cognition and emotion* 19, no. 4 (2005): 473-97.
- . *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- . "The Laws of Emotion." *American Psychologist* 43, no. 5 (1988): 349-58.
- Fromm, Erich. *The art of loving*. New York: Bantam Books, 1956.
- . *The Fear of Freedom*. London and New York: Routledge Classics, 2005 [1942].
- . *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. New York: Rinehart, 1947.
- Furedi, Frank. *Epidemic of fear*, 2002. Available from <http://www.spiked-online.com/Articles/00000002D46C.htm>.
- . *Living in fear, lost for words. Why do we fear freedom? The first casualty of the politics of fear is open debate.*, 2006. Available from <http://www.frankfuredi.com/articles/lostforwords-20060126.shtml>.
- . *The marked in fear*, 2005. Available from <http://www.frankfuredi.com/articles/marketinfeared-20050926.shtml>.
- . *Therapy Culture. Cultivating vulnerability in an uncertain age*. London: Routledge, 2004.
- Gazzaniga, Michael S., Richard B. Ivry, and George R. Mangun. *Cognitive Neuroscience. The Biology of the mind*. Second Edition ed. New York London: W. W. Norton & Company, 2002.
- Geertz, Armin W. "Cognitive Approaches to the Study of Religion." In *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi R. Warne, 347-400. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2004.
- Gilbert, D. T, and P. S Malone. "The correspondence bias." *Psychological Bulletin* (1995): 21-38.
- Gilovich, Thomas, and Victoria Husted Medvec. "The Experience of Regret: What, When, and Why." *Psychological Review* 102, no. 2 (1995): 379-95.
- Goldenberg, Jamie L., Shannon K. McCoy, Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg, and Sheldon Solomon. "The body as a source of self-esteem: The effect of mortality salience on identification with one's body, interest in sex, and appearance monitoring." *Journal of Personality and Social Psychology* 79, no. 1 (2000): 118-30.

- Gramzow, Richard H., and Lowell Gaertner. "Self-Esteem and Favoritism Toward Novel In-Groups: The Self as an Evaluative Base." *Journal of Personality and Social Psychology* 88, no. 5 (2005): 801-15.
- Greenberg, J, J Arndt, J Schimel, Tom Pyszczynski, and S Solomon. "Clarifying the Function of Mortality Salience-Induced Worldview Defense: Renewed Suppression or Reduced Accessibility of Death-Related Thoughts?" *Journal of Experimental Social Psychology* 37, no. 1 (2001): 70-76.
- Greenberg, J, J Arndt, Linda Simon, T Pyszczynski, and S Solomon. "Proximal and Distal Defenses in Response to Reminders of One's Mortality: Evidence of a Temporal Sequence." *Personality and Social Psychology Bulletin* 26, no. 1 (2000): 91-99.
- Greenberg, Jeff, and Eva Jonas. "Psychological and political orientation--The left, the right, and the rigid: Comment on Jost et al. (2003)." *Psychological Bulletin* 129, no. 3 (2003): 376-82.
- Greenberg, Jeff, Sander L. Koole, and Tom Pyszczynski, eds. *Handbook of Experimental Existential Psychology*. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Greenberg, Jeff, Andy Martens, Eva Jonas, Donna Eisenstadt, Tom Pyszczynski, and Sheldon Solomon. "Psychological defense in anticipation of anxiety. Eliminating the potential for anxiety eliminates the effect of mortality salience on worldview defense." *Psychological Science* 14, no. 5 (2003): 516-19.
- Greenberg, Jeff, Jonathan Porteus, Linda Simon, Tom Pyszczynski, and Sheldon Solomon. "Evidence of a Terror Management Function of Cultural Icons: The Effects of Mortality Salience on the Inappropriate Use of Cherished Cultural Symbols." (1995).
- Greenberg, Jeff, Tom Pyszczynski, Elizabeth C. Pinel, Linda Simon, and K Jordan. "Effects of self-esteem on vulnerability-denying defensive distortions. Further evidence of an anxiety-buffering function of self-esteem." *Journal of Experimental Social Psychology* 29 (1993): 229-51.
- Greenberg, Jeff, Tom Pyszczynski, and Sheldon Solomon. "The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory." In *Public self and private self*, edited by R. F. Baumeister, 189-212. New York: Springer-Verlag, 1986.
- Greenberg, Jeff, Tom Pyszczynski, Sheldon Solomon, Linda Simon, and Michael Breus. "Role of Consciousness and Accessibility of Death-Related Thoughts in Mortality Salience Effects." *Journal of Personality and Social Psychology* 67, no. 4 (1994): 627-37.
- Grimen, Harald. *Samfunnsvitenskapelige tenkemåter*. Oslo: Universitetsforl., 2004.
- Guthrie, Stewart. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hackney, Charles H., and Glenn S. Sanders. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1 (2003): 43-55.
- Hansen, I. G, and A Norenzayan. "The distinct roles of religious devotion, religious exclusivity and authoritarianism in predicting religious intolerance. Unpublished manuscript, University of British Columbia." 2005.
- Harmon-Jones, Eddie, Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, and Linda Simon. "The Effects of mortality salience on intergroup bias between minimal groups." *European Journal of Social Psychology* 25 (1995): 781.1-81.5.
- Harmon-Jones, Eddie, Linda Simon, Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski, Sheldon Solomon, and Holly McGregor. "Terror Management Theory and Self-Esteem: Evidence That Increased Self-Esteem Reduces Mortality Salience Effects,." *Journal of Personality and Social Psychology* 72, no. 1 (1997): 24-36.

- Hart, Joshua, Phillip R. Shaver, and Jamie L. Goldenberg. "Attachment, Self-Esteem, Worldviews, and Terror Management: Evidence for a Tripartite Security System." *Journal of Personality and Social Psychology* 88, no. 6 (2005): 999-1013.
- Hergenhahn, B. R. *An Introduction to the History of Psychology*. 4th Edition ed. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2001.
- Hermstad, Knut. "Forbrytelse og selvforståelse: Et bidrag til forståelsen av en gruppe menn dømt til fengsel for seksuelle overgrep, i lys av terapi, etikk og strafferett." Doctoral thesis, Norwegian University of Science and Technology, 2006.
- Hinnels, John R., ed. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, New York: Routledge, 2005.
- Hodder, Ian. "Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East." *Cambridge Archaeological Journal* 11, no. 1 (2001): 107-12.
- Hogg, M. A., D. J. Terry, and K. M. White. "A tale of two theories: A critical comparison of identity theory with social identity theory." *Social Psychology Quarterly* 58, no. 4 (1995): 255-69.
- Holgernes, Bjørn. *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*. Kristiansand: Høyskoleforl., 2004.
- Hood, Ralph W. "A Comparison of the Allport and Feagin Scoring Procedures for Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation." *Journal for the Scientific Study of Religion* 10, no. 4 (1971): 370-74.
- Jensen, Jeppe Sinding. *The Study of Religion in a New Key*. Århus: Aarhus University Press, 2003.
- Jensen, Tim, and Michael Rothstein, eds. *Secular Theories on Religion*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.
- Jonas, Eva, and Peter Fischer. "Terror Management and Religion: Evidence That Intrinsic Religiousness Mitigates Worldview Defense Following Mortality Salience." *Journal of Personality and Social Psychology* 91, no. 3 (2006): 553-67.
- Jonas, Eva, and Jeff Greenberg. "Terror management and political attitudes: the influence of mortality salience on Germans' defence of the German reunification." *European Journal of Social Psychology* 34, no. 1 (2004): 1-9.
- Jones, E. E., and V. A. Harris. "The attribution of attitudes." *Journal of Experimental Social Psychology* 3 (1967): 1-24.
- Jost, John T., Jack Glaser, Arie W. Kruglanski, and Frank J. Sulloway. "Exceptions that prove the rule--Using a theory of motivated social cognition to account for ideological incongruities and political anomalies: Reply to Greenberg and Jonas (2003)." *Psychological Bulletin* 129, no. 3 (2003a): 383-93.
- . "Political Conservatism as Motivated Social Cognition." *Psychological Bulletin* 129, no. 3 (2003b): 339-75.
- Kahneman, D., and A. Tversky. "Prospect theory: An analysis of decision under risk." *Econometrica* 47 (1979): 263-91.
- Kahneman, Daniel. "A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality." *American Psychologist* 58, no. 9 (2003): 697-720.
- Kahneman, Daniel, and Amos Tversky. "Subjective probability: A judgment of representativeness." *Cognitive Psychology* 3, no. 3 (1972): 430-54.
- Kappas, Arvid. "Appraisals are direct, immediate, intuitive, and unwitting and some are reflective." *Cognition & Emotion* 20, no. 7 (2006): 952-75.
- Kelly, George. *The Psychology of Personal Construct*. New York: Norton, 1955.
- . "The treath of aggression." In *Clinical Psychology and Personality: The Selected Papers of George Kelly*, edited by B. Maher, 281-88. New York: Wiley, 1969.

- Kepnes, Steven D. "Bridging the Gap Between Understanding and Explanation Approaches to the Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 25, no. 4 (1986): 504-12.
- . "Burber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer." *Harvard Theological Review* 81, no. 2 (1988a): 192-213.
- . "In Pursuit of Dialogue." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, no. 4 (1988b): 645-50.
- Kierkegaard, Søren. *Begrepet angst*. Oslo: Forlaget Oktober AS, 2005 [1884].
- Kirkpatrick, Lee A. "An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion." In *The Psychology of Religion. Theoretical Approaches*, edited by Bernard Spilka and Daniel N. McIntosh, 114-33. Denver: Westview Press, 1997.
- Koenig, H. G., and D. B. Larson. "Religion and mental health: evidence for an association." *International Review of Psychiatry* 13, no. 2 (2001): 67-78.
- Koenig, H.G, M.E McCullough, and D.B Larson. *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Koenig, Laura. B, Matt McGue, Robert F. Krueger, and Jr. Thomas J. Bouchard. "Genetic and Enviromental Influences on Religiousness: Findings for Retrospective and Current Religiousness Ratings." *Journal of Personality* 73, no. 2 (2005): 471-88.
- Koltko-Rivera, Mark E. "The Psychology of Worldviews." *Review of General Psychology* 8, no. 1 (2004): 3-58.
- Koole, Sander L., Jeff Greenberg, and Tom Pyszczynski. "The Best of Two Worlds: Experimental Existential Psychology Now and in the Future." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Sander L. Koole, Jeff Greenberg and Tom Pyszczynski, 497-504. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Koole, Sander L., and Agnes E. Van den Berg. "Lost in the Wilderness: Terror Management, Action Orientation, and Nature Evaluation." *Journal of Personality and Social Psychology* 88, no. 6 (2005): 1014-28.
- Koole, Sander L., and Agnes. E. van den Berg. "Paradise Lost and Reclaimed: A Motivational Analysis of Human-Nature Relations." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander L. Koole and Tom Pyszczynski, 86-104. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Krueger, Joachim I., and David C. Funder. "Towards a balanced social psychology: Causes, consequences, and cures for the problem-seeking approach to social behavior and cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 27, no. 03 (2004): 313-27.
- Kuhl, Julius, and Sander L. Koole. "Workings of the Will: A Functional Approach." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by J Greenberg, Sander L. Koole and T Pyszczynski, 411-30. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Kunin, Seth D. *Religion. The Modern Theories*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Kværne, Per, and Kari Vogt, eds. *Religionsleksikon*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag a.s, 2002.
- Landau, Mark J, Jeff Greenberg, and Sheldon Solomon. "The motivational underpinnings of religion. Commentary/Atran & Norenzayan: Religion's evolutionary landscape." *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004a): 743-44.
- Landau, Mark J., Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, and Andy Martens. "Windows Into Nothingness: Terror Management, Meaninglessness, and Negative Reactions to Modern Art." *Journal of Personality and Social Psychology* 90, no. 6 (2006): 879-92.
- Landau, Mark J., Michael Johns, Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski, Andy Martens, Jamie L. Goldenberg, and Sheldon Solomon. "A Function of Form: Terror Management and

- Structuring the Social World." *Journal of Personality and Social Psychology* 87, no. 2 (2004b): 190-210.
- Landau, Mark J., Sheldon Solomon, Jeff Greenberg, Florette Cohen, Tom Pyszczynski, Jamie Arndt, Claude H. Miller, Daniel M. Ogilvie, and Alison Cook. "Deliver us from Evil: The Effects of Mortality Salience and Reminders of 9/11 on Support for President George W. Bush." *Pers Soc Psychol Bull* 30, no. 9 (2004c): 1136-50.
- Larsen, Per-Arne. "Religion som beskyttelse mot "dødens terror": Terror Management Theory." *CHAOS* In press (2006).
- Lawson, E. Thomas, and Robert N. McCauley. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Lazarus, R. S., and S Folkman. "The Concept of Coping." In *Stress and Coping*, edited by Monat A and R. S Lazarus, 189-206. New York: Columbia University Press, 1991.
- Lazarus, Richard. "On the Primacy of Cognition." *American Philologist* 39 (1984).
- Lazarus, Richard, and Susan Folkman. *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Springer Publishing Company, 1984.
- Leary, Mark R. "The Function of Self-Esteem in Terror Management Theory and Sociometer Theory: Comment on Pyszczynski et al. (2004)." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004): 478-82.
- LeDoux, Joseph. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Phoenix, 1998.
- Lerner, M. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Plenum Press, 1980.
- . "The Two Forms of Belief in a Just World: Some Thoughts on Why and How People Care about Justice." In *Responses to Victimization and Belief in a Just World New*, edited by L. Montada and M. Lerner. New York: Plenum Press, 1998.
- Lerner, Melvin J. "What Does the Belief in a Just World Protect Us from: The Dread of Death or the Fear of Undeserved Suffering?" *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 29-32.
- Levin, Jeffrey S, and Linda M Chatters. "Research on Religion and Mental-Health: An Overview of empirical findings and Theoretical Issues." In *Handbook of Religion and Mental Health*, edited by H. G. Koenig. San Diego, London: Academic Press, 1998.
- Lincoln, Bruce. *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Mahaffy, Kimberly A. "Cognitive Dissonance and Its Resolution: A Study of Lesbian Christians." *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, no. 4 (1996): 392-402.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. New York: Doubleday & Company, 1954.
- Maltby, John, and Liza Day. "Should never the twain meet? Integrating models of religious personality and religious mental health." *Personality and Individual Differences* 36, no. 6 (2004): 1275-90.
- Martin, Luther H. "Toward a Scientific History of Religions." In *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition*, edited by Harvey Whitehouse and Luther H. Martin, 7-16. Walnut Creek: Atamira Press, 2004.
- Mathews, Andrew, and Colin MacLeod. "Cognitive Vulnerability to Emotional Disorders." *Annual Reviews of Clinical Psychology* 1 (in press) (2005): 7.1-7.29.
- May, Rollo. *The Meaning of Anxiety*. New York: The Ronald Press Company, 1950.
- McCutcheon, Russell T., ed. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader (Controversies in the Study of Religion)*. London, New York: Cassell, 1999.
- McGregor, Ian. "Zeal, Identity, and Meaning: Going to Extremes to Be One Self." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander

- L. Koole and Tom Pyszczynski, 182-99. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968.
- Miceli, Maria, and Cristiano Castelfranchi. "Anxiety as an "epistemic" emotion: An uncertainty theory of anxiety." *Anxiety, Stress, and Coping* 18, no. 4 (2005): 291-319.
- Mikulincer, Mario, and Victor Florian. "Exploring Individual Differences in Reactions to Mortality Salience: Does Attachment Style Regulate Terror Management Mechanisms?" *Journal of Personality and Social Psychology* 79, no. 2 (2000): 260-73.
- Mikulincer, Mario, Victor Florian, and Gilad Hirschberger. "The existential function of close relationships: Introducing death into the science of love." *Personality and social psychology review* 7, no. 1 (2003): 20-40.
- . "The Terror of Death and the Quest for Love: An Existential Perspective on Close Relationships." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander L. Koole and Tom Pyszczynski, 287-304. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Mithen, Steven. "From Ohalo to Çatalhöyük: The Development of Religiosity during Early Prehistory of Western Asia, 20,000-7000 BCE." In *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, edited by Harvey Whitehouse and Luther H. Martin, 17-44. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- Muraven, Mark, and Roy F. Baumeister. "Suicide, Sex, Terror, Paralysis, and Other Pitfalls of Reductionist Self-Preservation Theory." *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 36-40.
- Murphy, G. L. *The big book of concepts*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Neuberg, Steven L., and Jason T. Newsom. "Personal Need for Structure: Individual Differences in the Desire for Simple Structure." *Journal of Personality and Social Psychology* 65, no. 1 (1993): 113-31.
- Nielsen, Michael E. "An Assessment of Religious Conflicts and Their Resolutions." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, no. 1 (1998): 181-90.
- Norenzayan, A, and I. G Hansen. "Belief in supernatural agents in the face of death." *Personality and Social Psychology Bulletin* 32 (2006): 174-87.
- Page, Andrew C., Vance Locke, and Marisa Trio. "An Online Measure of Thought Suppression." *Journal of Personality and Social Psychology* 88, no. 3 (2005): 421-31.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Parsons, Talcott. *Essays in sociological theory*. New York: Free Press, 1964.
- . "Religious perspectives in Sociology and Social Psychology." In *Reader in Comparative Religion*, edited by W. A Lessa and E. Z Vogt, 62-66. New York: Harper and Row, 1979.
- Passer, Michael W., and Ronald E. Smith. *Psychology. Frontiers and Applications*. New York: McGraw Hill, 2001.
- Pelham, Brett W. "Human Motivation Has Multiple Roots." *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 44-47.
- Persinger, Michael. *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York: Praeger Publishers, 1987.
- Pervin, Lawrence A., and Oliver P. John. *Personality. Theory and Research*. New York: John Wiley & Sons, Inc, 2001.
- Peterson, J. B., and J. L. Flanders. "Complexity management theory: Motivation for ideological rigidity and social conflict." *Cortex* 38, no. 3 (2002): 429-58.
- Piaget, Jean. *The Development of Thought: Equilibration of Cognitive Structure*. New York: Viking, 1977.

- Platvoet, Jan G., and Arie L. Molendijk, eds. *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests, Numen Book Series, 84*. Leiden: Brill, 1999.
- Plous, Scott. *The psychology of judgement and decision making*. New York: McGraw-Hill, 1993.
- Power, Michael J., and T Dalgleish. *Cognition and emotion: From order to disorder*. Hove: Psychology Press, 1997.
- Pyszczynski, Tom, and Cathy Cox. "Can We Really Do Without Self-Esteem? Comment on Crocker and Park (2004)." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004): 425-29.
- Pyszczynski, Tom, Jeff Greenberg, and Sander L. Koole. "Experimental Existential Psychology. Exploring the Human Confrontation with Reality." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg and Sander L. Koole, 3-13. New York, London: The Guilford Press, 2004a.
- Pyszczynski, Tom, Jeff Greenberg, and Sheldon Solomon. "A Dual-Process Model of Defense Against Conscious and Unconscious Death-Related Thoughts: An Extension of Terror Management Theory." *Psychological Review* 106, no. 4 (1999): 835-45.
- . "Why Do We Need What We Need? A Terror Management Perspective on the Roots of Human Social Motivation." *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 1-20.
- Pyszczynski, Tom, Jeff Greenberg, Sheldon Solomon, Jamie Arndt, and Jeff Schimel. "Converging Toward an Integrated Theory of Self-Esteem: Reply to Crocker and Nuer (2004), Ryan and Deci (2004), and Leary (2004)." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004b): 483-88.
- . "Why Do People Need Self-Esteem? A Theoretical and Empirical Review." *Psychological Bulletin* 130, no. 3 (2004c): 435-68.
- Pyszczynski, Tom, Sheldon Solomon, and Jeff Greenberg. *In The Wake of 9/11. The Psychology of Terror*. Washington: American Psychological Association, 2003.
- Pyszczynski, Tom, Robert A. Wicklund, Stefan Floresku, Holgar Koch, Gerardine Gauch, Sheldon Solomon, and Jeff Greenberg. "Whistling in the dark: Exaggerated Consensus Estimates in Response to Incidental Reminders of Mortality." *Psychological Science* 7, no. 6 (1996): 332-36.
- Pyysiainen, Ikka. *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden, Boston: Brill, 2003a.
- Pyysiainen, Ilkka. "Buddhism, religion, and the concept of "God"." *Numen* 50, no. 2 (2003b): 147-71.
- . "God: A brief history with a cognitive explanation of the concept." *Nordic Journal of Comparative Religion* 41, no. 1 (2005).
- . "Intuitive and explicit in religious thought." *Journal of Cognition and Culture* 4, no. 1 (2004a): 123-50.
- . "Religion is neither costly nor beneficial, Open Peer Commentary to "Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion", Scott Atran and Ara Norenzayan." *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004b): 746.
- Quattrone, George A., and Edward E. Jones. "The Perception of Variability Within In-Groups and Out-Groups: Implications for the Law of Small Numbers." *Journal of Personality and Social Psychology* 38, no. 1 (1980): 141-52.
- Quillian, M. R. "Word concepts: A theory and simulation of some basic semantic capabilities." *Behavioral Science* 12 (1967): 410-30.
- Rafnsson, Fjolvur Darri, Fridrik Jonsson, and Michael Windle. "Coping strategies, stressful life events, problem behaviors, and depressed affect." *Anxiety, Stress & Coping* 19, no. 3 (2006): 241-57.
- Rank, Otto. *Beyond Psychology*. London: Constable and Company, 1958.



- . *The myth of the birth of the hero and other writings*. New York: Random House, 1932.
- . *The trauma of birth*. New York: Harper Torchbooks, 1973.
- Ricoeur, Paul. "What is a text? Explanation and Understanding." In *Hermeneutics and The Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, edited by John B. Thompson, 145-64. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Rosch, E, and C. B Mervis. "Family resemblances: Studies in the internal structure of categories." *Cognitive Psychology* 7 (1975): 573-605.
- Rosenthal, R, and L Jacobson. *Pygmalion in the classroom: Teacher expectation and pupils' intellectual development*. New York: Rinehart and Winston, 1968.
- Ross, L. "The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process." In *Advances in experimental social psychology*, edited by L. Berkowitz, 173-220. New York: Academic Press, 1977.
- Rotter, Julian B. *Social learning and clinical psychology, Prentice-Hall psychology series*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1954.
- . "Some implications of a social learning theory for the prediction of goal directed behavior from testing procedures." *Psychological Review* 67, no. 5 (1960): 301-16.
- Rotter, Julian B., J. E Chance, and E. J. Phares. *Applications of a social learning theory of personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1972.
- Rupert Brown. "Social identity theory: past achievements, current problems and future challenges." *European Journal of Social Psychology* 30, no. 6 (2000): 745-78.
- Ryan, Richard M., and Edward L. Deci. "Autonomy Is No Illusion: Self-Determination Theory and the Empirical Study of Authenticity, Awareness, and Will." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by J Greenberg, Sander L. Koole and T Pyszczynski, 480-96. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- Saler, Benson. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Paperback ed. New York, Oxford: Berghahn Books, 2000.
- Salovey, P, A. J Rothman, J. B Detweiler, and W. T Steward. "Emotional states and physical health." *American Psychologist* 55, no. 1 (2000): 110-21.
- Segal, Robert. *Explaining and Interpreting Religion. Essays on the Issue*. New York: Peter Lang, 1992.
- . "Meanings and Causes: Response to Kepnes." *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, no. 4 (1988): 637-44.
- . "Theories of religion." In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John R. Hinnels, 49-60. London and New York: Routledge, 2005.
- Segal, Robert A. "All Generalizations Are Bad: Postmodernism on Theories." *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 1 (2006a): 157-71.
- , ed. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006b.
- Seligman, Martin E. P. *Helplessness. On Depressions, Development, and Death*. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1975.
- Seligman, Martin E. P., and Mihaly Csikszentmihalyi. "Positive Psychology. An Introduction." *American Psychologist* 55, no. 1 (2000): 5-14.
- Sherif, M., O. J. Harvey, B. J. White, W. R. Hood, and C. W. Sherif. *Intergroup conflict and cooperation: The Robbers Cave experiment*. Norman, Oklahoma: University Book Exchange, 1961.
- Sherman, David. K., and Geoffrey L. Cohen. "The Psychology of Self-Defense: Self-Affirmation Theory." In *Advances in the Experimental Social Psychology*, edited by M. P. Zanna. San Diego: Academic Press, 2005.

- Shreve-Neiger, A. K., and B. A. Edelstein. "Religion and anxiety: A critical review of the literature." *Clinical Psychology Review* 24, no. 4 (2004): 379-97.
- Simon, Linda, Jeff Greenberg, Jamie Arndt, Tom Pyszczynski, Russell Clement, and Sheldon Solomon. "Perceived Consensus, Uniqueness, and Terror Management: Compensatory Responses to Threats to Inclusion and Distinctiveness Following Mortality Salience." (1997a).
- Simon, Linda, Jeff Greenberg, Eddie Harmon-Jones, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, Jamie Arndt, and Teresa Abend. "Terror Management and Cognitive-Experiential Self-Theory: Evidence That Terror Management Occurs in the Experiential System." *Journal of Personality and Social Psychology* 72, no. 5 (1997b): 1132-46.
- Slone, D. Jason. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Smart, Ninian. *Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1995.
- Smieja, Magdalena, Malgorzata Kalaska, and Magdalena Adamczyk. "Scared to death or scared to love? Terror management theory and close relationships seeking." *European Journal of Social Psychology* 36, no. 2 (2006): 279-96.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg, and Tom Pyszczynski. "The Cultural Animal: Twenty Years of Terror Management Theory and Research." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander L. Koole and Tom Pyszczynski, 13-35. New York, London: The Guilford Press, 2004a.
- . "Return of the Living Dead." *Psychological Inquiry* 8, no. 1 (1997): 59-71.
- . "A terror management theory of social behaviour: The Psychological functions of self-esteem." *Advances in experimental social psychology* 24 (1986): 93-159.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg, Jeff Schimel, Jamie Arndt, and Tom Pyszczynski. "Human Awareness of Mortality and the Evolution of Culture." In *The Psychological Foundation of Culture*, edited by Mark Schaller and Christian S. Crandall. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004b.
- Sosis, Richard, and Candace Alcorta. "Is Religion Adaptive? Commentary Atran/Norenzayan: "Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion"." *Behavioral and Brain Sciences* 27., no. 6 (2004): 749-50.
- Spellmann, C. M., G. D. Baskett, and D. Byrne. "Manifest Anxiety as a contributing factor in religious conversions." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 36 (1971): 245-47.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996.
- Stark, Rodney, and Roger Finke. *Acts of faith : explaining the human side of religion*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000.
- Stausberg, Michael. "Review: 'D. Jason Slone, Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't. Oxford 2004'." *Numen* 52, no. 1 (2005): 146-51.
- Stets, Jan E., and Peter J. Burke. "Identity Theory and Social Identity Theory." *Social Psychology Quarterly* 63, no. 3 (2000): 224-37.
- Strenski, Ivan. *Thinking About Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Strickland, Bonnie R., and Scott Shaffer. "I-E, I-E, & F." *Journal for the Scientific Study of Religion* 10, no. 4 (1971): 366-69.
- Svensen, Henrik. *Enden er nær*. Oslo: Aschehoug, 2006.
- Swatos, William H., ed. *A Future for Religion?: New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park, Calif: Sage Publications, 1992.

- Sørensen, Jesper. "Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion." *Numen* 52, no. 4 (2005): 465-94.
- Tajfel, H. *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Taubman Ben-Ari, Orit, Victor Florian, and Mario Mikulincer. "Does a threat appeal moderate reckless driving? A terror management theory perspective." *Accident Analysis & Prevention* 32, no. 1 (2000): 1-10.
- Tillich, Paul. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952a.
- . *The courage to be*. New Haven & London: Yale University Press, 1952b.
- . *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- . *Systematic theology*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- . *Troens Dynamik*. Translated by Ernst Kiørboe. København: Munksgaard, 1970.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Tremlin, Todd. "Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought, Behavior and Morphology." In *Mind and Religion. Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, edited by Harvey Whitehouse and Robert N. McCauley. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: Alta Mira Press, 2005.
- . *Minds and gods : the cognitive foundations of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Tversky, A, and D Kahneman. "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases." *Science* 185 (1974): 1124 - 31.
- Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. "Advances in prospect-theory. Cumulative Representation of Uncertainty." *Journal of risk and uncertainty* 5, no. 4 (1992): 297-323.
- . "Availability: A heuristic for judging frequency and probability,." *Cognitive Psychology* 5, no. 2 (1973): 207-32.
- Ursin, Holger, and Hege R. Eriksen. "The cognitive activation theory of stress." *Psychoneuroendocrinology* 29 (2004): 567-92.
- . "The Cognitive Activation Theory of Stress." Bergen: Department of Biological and Medical Psychology. University of Bergen, Norway, 2002.
- Ursin, Holger, and Odd H. Zahl-Begnum. *Biologisk Psykologi*. Andre utgave ed. Oslo: Tano, 1993.
- van den Bos, Kees. "An Existentialist Approach to the Social Psychology of Fairness: The Influence of Mortality and Uncertainty Salience on Reactions to Fair and Unfair Events." In *Handbook of Experimental Existential Psychology*, edited by Jeff Greenberg, Sander L. Koole and Tom Pyszczynski, 167-81. New York, London: The Guilford Press, 2004.
- . "On the Subjective Quality of Social Justice: The Role of Affect as Information in the Psychology of Justice Judgments." *Journal of Personality and Social Psychology* 85, no. 3 (2003): 482-98.
- . "Uncertainty Management: The Influence of Uncertainty Salience on Reactions to Perceived Procedural Fairness." *Journal of Personality and Social Psychology* 80, no. 6 (2001): 931-41.
- van den Bos, Kees, and Joost Miedema. "Toward Understanding Why Fairness Matters: The Influence of Mortality Salience on Reactions to Procedural Fairness." *Journal of Personality and Social Psychology* 79, no. 3 (2000): 355-66.
- Waikar, Sachin V., and Michelle G. Craske. "Cognitive correlates of anxious and depressive symptomatology: An examination of the Helplessness/Hopelessness model." *Journal of Anxiety Disorders* 11, no. 1 (1997): 1-16.

- Warburton, David A. "Psychoanalyzing Prehistory: Struggling with the Unrecorded Past." In *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz and Randi R. Warne, 419-56. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2004.
- Wason, Peter. "On the failure to eliminate hypothesis in a conceptual task." *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12 (1960): 591-97.
- Wegner, D. M. "Ironic processes of mental control." *Psychological Review* 101 (1994): 34-52.
- Westenholz, Ulla, and Aage Westenholz. "Gilgamesh." In *Verdensreligionernes Hovedværker. Gilgamesh og Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*, edited by Ulla Westenholz and Aage Westenholz, 7-168. Viborg: Spektrum, 1997.
- Wetterberg, Peter. *Hukommelsesboken -Hvorfor vi husker godt og glemmer lett*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2005.
- Whitehouse, Harvey. "Memorable Religions: Transmission, Codification, and Change in Divergent Melanesian Context." *Man* 27 (New Series) (1992): 777-97.
- . *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
- Whitehouse, Harvey, and Luther H. Martin, eds. *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition*. Edited by Harvey Whitehouse and Luther H. Martin, *Cognitive Science of Religion Series*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. New York, Chichester, Brisbane, Toronto, Singapore: John Wiley & Sons, 1991.
- Yalom, Irvin. "Religion and psychiatry." *American Journal of Psychotherapy* 56, no. 3 (2002): 301.
- Yalom, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. USA: BasicBooks, 1980.
- . *Existential Psychotherapy*. USA: BasicBooks, 1981.
- Yiend, J., and B. Mackintosh. "Cognition and emotion." In *Cognitive Psychology*, edited by N. Brainsby and G. Angus, 463-506. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Zapffe, Peter Wessel. *Den sidste Messias* Universitetet i Oslo, 1933. Available from <http://folk.uio.no/einarfj/zapsite/densidstemessias.htm>.
- Zwingmann, C, G Hellmeister, and R Ochsmann. "Intrinsische und extrinsische Orientierung: Fragebogenskalen zum Einsatz in der empirisch-religionpsychologischen Forschung [Intrinsic and extrinsic religious orientation: Questionnaire scales in use for psychological studies of religion]." *Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie* 15 (1994): 131-39.
- Øhman, Arne. "Fear and anxiety: Evolutionary, Cognitive, and Clinical Perspectives." In *Handbook of the emotions*, edited by M. Lewis and J. M. Haviland, 511-36. New York: Guilford, 2000.
- . "The role of the amygdala in human fear: Automatic detection of threat." *Psychoneuroendocrinology* 30 (2005): 953-58.
- Øhman, Arne, and Susan Mineka. "Fears, Phobias, and Preparedness: Toward an Evolved Module of Fear and Fear Learning." *Psychological Review* 108, no. 3 (2001): 483-522.
- Øhman, Arne, and S Wiens. "The Concept of an evolved fear module and cognitive theories of anxiety." In *Feelings and Emotion. The Amsterdam Symposium.*, edited by A. S. R. Manstead, N. Frijda and A. Fisher, 58-80. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.